



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE
MÉXICO

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA

CUERPO SABER Y PODER EN EL
PARAÍSO OCCIDENTAL

T E S I S
QUE PARA OBTENER LA
LICENCIATURA EN
FILOSOFÍA
PRESENTA

ROMÁN GABRIEL SUÁREZ GALICIA

DIRECTORA DE TESIS: DRA. YOLANDA ANGULO PARRA

MÉXICO. D.F.

ENERO 2007



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A Karina

*Por las noches robadas y los
días en vela.*

*Para Nicolás, Elvia,
Paloma y Paola*

*Quienes me enseñaron que
cuando se ama lo mismo es
dar que recibir.*

*A la Dra. Yolanda
Angulo Parra y a mis
compañeros del
CEGE*

*A todos aquellos
que con su voz han
formado el murmullo
en el que mi voz
es otra.*

AGRADECIMIENTOS

A mi directora de tesis:

*Dra. Yolanda Angulo Parra,
por su enorme confianza y
gran capacidad de diálogo.*

A mis sinodales:

*Lic. Pedro Joel Reyes López
Lic. Edgar Morales Flores
Lic. Francisco Mancera Martínez
Dra. Erika Lindig Cisneros*

A mis profesores y maestros

A la UNAM

Cuerpo, saber y poder en el *Paraíso Occidental*

ÍNDICE

Introducción.....	1
Primera Parte: la voz, la luz y la carne.....	11
I Arqueología.....	12
Poética de la relación.....	12
Régimen de enunciación.....	18
Régimen de visibilidad.....	26
El saber.....	31
De lo <i>Mismo</i> a lo <i>Otro</i> : de la “semejanza” a la “representación”.....	41
II Genealogía.....	45
Cuerpo y filosofía.....	45
El cuerpo: escenario de poder.....	52
El objeto-cuerpo, el sujeto-cuerpo.....	62
El dispositivo.....	68
Segunda parte: el dispositivo conventual.....	72
III El dispositivo conventual.....	73
Sigüenza: “Héroe de lo Mismo”.....	73
Gobernabilidad conventual I: El Paraíso y el espejo.....	98
Gobernabilidad conventual II: La luz de la carne.....	103
Gobernabilidad conventual III: La voz del alma.....	113
Gobernabilidad conventual IV: La imaginación y el diablo.....	123
Subjetividades I: Marina de la Cruz o la esclava de la carne.....	136
Subjetividades II: Inés de la Cruz o la guerrera melancólica.....	141
Convento y hospital.....	147
IV Conclusiones.....	152
V Bibliografía.....	156

I Introducción

“[...] si la interpretación no puede acabarse nunca es, simplemente, porque no hay nada que interpretar.”

M. Foucault

Este trabajo se inscribe en la línea de una serie de estudios inspirados por el pensamiento foucaultiano que, partiendo de un manejo peculiar de la historia, dan cuenta de fenómenos culturales contemporáneos¹, tales como el seguimiento genealógico de prácticas que han dado lugar a la conformación de subjetividades en la actualidad². Aunque reconozco la influencia que dichos trabajos han dejado en mí, sobre todo en lo que toca al interés que me despertaron por las temáticas y el enfoque con que se abordan, y de la que les soy agradecido deudor, también quiero agregar que mi trabajo propone incorporar a estas líneas de investigación aspectos del pensamiento foucaultiano que no figuran de manera clara en estos estudios. Dichos estudios, no obstante el acucioso manejo de las fuentes históricas del que hacen uso, están orientados principalmente desde la genealogía, es decir se abocan al estudio de la subjetividad femenina desde diversos flancos y de las relaciones de poder que les son implícitas tomando como marco teórico y conceptual la triada metodológica planteada por Foucault: saber-poder-sujeto, pero dejan casi

¹ Vid. A. Lavrín (coord.), *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica. Siglos XVI-XVIII* (México, DF, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Grijalbo, 1991); J. Varela, *El nacimiento de la mujer burguesa. El cambiante desequilibrio de poder entre los sexos* (Madrid, La piqueta, 1997); J. Sánchez Lora, *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca* (Madrid, Fundación Universitaria Española, 1988); P. Gonzalbo Aizpuru, *Las mujeres en la Nueva España: educación y vida cotidiana* (México, D.F., El Colegio de México, 1987).

² Aunque muchas de las obras de Foucault se presentan como “historias”, pienso que su labor intelectual no es sólo historiográfica, sino eminentemente filosófica, gracias a que apunta principalmente a la elaboración de lo que él llama “pensar de otro modo”. Vid. M. Foucault, *Historia de la sexualidad 2: El uso de los placeres* (México D.F., Ed. S. XXI, 2001), p. 12.

completamente de lado el aspecto arqueológico del pensamiento foucaultiano que, a mi parecer, debe funcionar como el conjunto de supuestos filosóficos que constantemente reorientan³ toda investigación de carácter genealógico, es decir, pasan por alto el tratamiento de los problemas filosóficos que animan este tipo de investigaciones, entre ellos el de las “problematizaciones”. Así pues, una de las razones que justifican la elaboración de esta tesis radica en el intento de recuperar y explorar la pertinencia de algunos elementos arqueológicos que sirvan para la comprensión de nuestro pasado y de nuestro presente.

La “caja de herramientas”⁴ conceptuales que Foucault ha legado al pensamiento filosófico contemporáneo funciona, más que como un método o como un sistema, como una matriz epistémica que nos permite la exploración de campos que para otras formas del pensamiento filosófico no constituyen objetos de estudio o son tratados como temas tangenciales a los problemas centrales que deben ser abordados, por ejemplo, el tratamiento del poder como “micro poder” abordado por Foucault, en las obras que corresponden a su periodo genealógico, toma distancia de los análisis clásicos del mismo tema y permite un acercamiento a problemáticas que pasaban desapercibidas o inexplicables para otras interpretaciones del poder. Desde la selección de los documentos, hasta el tratamiento propio de los mismos, se nos revela que la arqueología, en articulación necesaria con la genealogía, no es lo que la historia de la filosofía

³ *Vid., Ibid.*, p. 12 ss.

⁴ “Eso es, una teoría es exactamente como una caja de herramientas. Ninguna relación con el significante [...] Es preciso que sirva, que funcione. Y no para uno mismo. Si no hay personas para utilizarla, comenzando por el teórico mismo, que deja entonces de ser teórico, es que no vale nada o que el momento no llegó aun. No se vuelve sobre una teoría, se rehacen otras, hay otras a hacer.” G. Deleuze, “Los intelectuales y el poder. Entrevista M. Foucault – G. Deleuze” en M. Foucault, *Microfísica del poder* (Madrid, Ed. La piqueta, 1992), p. 79.

tradicional ha dado en llamar un sistema o un método, sino ante todo, una toma de postura peculiar frente a algunos de los problemas fundamentales que la filosofía trata desde su nacimiento, y que tiene como premisa el ejercicio de pensar la historia del pensamiento y la posibilidad de su otredad, es decir, de su diferencia sincrónica y diacrónica.

El enorme bagaje histórico, sociológico, antropológico, lingüístico, artístico y filosófico que Foucault incorpora a sus trabajos ha abierto las puertas para un reordenamiento de los saberes⁵ que permite replantear y analizar no sólo el estado actual de nuestro pensamiento y nuestra sociedad, sino el humus del que nacen. Sin embargo, la amalgama de todos estos elementos que debemos a la erudición barroca de Foucault, no es, por sí misma, suficiente para articular una propuesta tan compleja e innovadora. Esto lo debemos, más bien, a su complejo y renovado manejo de los documentos históricos a los que se refiere y, sobre todo, a una búsqueda constante que dejó tras de sí una estela inconclusa, en parte por su prematura muerte, pero también, por el carácter lúdico y casi anónimo de su pensamiento.

Los estudios que siguen –dirá en el segundo tomo de *Historia de la sexualidad*–, como otros que emprendí antes, son estudios de “historia” por el campo que tratan y las referencias que toman, pero no son trabajos de “historiador” [...] son [...] el protocolo de un ejercicio que ha sido largo, titubeante, y que ha tenido la frecuente necesidad de retomarse y corregirse. Se trata de un ejercicio filosófico: en él se ventila saber en qué medida el trabajo de pensar su propia historia puede liberar al pensamiento de lo que piensa en silencio y permitirle pensar de otro modo⁶

⁵ Vid. A. Finkielkraut, *La ingratitud. Conversación sobre nuestro tiempo*, (Barcelona, Anagrama, 2001), p. 149 ss.

⁶ M. Foucault, *Historia de la sexualidad 2: El uso de los placeres*, p. 12

Asimismo, recuérdese esa fascinación por ocultarse que siempre envolvió a Foucault: sus constantes negativas a aparecer como uno mismo y esa persistente atracción por hacernos descubrir siempre detrás de sí una máscara nueva, un nuevo nombre (*M.F.* ¿Michel Foucault o Maurice Florence?)⁷. Este carácter pendular y oscilante no es sólo un rasgo casual de carácter lúdico, sino una toma de posición con respecto a nociones de la tradición filosófica que lo precede. Tal es el caso de la relación entre el papel que juega el intelectual frente a una realidad política concreta:

El papel del intelectual no es el de situarse “un poco en avance o un poco al margen” para decir la muda verdad de todos; es ante todo luchar contra las formas de poder allí donde éste es a la vez el objeto y el instrumento: en el orden del “saber”, de la “verdad”, de la “conciencia”, del “discurso”.

Es en esto en lo que la teoría no expresa, no traduce, no aplica una práctica; es una práctica. Pero local y regional, como usted dice: no totalizadora.⁸

Nada nuevo hay en decir que estas declaraciones, y otras más, han suscitado, desde su aparición, un efecto contradictorio en cuanto a la recepción del pensamiento foucaultiano⁹; y basta revisar algunos pasajes de su biografía para constatar que su rechazo al protagonismo y mesianismo filosóficos le acarrearón la antipatía de importantes colegas, grupos y actores políticos durante los acontecimientos sociales más importantes de su época. No obstante, esta toma de posición frente a la lucha política hunde sus raíces en una actitud característica del pensamiento foucaultiano que es importante recuperar no sólo

⁷ Vid. M. Morey, “Introducción: La cuestión del método” en M. Foucault, *Las tecnologías del yo*, (Barcelona, Paidós, 1996), p. 7 ss.

⁸ M. Foucault, *Microfísica del poder*, p. 79

⁹ Cf. C. Ginzburg, *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI*, (México, DF, Muchnik Editores/Océano, 1997); J.G. Merquior, *Foucault o el nihilismo de la cátedra*, (México, DF, FCE, 1988), G. Deleuze, *Foucault*, (Barcelona, Paidós, 1987).

en orden a su relevancia teórica, sino también como una postura que vincula directamente al quehacer filosófico, entendido como actividad discursiva, con los efectos que éste es capaz de provocar en la “realidad”. Foucault ha dicho de sí mismo ser un pensador que ficciona la realidad y que induce efectos de verdad con un discurso de ficción:

Me doy cuenta que no he escrito más que ficciones. No quiero, sin embargo, decir que esté fuera de verdad. Me parece que existe la posibilidad de hacer funcionar la ficción en la verdad, de inducir efectos de verdad con un discurso de ficción, y hacer de tal suerte que el discurso de verdad suscite, “fabrique” algo que no existe todavía, es decir “ficcione”¹⁰.

Es esta herida abierta a la posibilidad del pensamiento, este vórtice, lo que hace posible la exploración de nuevos terrenos, la creación de nuevos objetos¹¹; es una mirada que nos abre la puerta a una nueva forma de plantear y responder una de las interrogantes más antiguas: ¿quiénes somos? Foucault ha derramado esta constelación de problemas que funcionan, para esta tesis, como el centro de una posible lectura de su pensamiento y que configuran la importancia de los diversos aspectos del mismo.

Es así, que una de las tareas que se imponen como indispensables para todo aquel que se acerca al pensamiento foucaultiano es la de considerar que el nudo formado por el pensamiento y la realidad, por las “palabras” y las “cosas”, no produce ni se origina en una relación referencial, sino poética porque no busca en última instancia, ni tiene su acicate, en un sentido preexistente, sino

¹⁰ M. Foucault, *Microfísica del poder*, p. 162

¹¹ “Me propongo mostrar a ustedes como es que las prácticas sociales pueden llegar a engendrar dominios de saber que no sólo hacen que aparezcan nuevos conceptos, objetos y técnicas, sino que hacen nacer además formas totalmente nuevas de sujetos y sujetos de conocimiento. El mismo sujeto de conocimiento posee una historia, la relación del sujeto con el objeto: o más claramente, la verdad misma tiene una historia” M. Foucault, *La verdad y las formas jurídicas* (Barcelona, Ed. Gedisa, 1985), p. 3.

que es, por el contrario, productora de sentidos. Es gracias a esto que un pensamiento orientado por la arqueología y la genealogía foucaultianas puede ser creativo y, al mismo tiempo, siempre autocrítico. Puede pensarse, a final de cuentas, que ese afán de distanciamiento de sí mismo que anima al pensamiento foucaultiano obedece a la necesidad constante de tenerse a sí mismo como objeto de crítica. Es Foucault mismo quien ha llevado este trabajo hasta sus últimas consecuencias y en varias ocasiones nos ofrece di-versiones de su propia obra.¹²

El itinerario que esta tesis sigue parte de una reconstrucción que se apoya en lo que Foucault ha dicho sobre su propia labor como filósofo. En una entrevista llevada a cabo en 1966, para *La Quinzaine littéraire*, a propósito de la aparición de *Las palabras y las cosas*, Foucault dice:

Se piensa en el interior de un pensamiento anónimo y constrictor que es el de una época y el de un lenguaje. Este pensamiento y este lenguaje tienen sus leyes de transformación. La tarea de la filosofía actual, y de todas estas disciplinas teóricas a las que me he referido es la de sacar este pensamiento anterior al pensamiento, ese sistema anterior a todo sistema..., ese transfondo sobre el cual nuestro pensamiento “libre” emerge y centellea durante un instante [...]¹³

En 1966, Foucault definía la labor del filósofo como una “arqueología”, es decir, como la búsqueda de lo que nos permite pensar como pensamos, de las categorías que subyacen a nuestro sistema categorial actual. Ya en *Historia de la locura en la época clásica*¹⁴ Foucault, al analizar la dispersión bajo la que se

¹² Vid. M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, t. I (Sta. Fe de Bogotá, FCE, 2000), pp. 257-275.

¹³ M. Foucault, *Saber y verdad* (Madrid, Ed. La piqueta, 1991) p. 33

¹⁴ M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, t. I, pp. 257-275.

presenta la experiencia de la locura y sus formas¹⁵, se pregunta por el orden de las mismas, a las que será posible referirnos después de un largo tránsito, como los elementos que conforman, o que pueden dar su taxonomía a la aparentemente dispersa variedad ontológica de un conjunto de prácticas y de discursos. Subyacen a lo largo de ese texto preguntas tales como: ¿De dónde esta deriva? ¿Qué nos permite pensar así? ¿Qué hay detrás o más allá del pensamiento y su taxonomía? ¿Sobre qué superficie se pliega o se desdobra? a las cuales Foucault responderá tiempo después, en 1984, en una entrevista a propósito de la publicación del primer tomo de *Historia de la sexualidad*. “El problematizar”, esa es hasta ahora la mesa de disección en que han podido ocurrir todas estas variaciones:

Problematización no quiere decir representación de un objeto pre-existente, ni tampoco creación por medio del discurso de un objeto que no existe. Es el conjunto de las prácticas discursivas y no discursivas lo que hace entrar a algo en el juego de lo verdadero y de lo falso y lo constituye como objeto de pensamiento (ya sea bajo la forma de reflexión moral, del conocimiento científico, de análisis político, etc.)¹⁶

“La verdad”, nuestra mesa de disección, nuestro rasero, es pues, nuestra posibilidad de problematizar lo dado en el pensamiento, y de ahí que el esfuerzo del filósofo sea el de sacar a la luz ese orden previo.

¹⁵ Son cuatro las formas de conciencia de la locura: a) *conciencia crítica de la locura* que es crítica porque afirma su locura desde una certeza apodíctica que le otorga el beneficio de la duda sobre su propia locura, gracias a lo cual, se sitúa en el vértice (y en el vértigo) de un eterno vaivén: el genio maligno del Genio Maligno. b) *conciencia práctica de la locura*, acrítica porque delimita desde sí la otredad, no a la manera de una elección: nunca se elige si se está dentro o fuera de ella, sino que se es obligado a acatar o a ser rechazado por un dogma: el de ella misma, el de la razón. Es la conciencia exterior y positiva de la locura. c) *conciencia enunciativa de la locura*, conciencia desnuda ante la simple mirada que reconoce lo que no es ella misma, pero sin moral ni conocimiento, conciencia ontológica de la locura en el momento de nombrar en el presente lo que la antigüedad ha marcado en su memoria: saber de antemano lo que no se es: dimensión temporal de la locura. d) *Conciencia analítica de la locura*, conciencia virtual, que pretende atrapar bajo la mirada omnisciente, o al menos en las representaciones más álgidas, la totalidad difusa de un fenómeno para conjurar el peligro de sus formas evanescentes y fantasmagóricas.

¹⁶ M. Foucault, *Saber y verdad*, p. 230-231

Dieciocho años después de la publicación de *Las palabras y las cosas*, en el segundo tomo de *Historia de la sexualidad*, Foucault se pregunta:

¿Y si [la filosofía] no consiste, en vez de legitimar lo que ya se sabe, en emprender el saber cómo y hasta dónde sería posible pensar distinto?¹⁷

Este último giro en el pensamiento foucaultiano, dado por él casi al final de su vida, define la tercera y última directriz que orienta su trabajo: buscar la posibilidad de formas de subjetividad alternativas a las dadas actualmente. Así, pues, Foucault ha cambiado el tribunal por el escenario y le ha devuelto a la filosofía algo que le fue arrancado desde la Modernidad: su carácter heurístico:

Siempre hay algo de irrisorio en el discurso filosófico cuando, desde el exterior, quiere ordenar a los demás, decirles dónde está su verdad y cómo encontrarla, o cuando se siente con fuerza para instruirles proceso con positividad ingenua; (*sic*) pero es su derecho explorar lo que, en su propio pensamiento, puede ser cambiado mediante el ejercicio que hace de un saber que le es extraño.¹⁸

Es así que he centrado mi atención, en parte, en elaborar una tesis que funcione como un “ensayo”, es decir, como un espacio abierto que permita la exploración no sólo de la re-producción de una forma de subjetividad peculiar durante el siglo XVI en el México colonial (el cuerpo femenino enclaustrado), sino como una práctica que violenta y modifica el propio pensamiento en el juego de la verdad. Es también en este sentido que quiero pensar en esta tesis como un trabajo filosófico y no histórico, como un trabajo que piensa la verdad desde la historia y no la historia desde la verdad, que intenta sacar al escenario las bambalinas y que al reinventarse, constantemente se interroga por los procesos que consolidan lo verdadero, la subjetividades y las relaciones de poder en una época dada.

¹⁷ M. Foucault, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, p. 12.

¹⁸ *loc. cit.*

Esta tesis, pues, podría definirse en sus líneas generales como una investigación filosófica sobre la verdad y la ficción a propósito de un lapso de la historia de México, y de manera más específica como un acercamiento arqueológico-genealógico al *Paraíso Occidental*.

Es obvio que la labor que me he impuesto sólo puede ser delimitada en apariencia ya que el trabajo de “problematizar” o de “ensayar” es, por definición, infinito. Sin embargo, hay otro aspecto en el que sí puedo imponer un límite, aunque sea provisional. He decidido tomar como material de ensayo el *Paraíso Occidental* de Carlos de Sigüenza y Góngora, documento que, por sus características de construcción, por su *emergencia* y *procedencia*, es idóneo para el estudio de un tema, arqueológicamente pertinente y genealógicamente relevante, del periodo colonial de nuestra historia: la subjetividad conventual femenina desde la triada saber-poder-sujeto. Lo anterior por dos razones: primeramente porque nos permite atisbar las condiciones de posibilidad del texto, lo que en términos foucaultianos es el “saber”, y así intentar una caracterización del texto en sus propios términos sin obedecer, precisamente, al lugar que ocupa en la cadena del progreso científico e ideológico que va desde la Conquista de la gran Tenochtitlán hasta nuestra actualidad, sino que apunte a reencontrar las condiciones de posibilidad que dieron lugar al nacimiento de lo dicho por un erudito tan “singular” como lo fue Sigüenza y hacer como bien dijo Nietzsche: “De toda moral ha solido decirse siempre: ‘hay que conocerla en sus

frutos'. De toda moral digo yo: 'Es un fruto por el cual conozco el terreno donde crece' ¹⁹ es así, que este es más un trabajo de terrenos que uno de frutos.

Por otra parte, el *Paraíso Occidental*, al ser una recopilación de testimonios de diversa índole sobre la vida y fundación del convento de Jesús María en la ciudad de México, nos abre un abanico de posibilidades para explorar los discursos y las prácticas sobre el cuerpo de las monjas que en él habitaron y los saberes y relaciones de poder que actúan sobre él y que de él se desprenden. Así, he decidido explorar sólo estos derroteros, que, me parece, pueden dar pie a nuevos campos de investigación del pensamiento de Sigüenza en particular y de nuestra historia en general.

¹⁹ F. Nietzsche, citado por O. Martiarena, *Estudios sobre Foucault* (Xalapa, Ed. Universidad Veracruzana, 2005), p. 33



Primera parte

La voz, la luz y la carne

I Arqueología

Poética de la relación

Es muy posible que Foucault, en esta arqueología, no construya tanto un discurso de su método como el poema de su obra precedente, y alcance ese punto en que la filosofía es necesariamente poesía, vigorosa poesía de lo que se dice...

G. Deleuze

El pensamiento arqueológico foucaultiano es susceptible de múltiples caracterizaciones: análisis del discurso, análisis de enunciados, análisis de la experiencia de que hay un orden, y otras más. Sin embargo, son constantes medulares en dichas caracterizaciones las ideas de relación o de no-relación, de continuidad o de discontinuidad, que mantienen con respecto de sí mismos y entre sí los elementos que componen el *saber* de una época. Constante es, asimismo, la idea de que dicha relación no es, en última instancia, de tipo referencial, sino discursiva.

Para desentrañar el abigarrado andamiaje planteado por Foucault en *Arqueología del saber* es pertinente seguir el ritmo que el texto plantea. El texto mismo es un ejercicio de arqueología en el que se busca dilucidar a través de rodeos conceptuales la noción de *enunciado*, capital en el pensamiento arqueológico. Así, la estructura narrativa de la *Arqueología del saber* es recurrente y podría ser caracterizada como autorreflexiva ya que es un ejercicio arqueológico sobre la noción clave del pensamiento arqueológico: el enunciado.

De tal manera, para no pasar de largo por algunas cuestiones fundamentales de esa obra, será necesario hacer una lectura que considere los dos niveles que en ella se alternan: el que desarrolla, expone o explica los conceptos arqueológicos y otro que reflexiona sobre esa labor. Así, pues, para entender qué es el *enunciado* arqueológico, es necesario aclarar que su definición, si es que se puede llamar así, se articula en el conjunto de instancias y funciones que lo delimitan y lo conforman: *formaciones discursivas*, en primera instancia, y, posteriormente, el *discurso*. Para comprender cómo se consolida una formación discursiva, es decir el conjunto de relaciones que dieron pie al nacimiento de un conjunto de enunciados, por ejemplo el discurso psiquiátrico, es necesario dar cuenta de las relaciones que guardan entre sí las instancias de *emergencia*, de *delimitación* y de *especificación* que la conforman¹.

Al inicio del tercer capítulo de *La arqueología del saber*, después de haber “usado y abusado” de algunos conceptos fundamentales, Foucault se pregunta ¿qué es el discurso? cuestión que es importante considerar aquí por dos razones: no sólo porque reorienta el contenido del texto, sino porque nos proporciona la clave para entender la lógica que domina la construcción del

¹ “Hace algunos años era original e importante decir y mostrar que aquello que se hacía con el lenguaje — poesía, literatura, filosofía, discurso en general— obedecía a un cierto número de leyes o regularidades internas: las leyes o regularidades del lenguaje. El carácter lingüístico de los hechos del lenguaje fue un descubrimiento que tuvo su importancia en determinada época.

”Había llegado el momento pues, de considerar estos hechos del discurso ya no simplemente por su aspecto lingüístico sino, en cierto modo —y aquí me inspiro en las investigaciones realizadas por los anglo-americanos—, como juegos (*games*), juegos estratégicos de acción y reacción, de pregunta y respuesta, de dominación y retracción, y también de lucha. El discurso es ese conjunto regular de hechos lingüísticos en determinado nivel, y polémicos y estratégicos en otro.” M. Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, p. 4.

complejo pensamiento arqueológico.² La noción de discurso acuñada por la arqueología tendrá que ser, si atendemos a su lógica relacional, un conjunto o serie de enunciados ligados entre sí por el mismo principio de dispersión o de repartición, por la misma ley de agrupación y de existencia, es decir, por la misma “formación discursiva”:

Se llamará discurso un conjunto de enunciados en tanto que dependan de la misma formación discursiva [...]; está constituido por un número limitado de enunciados para los cuales puede definirse un conjunto de condiciones de existencia. El discurso entendido así no es una forma ideal e intemporal que tuviese además una historia [...]³

Se percibe claramente que el interés de Foucault no estribará en el análisis, en abstracto, de las condiciones de existencia del discurso; sino de lo que llama “práctica discursiva”, es decir, de aquello que efectivamente ha sido dicho, no como la operación expresiva o acto locutorio de un individuo, sino como el conjunto de reglas anónimas que posibilitan y determinan en tiempo y espacio, tanto el ejercicio como las condiciones de la función enunciativa, sin dejar de lado los diversos aspectos culturales propios en que ésta se produjo,⁴ y sin

² Antes de dar respuesta a esta cuestión, quiero aclarar la importancia atribuida a la pregunta por el significado del concepto “discurso” en el pensamiento foucaultiano. Algunas páginas más adelante de la cita anterior, Foucault despliega uno de sus dobles y pasa de ser el autor, a ser el crítico de su propia obra en el momento mismo de su creación: “Yo no desarrollo aquí una teoría en el sentido estricto y riguroso del término [...] Yo no procedo por deducción lineal, sino más bien por círculos concéntricos, y voy tan pronto hacia los más exteriores, tan pronto hacia los más interiores: habiendo partido del problema de la discontinuidad en el discurso y de la singularidad del enunciado (tema central), he tratado de analizar, en la periferia, ciertas formas de agrupamientos enigmáticos; pero los principios de unificación que se me ocurrieron entonces, y que no son ni gramaticales, ni lógicos, ni psicológicos, y que por consiguiente no pueden apoyarse ni sobre frases, ni sobre proposiciones, ni sobre representaciones, me han exigido volver, hacia el centro, a este problema del enunciado, y que trate de elucidar lo que por enunciado hay que entender” M. Foucault, *La arqueología del saber* (México, DF, Ed. S. XXI, 2001), p. 193. Pienso que esta aclaración “marginal” del propio Foucault sobre su trabajo nos deja en claro que el análisis arqueológico es por definición una labor inconclusa, una construcción en perpetuo derrumbamiento que, en el vaivén de su construcción y de su rectificación constante, se asemeja más a la construcción de una telaraña que a la de un palacio.

³ *Ibid.*, p. 198

⁴ *Loc. cit.*

olvidar que ese conjunto de reglas ha sido establecido a su vez, por el conjunto de enunciados que efectivamente han sido producidos y a los que regula.

Este tipo de análisis es pertinente, entre otras razones, gracias a que la arqueología concibe sus unidades de análisis del discurso (el “enunciado-acontecimiento”, los conjuntos de enunciados o “formaciones discursivas” y el “archivo audiovisual” o discurso) partiendo de las relaciones que los elementos constitutivos de dichas unidades traban en la *práctica discursiva* de manera efectiva y no virtual ni apriorística. Ponderar como definitorio el carácter de liminalidad y de discontinuidad propios del discurso y el carácter de *acontecimiento* del enunciado ha permitido a Foucault liberar la interpretación del discurso de la sujeción antropológica, es decir del recurso obligado a una consciencia, que lo dominó hasta el siglo XIX y parte del XX.

Por otra parte, uno de los propósitos que orienta el pensamiento arqueológico foucaultiano es el de analizar el *saber* de una formación histórica excluyendo el recurso a un sujeto y a un objeto como unidades dadas, aglutinantes y productoras del discurso y del sentido. Foucault, por el contrario, se aleja completamente del proyecto de una historia de la continuidad de la conciencia y del referente⁵ tomando como punto de partida las relaciones discursivas que se dan en “el límite del discurso” y que conforman el saber:

Las relaciones discursivas [...]. Se hallan en cierto modo en el *límite del discurso*: le ofrecen los objetos de que puede hablar, o más bien (pues esta imagen del ofrecimiento supone que los objetos están formados de un lado y el discurso de otro) determinan el haz de relaciones que el

⁵ Vid. *Ibid.*, p 77

discurso debe efectuar para poder hablar de tales y cuales objetos, para poder tratarlos, nombrarlos, analizarlos, etc.⁶

De este modo, la arqueología no es un análisis de la formación de las frases en un discurso partiendo del conjunto de reglas que operan por encima e independientemente de la formación del discurso mismo, como dictándole su ley, ya sea que se trate de un discurso dado o de un discurso posible (tarea que sería propia de la lingüística estructural, de la cual Foucault se aleja cada vez más); su labor se centra, propiamente, en sacar a la luz el campo de exterioridad formado por las relaciones de dependencia y conformación que ocurren entre los enunciados de un discurso (entendido éste no como cualquier discurso posible, sino como una *práctica discursiva* dada) y que operan simultáneamente como su propia ley.⁷

Al efectuar este descentramiento de la conciencia y poner entre paréntesis las nociones clásicas que ordenan el sentido y la producción del discurso (desde la noción de tradición y autor, hasta la de obra)⁸, Foucault ha liberado todo el dominio de los enunciados de la sujeción de la conciencia de un autor o de un sentido preexistente que los oriente, y sustituye el estudio de la conciencia y la interpretación de un sentido que subyace o que anima de manera oculta al discurso, por “el proyecto de una *descripción pura de los acontecimientos discursivos* como horizonte para la búsqueda de las unidades que en ellos se forman.”⁹ Así, concluye diciendo:

⁶ *Ibid.*, p. 75 Las cursivas son mías

⁷ *Vid. Ibid.*, en especial p. 197

⁸ *Ibid.*, *Vid.* en especial cap. II “Las unidades del discurso”

⁹ *Ibid.*, p. 43

La cuestión que plantea el análisis de la lengua [...] es: ¿según qué reglas ha sido construido tal enunciado y, por consiguiente, según qué reglas podrían construirse otros enunciados semejantes? La descripción de los acontecimientos del discurso plantea otra cuestión muy distinta: ¿cómo es que ha aparecido tal enunciado y ninguno otro en su lugar?¹⁰

El análisis arqueológico es, pues, eminentemente descriptivo más que prescriptivo, ya que no parte de un sistema categorial dado con antelación al análisis de las relaciones que estudia.

En resumen, el análisis del discurso propuesto por la arqueología y el despliegue de nuevas categorías que pone en juego y con las que intenta distanciarse de los análisis del discurso y de la historia que le anteceden (sea de corte lingüístico o lógico, de la historia de las ideas o del pensamiento, así como de la fenomenología existencial francesa y de la filosofía del lenguaje inglesa de corte analítico o del estructuralismo) se funda, en primera instancia en restituir al enunciado su carácter de acontecimiento. Esto con el fin de “no referirlo a operadores de síntesis que sean puramente psicológicos [...] y poder captar otros tipos de conexiones”¹¹ entre enunciados y elaborar, partiendo de esas conexiones, nuevas agrupaciones o unidades discursivas que sean capaces de sacar a la luz las condiciones de formación y existencia de los enunciados como acontecimientos singulares. En segundo término, la formación de las unidades de análisis (series de enunciados de diversa índole) propias de la arqueología operan, más que como principios de construcción, como sistemas o reglas de formación que se relacionan funcionalmente con las unidades que constituyen, es decir, que dichas reglas de formación de series de enunciados, sujetas al

¹⁰ *Ibid.*, p. 44

¹¹ *Ibid.*, pp. 46-7

tiempo y al espacio, se derivan y se actualizan sólo en la medida en que son aplicadas a una situación dada y no posible¹²:

Conjunto de reglas para una práctica discursiva, el sistema de formación no es ajeno al tiempo. Lo que dibuja es el sistema de reglas que ha debido utilizarse para que tal objeto se transforme, tal enunciación nueva aparezca, tal concepto se elabore [...]; y lo que dibuja también es el sistema de reglas *que ha debido ser puesto en obra* para que un cambio en otros discursos (en otras prácticas, en las instituciones, las relaciones sociales, los procesos económicos) pueda transcribirse en el interior de un discurso dado, constituyendo así un nuevo objeto [...]. No desempeña, pues, el papel de una figura intemporal que detiene el tiempo y lo congela por décadas o siglos [...]. No forma intemporal, sino esquema de correspondencia entre varias series temporales.¹³

Régimen de enunciación

...tras el telón no hay nada que ver, razón de más para describir en cada momento el telón o el zócalo...

G. Deleuze

Desde su aparición, la noción de “enunciado” foucaultiana ha suscitado una larga serie de estudios que intentan aclarar y darle un lugar a la nueva pragmática inaugurada por Foucault. Según este autor, un enunciado no es equivalente a una proposición lógica, ni a una frase, ni tampoco a un acto de

¹² Antes ha aclarado que “Estos sistemas de formación [de sus unidades de análisis] no deben ser tomados por unos bloques de inmovilidad, unas formas estáticas que se impusieran desde el exterior al discurso y que definieran de una vez para siempre las características y sus posibilidades. No son compulsiones que tuviesen su origen en los pensamientos de los hombres o en el juego de sus representaciones; pero tampoco son determinaciones que, formadas al nivel de las instituciones, o de las relaciones sociales o de la economía, viniesen a transcribirse por la fuerza en la superficie de los discursos. Estos sistemas [...] residen en el mismo discurso; o más bien [...] en su frontera, en ese límite en el que se definen las reglas específicas que le hacen existir como tal.” *Ibid.*, p. 122

¹³ *Ibid.*, p. 123

habla, como ya señalábamos más arriba, y, aunque puede adquirir la forma o actualizarse en cualquiera de ellos, nunca podrá ser definido a partir de estos, ni de la misma manera. Así, el enunciado no puede ser definido como una unidad atómica del discurso¹⁴ porque es, ante todo, una *función de relación* que establece vínculos peculiares entre los elementos que lo conforman¹⁵:

- a) un *referencial* (que no es exactamente un hecho, un estado de cosas, ni aun siquiera un objeto, sino un principio de diferenciación);
- b) un *sujeto* (no la conciencia parlante, no el autor de la formulación, sino una posición que puede ser ocupada, en ciertas condiciones por individuos diferentes);
- c) un *campo asociado* (que no es el contexto real de la formulación, la situación en que ha sido articulada, sino un dominio de existencia para otros enunciados);
- d) una *materialidad* (que no es únicamente la sustancia o el soporte de la articulación, sino un estatuto, unas reglas de transcripción, unas posibilidades de uso o de reutilización).¹⁶

Deleuze, para definir el enunciado de Foucault utiliza una bella imagen sartreana del sueño:

Sarte decía que [...] cada sueño, cada imagen de un sueño tenía su mundo específico. Los enunciados de Foucault son como los sueños: cada uno tiene su objeto propio o se rodea de un mundo.¹⁷

¹⁴ Vid. *Ibid.*, p. 167 y 179.

¹⁵ Vid. *Ibid.*, p. 145

¹⁶ *Ibid.*, p. 194

Los enunciados comprenden en sí mismos, como derivados de ellos, las funciones de sujeto y de objeto. De tal forma, el valor de un enunciado no radica en el sujeto “que lo ha proferido”, ni en “lo que nombra”, ya que éstos no son elementos que lo determinen desde el exterior, sino emplazamientos que ya están contenidos en él a manera de funciones. Así, un mismo enunciado puede tener varios sujetos y un mismo sujeto estar en varios enunciados:

[...] el sujeto del enunciado es una función determinada, pero no forzosamente la misma de un enunciado a otro; en la medida en que es una función vacía, que puede ser desempeñada por individuos, hasta cierto punto diferentes, cuando vienen a formular un enunciado; en la medida en que aun un único individuo puede ocupar sucesivamente en una serie de enunciados, diferentes posiciones y tomar el papel de diferentes sujetos.¹⁸

En cuanto a los “objetos”, “cosas”, “hechos” o “seres” con los que guarda relación un enunciado Foucault ha dicho que no se relacionan con él de manera correlativa, como un objeto y una proposición, o como un nombre propio y un individuo, “en una especie de tête-à-tête”, sino estableciendo relación con:

[...] un “referencial” que no está constituido por “cosas”, por “hechos”, por “realidades”, o por “seres”, sino por leyes de posibilidad, reglas de existencia para los objetos que en él se encuentran nombrados, designados o descritos, para las relaciones que en él se encuentran afirmadas [...] El referencial del enunciado forma el lugar, la condición, el campo de emergencia, la instancia de diferenciación de los individuos o de los objetos, de los estados de cosas y de las relaciones puestas en juego por el enunciado mismo.¹⁹

Así, pues, tendremos que entender que al hablar de “objetos” o de “cosas”, en sentido arqueológico, no estamos nombrando realidades dadas fuera

¹⁷ G. Deleuze, *Foucault*, p. 34

¹⁸ M. Foucault, *Arqueología del saber*, p. 156

¹⁹ *Ibid.*, p. 152

del discurso, porque, de hecho fuera del discurso sólo hay prácticas no-discursivas, es decir, aquellas prácticas que guardan una relación antagónica o de no-traducción con el discurso, pero que sin él no podrían entenderse como prácticas, aunque no son de la misma naturaleza, ya que están fuera de él. Entonces, al hablar de “objetos” o “cosas” no nos referimos a realidades fuera del discurso, sino al conjunto de reglas que dan su existencia, su agrupación y su dispersión a los elementos que entran en juego en un enunciado, por lo que los objetos del enunciado no son sólo “objetos”, sino “objetos discursivos”²⁰ propiamente.

Otro aspecto digno de destacar es lo que Foucault llama la “materialidad” del enunciado. Lo primero que hay que subrayar es que todo enunciado tiene como elementos no accesorios, sino constituyentes “una sustancia, un soporte, un lugar y una fecha”²¹, lo que conduce obligadamente a una distinción básica: un enunciado no es una enunciación, ya que ésta, aunque posee un lugar y una fecha propios, es esencialmente irrepetible; el enunciado, por el contrario, posee una materialidad repetible que lo caracteriza²². Esta materialidad repetible no debe confundirse con una materialidad sensible, Foucault no está hablando del papel de los libros, ni del sonido que se produce al hablar, sino de la materialidad institucional, es decir, del estatuto de validez o de no validez que se le confiere a un enunciado teniendo como aval la institución (política, económica, científica, religiosa, etc.) desde la que es producido. El enunciado es repetible,

²⁰ Vid. G. Deleuze, *Foucault*, p. 34

²¹ M. Foucault. *Arqueología del saber*, p. 169

²² Vid. *Ibid.*, p. 171

no porque pueda ser enunciado una y otra vez, sino porque el efecto que produce se incardina en un conjunto de enunciados a los que da y de los que recibe sentido, es, por tanto, más que repetible, latente en su efecto. Siendo así, un enunciado sería exactamente el mismo si se reprodujera sobre un cartel, sobre un cuaderno de notas o sobre un libro editado; pero si cambiara de campo enunciativo, o si sus sujetos, objetos o referenciales fueran reemplazados, entonces cambiarían sus relaciones y por lo tanto su utilidad o materialidad, y con ello, la posibilidad de ser repetido. Así, pues, cambiaría sustancialmente si, aun siendo la misma frase o proposición, es emitido por un presidente durante el informe presidencial, o atribuido a un político en una novela histórica o citado en las páginas de un diario, ya que no sólo variarían en él las personas que ocupan la función del sujeto, sino el pedestal desde el que es producido. Esta materialidad institucional a la que obedecen los enunciados los dota de la posibilidad de ser repetidos, aunque sólo bajo condiciones muy estrictas:

El régimen de materialidad al que obedecen necesariamente los enunciados es, pues, del orden de la institución más que de la localización espacio-temporal: define *posibilidades de reinscripción y de transcripción* (pero también de umbrales y de límites) más que de individualidades limitadas y perecederas.²³

En este sentido, se considera “enunciado” a las aseveraciones que están garantizadas por las prácticas sociales en su ámbito “material” o institucional que le son propias. Esta parte material da a los enunciados su estatus de validez o de no-validez en una época histórica dada porque, al circular dentro del ámbito institucional, se convierten en un objeto manipulable y útil, y “se integran en

²³ Vid. *Ibid.*, p. 173

operaciones y en estrategias donde su identidad se mantiene o se pierde.”²⁴ Por lo tanto un enunciado se genera siempre desde las esferas culturales o institucionales legitimantes que cambian en la historia: mito, religión, filosofía, ciencia, etc. Así, ya desde la arqueología se asoma el tratamiento del poder, pues los conjuntos de enunciados o formaciones discursivas se elaboran en torno a núcleos de poder²⁵ y “son verdaderas prácticas, y sus lenguajes, en lugar de un universal logos, son lenguajes mortales, capaces de promover y en ocasiones de expresar mutaciones”²⁶. En “La vida de los hombres infames”,²⁷ Foucault aclara esta relación entre el poder y el discurso:

Todas estas vidas [las de los hombres infames] que estaban destinadas a transcurrir al margen de cualquier discurso y a desaparecer sin que jamás fuesen mencionadas, han dejado trazos [...] gracias a su instantáneo trato con el poder, de forma que resulta ya imposible reconstruirlas tal y como pudieron ser en “estado libre”. Únicamente podemos llegar a ellas a través de las declaraciones, las parcialidades tácticas, las mentiras impuestas que suponen los juegos de poder y las relaciones de poder.²⁸

Así, pues, el discurso en general, y los enunciados en particular, nunca se producen como ajenos a la materialidad institucional que los caracteriza. Y aunque el análisis arqueológico dista mucho de ser un ejercicio puramente “empírico”, es en el encuentro con el poder y su materialidad, en el que la arqueología, como postura filosófica, deja de ser la compleja nervadura de cristal

²⁴ *Ibid.*, p. 177

²⁵ *Vid.* G. Deleuze, *Foucault*, p. 34

²⁶ *Ibid.*, p. 39

²⁷ M. Foucault, “La vida de los hombres infames” en M. Foucault, *La vida de los hombres infames*, (La plata, Argentina, Ed. Altamira, 1996, Edición y traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría), p. 121. Texto escrito en 1977 con el propósito de presentar un libro que nunca escribió, pero que prefiguraba ya el proyecto de reunir y presentar un conjunto de expedientes de diversos ámbitos institucionales de los siglos XVII y XVIII en Francia, que conformarían una “antología de vidas” con el sólo propósito de recrear “el propio goce, el placer, la emoción, la risa, la sorpresa...” y en el que trata entre otros temas la relación que guardan el poder, la *leyenda* (o ficción) y el discurso.

²⁸ *Ibid.*, p. 125

de un pensamiento por demás abstracto y toma cuerpo en el entramado de la historia de lo actual.

Se ve claramente que el conjunto de emplazamientos o elementos, recientemente descritos, que constituyen la función enunciativa, se delimitan y se relacionan al interior del conjunto que ellos mismos forman; sin embargo queda por explicar cuál es su condición de posibilidad como conjunto. Si Foucault ha intentado restituirle al enunciado su carácter de acontecimiento es para distanciarse del análisis lógico y gramatical del discurso, y para alejarse del conjunto de reglas que prescriben la corrección proposicional y el encadenamiento gramatical de las frases, lo cual lo obliga a llevar su análisis a un campo que es ajeno al ejercicio de la prescripción del corpus de reglas lógicas o gramaticales que dominan la construcción del discurso desde sus respectivas propuestas. Ese espacio en el que el enunciado acontece, espacio que es su condición de posibilidad, es el de la existencia del lenguaje, del ser-lenguaje, es el zócalo enunciativo:

Se trata de suspender, en el examen del lenguaje, no sólo el punto de vista del significado [...] sino el del significante, para hacer aparecer el hecho de que aquí y allá –en relación con dominios de objetos y sujetos posibles, en relación con otras formulaciones y utilizaciones posibles-, *hay lenguaje*.²⁹

Pero más aún, si ha liberado el análisis enunciativo de la propiedad de un sujeto ha sido para devolverle al enunciado su carácter de exterioridad, y situarlo al nivel del “se dice”

²⁹ M. Foucault, *Arqueología del saber*, p. 188

El análisis de los enunciados se efectúa, pues, sin referencia a un *cogito*. [...] Se sitúa este análisis, de hecho, al nivel del “se dice”, y por ello [...] no se debe entender una gran voz anónima que hablase necesariamente a través de los discursos de cada cual, sino el conjunto de las cosas dichas, las relaciones, las regularidades y las transformaciones que pueden observarse en ellos, el dominio del que ciertas figuras, del que ciertos entrecruzamientos indican el lugar de un sujeto parlante y pueden recibir el nombre de un autor.³⁰

La condición de existencia del enunciado no es el autor, ya que éste es una función o emplazamiento del mismo, ni un conjunto de objetos con los que se relacione, como tampoco lo es una experiencia originaria en la que el “mundo habla” y el lenguaje traduce lo dicho por las cosas confundiendo así el orden de lo visible con el de lo decible; la condición final del enunciado no es ninguna de sus funciones, sino la existencia del lenguaje, el ser-lenguaje, o el gran murmullo en el que los enunciados se dan como posibilidad.³¹ No obstante su condición apriorística, el ser-lenguaje es histórico porque permite la agrupación de conjuntos de enunciados que definen entre sí un espacio delimitado de comunicación propio de cada época y que, por excluir el proyecto de una historia de la continuidad (por ejemplo de una ciencia o de una formación discursiva cualesquiera determinados), abre el campo para descubrir las relaciones que se establecen entre grupos de enunciados que aparentemente no tendrían nada en

³⁰ *Ibid.*, pp. 207-208

³¹ En el discurso pronunciado el 2 de diciembre de 1970, en el momento de sustituir a Jean Hyppolite en la cátedra de historia de los sistemas de pensamiento, Foucault se ve obligado a pronunciar un discurso desde una posición incómoda, en la que él juega el papel de “autor”; pero aprovecha ese momento para denunciar lo incómodo del momento, e invocar el poder del gran murmullo que lo precede y deslindarse de la posición que le otorga el pedestal de la academia: “En el discurso que hoy debo pronunciar [...] habría preferido deslizarme subrepticamente. Más que tomar la palabra habría preferido verme envuelto por ella y transportado más allá de todo posible inicio. Me habría gustado darme cuenta de que en el momento de ponerme a hablar ya me precedía una voz sin nombre desde hacía mucho tiempo [...] No habría habido por tanto inicio; y en lugar de ser aquel de quien procede el discurso, yo sería más bien una pequeña laguna en su desarrollo, el punto de su posible desaparición” M. Foucault, *El orden del discurso*, (Barcelona, Ed. Tusquets, 2002), p. 11

común más que la fecha de nacimiento, pero que se comunican gracias a que comparten el mismo suelo, la misma positividad, el mismo *a priori histórico*.³² De tal forma que cada época tiene un modo peculiar de agrupar el lenguaje, de formar sus corpus y de establecer relaciones entre enunciados, y la arqueología, sería la labor de sacar a la luz ese zócalo enunciativo en el que el lenguaje se arremolina en su integridad.

Régimen de visibilidad

El que ve y puede ser descrito
visiblemente es el pensamiento.

R. Magritte

Deleuze ha advertido atinadamente: “Cuando se olvida la teoría de las visibilidades se mutila la concepción que Foucault tiene de la historia, pero también se mutila su pensamiento, su concepción del pensamiento.”³³ Poner de manifiesto la presencia y entender el papel que juega el elemento visual en la conformación del saber dentro del pensamiento foucaultiano es tan importante

³² “Espacio relativamente restringido ya que está lejos de tener la amplitud de una ciencia considerada en todo su devenir histórico, desde su más remoto origen hasta su punto actual de realización; pero espacio más extendido, sin embargo, que el juego de las influencias que ha podido ejercerse de un autor a otro, o que el dominio de las polémicas explícitas. Las obras diferentes, los libros dispersos, toda esa masa de textos que pertenecen a una misma formación discursiva [...] no comunican únicamente por el encadenamiento lógico de las proposiciones que aventuran, ni por la recurrencia de los temas, ni por la terquedad de una significación transmitida, olvidada, redescubierta; comunican por la forma de positividad de su discurso. O más exactamente, esta forma de positividad (y las condiciones de ejercicio de la función enunciativa) define un campo en el que pueden eventualmente desplegarse identidades formales, continuidades temáticas, traslaciones de conceptos, juegos polémicos. Así, la positividad desempeña el papel de lo que podría llamarse un *a priori histórico*.” M. Foucault. *Arqueología del saber*, p. 214-15.

³³ G. Deleuze, *Foucault*, p. 78

como entender la función que cumple el enunciado, pero más lo es captar la manera en que se articulan ambos elementos para conformar el saber que configura una época o formación histórica.

El análisis de *Las Meninas*, primer capítulo de *Las palabras y las cosas*, es un ejemplo claro de análisis de las visibilidades que tiene como primera ley distinguir la disparidad e incompatibilidad de lo enunciable con respecto de lo visible:

La relación del lenguaje con la pintura es una relación infinita. No porque la palabra sea imperfecta y, frente a lo visible, tenga un déficit que se empeñe en vano por recuperar. Son irreductibles uno a otra: por bien que se diga lo que se ha visto, lo visto no reside jamás en lo que se dice, y por bien que se quiera hacer ver, por medio de imágenes, de metáforas, de comparaciones, lo que se está diciendo, el lugar en el que ellas resplandecen no es el que despliega la vista, sino el que definen las sucesiones de la sintaxis.³⁴

Asumiendo, pues, que lo que se dice y lo que se ve son elementos que no sólo se distinguen, sino que guardan una relación de incompatibilidad (y que si se superponen, sólo es gracias a un artificio en el que el nombre tiene como extensión el índice de la mano que señala cuando nombra), vamos a explorar la originalidad del pensamiento foucaultiano en el campo de las visibilidades.

Foucault ha logrado, gracias al análisis de la obra de Velásquez, ilustrar los elementos que ha expuesto en el “Prefacio” de *Las palabras y las cosas*. Ha concentrado su atención en un primer elemento: el reverso de un cuadro que, haciendo las veces de una caja virtual, es el símbolo primero de lo que llama en la introducción: “experiencia del orden, en su ser macizo y primero”³⁵. Es el

³⁴ M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, (México, DF, Ed. S. XXI, 2001), p. 19

³⁵ *Ibid.*, p. 6

primer entramado o plano de una realidad que se descompone en relaciones especulares, que se corresponden haciéndose más profundas e infinitas. Un segundo elemento es lo que ha llamado en “Nietzsche, la genealogía, la Historia”:

La escena en la que se distribuyen los unos frente a los otros [...] es el espacio que los reparte y se abre entre ellos [...] pero una vez más hay que tener cuidado de no imaginarlo como un campo cerrado en el que se desarrollaría una lucha.”³⁶

Por eso es especular, porque las relaciones que guarda son infinitas y siempre abiertas, como un par de espejos que se enfrentan y que al reflejarse *ad infinitum* crean “un no lugar, una pura distancia.”³⁷ Esta distancia es uno de los puntos medulares del análisis, porque es en su interior que ocurren las múltiples relaciones que los elementos guardan unos con respecto de otros. No es sólo un cara a cara (segundo plano, más profundo pero no final) entre objeto y sujeto (noción que es puesta en cuestión a lo largo del capítulo), sino la condición de posibilidad de la combinatoria de los elementos en juego.

Así, pues, en un primer acercamiento ha establecido Foucault una relación entre los espacios básicos de la representación, “del cuadro de un cuadro”: 1) el espacio virtual creado por el reverso de un cuadro, 2) la mirada del pintor que tiende 3) una continuación del cuadro que hace del observador entrar en éste, y que logra intercambiar los papeles volviendo al sujeto parte del objeto; como contrapeso de la caja virtual que es el reverso del cuadro representado está 4) la luz que arroja una ventana en el extremo derecho de la pintura:

³⁶ M. Foucault, “Nietzsche, La genealogía, La Historia”, en *Microfísica del poder*, p. 16

³⁷ *loc. cit.*

espacio que congrega no sólo la escena representada en el primer plano, sino que alcanza a agrupar los otros dos puntos cardinales: el espejo del fondo y los modelos virtuales (no los espectadores) reflejados en él. Este espejo ha de tener varias funciones, pero la más fuerte es la de hacer del espacio algo ambiguo porque logra representar en un mismo plano lo que existe en dos: el frente y el fondo: es la condición de posibilidad de los objetos que se dan a ella en el “ritual” de la representación, es el “ser luz”, el “*hay luz*”.

Foucault ha encontrado en la disposición de los elementos el despliegue del ciclo de la representación³⁸, que según él, es la manera propia de aprehender o de conocer del Renacimiento: 1) los aspectos materiales representados por “la mirada, la paleta y el pincel, la tela limpia de señales”, 2) la representación acabada compuesta por los elementos del segundo plano del cuadro y finalmente 3) la nulificación de la representación, aludida, señalada tangencialmente por los cuadros que sólo indican su presencia, no su contenido.

Finalmente cabría preguntarse: ¿quién o quiénes son los protagonistas de *Las Meninas*? Foucault ofrece una interesante respuesta: En un sentido literal, podríamos pensar que los protagonistas son los personajes que aparecen en el primer plano del cuadro: La Infanta y la doncella que aparece arrodillada junto a ella; una mirada más cautelosa que nos hiciera advertir el plano del fondo haría aparecer ante nuestros ojos un espejo y en éste el reflejo del Rey y su esposa, acomodados en el sitio de los modelos virtuales; pero una observación

³⁸ “Se llama representación a la relación del concepto y su objeto, bajo el doble aspecto de su efectucción en la memoria y en la conciencia de sí” G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, (Madrid, Ed. Júcar Universidad, 1988), p. 53

penetrante nos arrojaría inmediatamente al punto en que convergen las miradas de los personajes representados ¿hacia dónde dirige su mirada La Infanta? no hacia los Reyes, porque estos miran, por detrás de ella, en la misma dirección, sino hacia el espacio que ocupa el espectador, que por un hechizo especular ha venido a ocupar el centro de atención del objeto al que contempla. Sin embargo, el espejo nos ofrece también la otra cara de la moneda: al pintor le ha devuelto su modelo, al rey la posibilidad de contemplar el reflejo de su retrato y al espectador el centro real de la escena: él mismo. Los tres puntos convergen o son uno mismo: dentro o fuera de la representación, el creador, el espectador y los modelos ocupan un espacio y una luz, éstos son los verdaderos protagonistas.

Si la función del enunciado es original porque abre un campo nuevo, no menos lo es la función de lo visible. Lo mismo que el enunciado, la visibilidad no es la visión de un sujeto, ni la de un objeto que sea dado a la luz. Así como la condición del enunciado es el ser-lenguaje, así la condición de la visibilidad es el ser-luz, ambos apriorísticos y ambos históricos.

Uno hace visibles o perceptibles las visibilidades, de la misma manera que el otro hacía los enunciados enunciables, decibles o legibles. Por eso las visibilidades no son ni los actos de un sujeto que ve, ni los datos de un sentido visual.³⁹

En *Las meninas*, no es la mirada de Velásquez como pintor, ni como personaje, ni el reflejo de los reyes, ni cualquiera de los elementos que en el cuadro figuran lo que nos abre a la posibilidad de la contemplación de ese

³⁹ G. Deleuze, *Foucault*, p. 86

universo intercambiable, sino el circuito luminoso que recorre y oculta, que abre y que cierra las cosas y las relaciones que estas guardan.

Vigilar y castigar describe la arquitectura de la prisión, el Panóptico, como una forma luminosa que baña las células periféricas y deja la torre central opaca, distribuyendo a los presos, que son vistos sin que vean, y al observador cualquiera, que lo ve todo sin ser visto⁴⁰.

Si la prisión es una máquina de poder, lo es, en gran parte, porque es un régimen de visibilidad en el que la luz es el elemento que organiza lo que se ve y lo que oculta.

El saber

Hablar y hacer ver es un mismo movimiento, prodigioso entrecruzamiento

M. Foucault.

El saber de una formación histórica está conformado principalmente por los dos elementos descritos anteriormente: los campos de enunciación o “prácticas discursivas” y los campos de visibilidad o “prácticas no discursivas”. Podemos entender la arqueología como el estudio de ambos elementos y la relación que ambos guardan en la conformación de uno solo: el saber.

En la *Arqueología del saber*, Foucault dice:

Un saber es aquello de lo que se puede hablar en una práctica discursiva que así se encuentra especificada: el dominio constituido por los diferentes *objetos* que adquirirán o no un estatuto científico [...], el

⁴⁰ *loc. cit.*

espacio en que el *sujeto* puede tomar posición para hablar de los objetos de que trata en su discurso [...], el campo de coordinación (*sic.*) y de subordinación de los enunciados en que los *conceptos* aparecen, se definen, se aplican y se transforman [...] en fin, un saber se define por posibilidades de utilización y de apropiación ofrecidas por el discurso⁴¹

La tarea de entender la conformación y, sobre todo, la forma en que se articulan ambos elementos no es sencilla, en gran parte porque no ha sido concebida y desarrollada a la manera de un sistema categorial preciso y definitivo desde su comienzo. A lo largo de cada una de sus obras Foucault va explorando y ajustando las posibilidades de su “método”. Así, mientras que en *El nacimiento de la clínica* (cuyo subtítulo es “Una arqueología de la mirada médica”) la mirada llevaba la voz cantante, en *Las palabras y las cosas*, su papel ha sido limitado, y, finalmente, en *Arqueología del Saber*, sólo se le define de manera negativa como “práctica no discursiva”, es decir, haciéndola dependiente del discurso como elemento preponderante. Parece, pues, que el papel de la mirada quedaría, al final del periodo arqueológico, reducido a ser la contraparte o la fuerza reactiva⁴², en términos de Deleuze, que se ofrece pasiva y reductible al enunciado. La cuestión no es, pues, sencilla de dilucidar y no es el objetivo principal de este trabajo hacer una evaluación exhaustiva de la misma, cuanto menos agotar dicha cuestión; nuestro objetivo se reduce a dejar en claro, para evitar posteriores confusiones conceptuales, que la arqueología no es sólo análisis de discurso, sino, y sobre todo, una toma de posición filosófica que asume el poder que va implícito en el discurso, y que, en consecuencia, ha de

⁴¹ M. Foucault. *Arqueología del saber*, pp. 306-7

⁴² Vid. G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, (Barcelona, Ed. Anagrama, 2002), p. 61 ss.

poner un acento fuerte en el estudio de las condiciones “materiales” o “institucionales” que le son inherentes.

Aunque el análisis de un estrato histórico se pueda realizar desde múltiples puntos de vista, es de particular importancia para esta tesis, tomar como punto de partida la conformación del *saber* de una época, y abordar el discurso de Sigüenza desde ese punto de vista.

Comprender que el *saber* de un estrato histórico está conformado por *visibilidades y enunciaciones* (que no son elementos privativos que se refieren exclusivamente al estado de progreso que ha alcanzado el conocimiento científico en una época determinada, es decir, la ciencia no es el *saber*, sino sólo uno de los umbrales que lo conforman junto con muchos otros, a saber: el umbral estético, religioso, político, etc.) y explorar la relación que ambos elementos guardan nos permite entrar en una nueva concepción de la verdad:

Lo verdadero no se define por una conformidad o una forma común, ni por una correspondencia entre las dos formas [de lo visible y lo enunciable]. Existe disyunción entre hablar y ver, entre lo visible y lo enunciable: *lo que se ve nunca aparece en lo que se dice*, y a la inversa⁴³.

Y esto por dos razones:

El enunciado [como ya señalamos arriba] tiene su propio objeto correlativo y no es una proposición que designaría un estado de cosas o un objeto visible [...]: pero lo visible tampoco es un sentido mudo, un significado en potencia que se actualizaría en el lenguaje. El archivo es disyuntivo.⁴⁴

¿Qué relación guardan, entonces, las palabras, entendidas como el conjunto de “enunciados-acontecimiento” que conforman parte del saber de una

⁴³ G. Deleuze, *Foucault*, p. 93

⁴⁴ *loc. cit.*

época, con las cosas, entendidas como el conjunto de “prácticas no discursivas” o “campos de visibilidad” que se complementan y dan al saber su doble cara? Foucault denomina “visible” y “enunciable” a los elementos que conforman el “archivo audiovisual” o “a priori histórico”:

En lugar de ver alinearse, sobre el gran libro mítico de la historia, palabras que traducen en caracteres visibles pensamientos constituidos antes y en otra parte, se tiene, en el espesor de las prácticas discursivas, sistemas que instauran los enunciados como acontecimientos (con sus condiciones y su dominio de aparición) y cosas (comportando su posibilidad y su campo de utilización). Son todos estos sistemas de enunciados (acontecimientos por una parte, y cosas por otra) los que propongo llamar *archivo*.⁴⁵

Existe interacción entre lo que se enuncia y lo que se ve, sin embargo esa interacción no es isomorfa. Si atendemos al origen del hospital general, tal y como lo plantea Foucault en *Historia de la locura*, hay una clara disyuntiva entre lo que se ve y lo que se dice, ya que el hospital, como régimen de visibilidad, tiene su origen en la policía y no en la medicina, y ésta produce sus conceptos desde ámbitos teóricos que no pertenecían propiamente a la observación de la locura, sino desde fuera del hospital. De la misma manera, la prisión no procede precisa y únicamente de un orden jurídico, sino de un horizonte más amplio, el “disciplinario”, mientras que el derecho penal produce sus enunciados de delincuencia (al igual que la medicina lo hacía con la locura) desde horizontes ajenos a la prisión. Existe también un proceso histórico que facilita diferentes modos de visibilidad y de enunciación según el devenir histórico; ambos elementos se enlazan como dos contrincantes en una lucha, como dos

⁴⁵ M. Foucault. *Arqueología del saber*, pp. 218-19

elementos que no se dejan determinar uno por otro, que mantienen su independencia y forman así una no-relación que es, en su disyunción, el saber de un época. Es debido al concepto de verdad, que le permite relacionar dos aspectos que se resisten a sintetizarse, que Foucault ha pensado la verdad como una no-relación poética o productiva. Para Foucault la verdad no es una idea, sino un proceso en el que los elementos que conforman el saber de una época entran en una relación problemática en el terreno de las “prácticas”, prácticas de ver y prácticas de decir, las cuales constituyen el proceso de formación de lo verdadero:

Problematización no quiere decir representación de un objeto pre-existente, ni tampoco creación por medio del discurso de un objeto que no existe. Es el conjunto de las prácticas discursivas y no discursivas lo que hace entrar a algo en el juego de lo verdadero y de lo falso y lo constituye como objeto de pensamiento (ya sea bajo la forma de reflexión moral, del conocimiento científico, de análisis político, etc.)⁴⁶

Así, entre lo visible y su condición, circulan enunciados, de la misma manera que entre los enunciados y el ser-lenguaje circulan visibilidades, y el límite que separa a unos de otros no es más que su espacio común. Analizar ese proceso es la tarea propia de la arqueología. El arqueólogo busca aquello que posibilitó que determinados objetos o sujetos se hayan constituido en lo que son, busca las prácticas que les otorgan significado, indaga la relación con otros objetos o sujetos, intenta develar cómo se yuxtaponen entre ellos en un espacio inmanente (no trascendente), es decir, cómo se convierten en problemas para

⁴⁶ M. Foucault, “El interés por la verdad,” en *Saber y verdad*, p. 229-230

un pensamiento.⁴⁷ Investiga la enorme masa invisible que sostiene al iceberg apenas perceptible. En resumen, el análisis arqueológico hace surgir las condiciones de existencia de los sujetos, los conceptos, las técnicas, los valores y las cosas mismas. Tendremos pues que entender que, arqueológicamente, la relación entre palabras y cosas es móvil, y el sentido de plantear la relación entre palabras y cosas como una relación abierta que cambia en el tiempo, es lo que ha posibilitado a la arqueología entender las discontinuidades en el saber de cada época con respecto de otras.

En este sentido, la utilidad que nos proporciona la arqueología foucaultiana en el estudio del pensamiento es múltiple: el carácter de acontecimiento del enunciado y la apertura de un campo de enunciación y de visibilidad que se desembaraza de una noción epistemológica de la verdad, redundando en la apertura de un enfoque que posibilita la elaboración de una historia filosófica en sus propios términos. Es gracias a la arqueología y a la analítica de los enunciados, como acontecimientos que se dan a sí mismos las reglas de su dispersión en un contexto determinado, que podemos elaborar interpretaciones de los mismos desde sus propias condiciones de enunciación, las cuales no requieren de un *horizonte* de autoridad externo que las avale como verdaderas.⁴⁸ En *Nietzsche, Freud y Marx*⁴⁹, Foucault sostiene que estos tres

⁴⁷ “Hay una historia del pensamiento porque existe una historia de los problemas específicos que el pensamiento debió enfrentar. ¿Qué es aquello que, en las experiencias de la criminalidad, de la enfermedad, de la locura o de la sexualidad, se daba de manera tan problemática que tales experiencias llegaban a ser algo que podía y debía ser pensado?” John, Rachjman, “Foucault: la ética y la obra”, en E. Balbier, *et al*, *Michel Foucault, filósofo*. (Barcelona, Ed. Gedisa, 1999) p. 214

⁴⁸ “La filosofía de Foucault versa sobre lo que se puede pensar y sobre lo que se puede cambiar en lo que uno piensa. El nexo entre lo posible y lo pensable se remonta a Kant. Foucault quiso introducir el

autores nos han heredado la interpretación autorreflexiva como un proceso infinito que sólo puede elaborarse sobre signos, y que el carácter de infinitud de este ejercicio le viene dado gracias al vacío ontológico que hay detrás de la interpretación: la interpretación es infinita simplemente porque no *hay nada* que interpretar. De tal forma, el sentido no es referido como la actividad renovadora o revivificante de un cúmulo de signos primarios que imponen, pero que al mismo tiempo ocultan su ley. No es por esos supuestos signos originarios que somos intérpretes, sino porque hay interpretaciones y por la violencia que comporta la irrupción de una nueva interpretación, en este mar de significados, de una subversión de los signos. La arqueología foucaultiana, como analítica interpretativa, no parte de un orden originario de sentido. Es precisamente contra esto que Foucault levanta todo un aparato crítico de interpretación que asume el efecto de superficie que está implícito en cada acto interpretativo:

[...] analizar una formación discursiva es, pues, tratar un conjunto de actuaciones verbales al nivel de los enunciados y de la forma de positividad que los caracteriza; o más brevemente, es definir el tipo de positividad de un discurso. Si, sustituyendo por el análisis de la rareza la búsqueda de las totalidades, por la descripción de las relaciones de exterioridad el tema del fundamento trascendental, por el análisis de las acumulaciones la búsqueda del origen, se es positivista, yo soy un positivista afortunado. [...] Y, con ello, no me arrepiento de haber empleado [...] el término de positividad para designar de lejos la madeja que trataba de desenredar.⁵⁰

acontecimiento o suceso en la filosofía crítica y arriesgar una historia crítica del pensamiento. Pues si la experiencia es posible por las categorías y las categorías cambian, luego las posibilidades cambiarán igualmente.

”La tarea de la crítica se convierte, pues, en la tarea de insertar los acontecimientos en los que se da como evidencia, esos acontecimientos que hacen concebibles las cosas. [...] Foucault quería hacer una historia, no de lo que es verdadero o falso, sino de lo que puede serlo; no de lo que hay que hacer, sino de lo que se puede hacer; no de las maneras de vivir, sino de las posibilidades de vida.” *Ibid.*, pp. 215-16

⁴⁹ M. Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*, Barcelona, Anagrama, 1970.

⁵⁰ M. Foucault, *La Arqueología del saber*, p. 212-13

¿Debemos aquí leer en la cita anterior referencias a la “tradición” gadameriana como un concepto acumulativo? Me parece que la posición gadameriana, aunque no apela a la recuperación de un sentido originario, sino a la *fusión de horizontes*, conserva en la noción de *tradición*, (entendida como totalidad abierta) una posición moderada frente a la que Foucault es radical: Gadamer no ha podido dar la espalda a su tradición fenomenológica y asume en el encuentro con ésta, el sueño de reencontrarse con el pasado acumulado en su voz. Foucault es, así, contrario a una hermenéutica que cree en la existencia absoluta del significado y de los signos sin tomar en cuenta la violencia que implica la aparición de estos. Reformula pues, la tendencia ontologizante de la interpretación y recupera para la interpretación la noción de texto como algo materialmente producido por el deseo y la voluntad, no de un sujeto, sino de prácticas discursivas y no discursivas.

De tal forma, la arqueología nos abre la posibilidad de volver la mirada hacia nuestro pasado sin que esto signifique un compromiso con la “tradición”. Esta mirada, aunque retrospectiva, es esencialmente, contemporánea y se aleja sustancialmente de una historia de las ideas o del pensamiento por las razones arriba mencionadas, y en su lugar intenta liberar todo un dominio de enunciados de la sujeción antropológica y, sobre todo, historicista y teleológica, que ha pesado sobre nuestro pasado cultural.

En resumen, trata de hacer de la filosofía un ejercicio que se aventura a pensar desde el desconocimiento, desde la intempestividad, y que reconoce en la *filia*, como actitud filosófica, el acaecimiento obligado de lo Mismo: la

representación⁵¹. Otra consecuencia que hemos de tomar como favorable, y que no será contada entre las menores, es aquella relativa al complejo que ha ensombrecido el estudio de la filosofía americana, por lo menos en México. La actitud teórica de Michel Foucault ofrece una perspectiva que reduce a un falso problema una pregunta que ha ocupado el pensamiento de algunos de los más importantes filósofos de nuestro país (Sigüenza entre los primeros) y de la historia de nuestro pensamiento: ¿hay filosofía en México? Creo, y espero poder demostrarlo en las páginas que siguen, que la actitud teórica foucaultiana re(di)suelve esa cuestión al mostrar la discontinuidad del discurso y al arrebatarse al sujeto la primicia de su producción. El enunciado-acontecimiento foucaultiano, aunque reclama una *procedencia* y una *emergencia*, dista mucho de ser una categoría de propiedad, en términos estrictos, porque no pertenece a nadie. Esto hace posible echar luz y disipar la sombra que siempre ha proyectado sobre nuestro pasado filosófico la cuestión de la “originalidad”; sin hacer mención, siquiera, de la “circunstancia” que ha implicado para muchos su “ser latinoamericano”:

Las filosofías realizadas, las emanadas de una cierta circunstancia, de los problemas de una cierta realidad, pueden de alguna forma servir a la solución de los problemas de otra realidad, dar luces sobre la misma, aunque las soluciones que ofrezcan no sean necesariamente las mismas⁵².

⁵¹ “Y es que la filosofía, como la amistad, ignora las zonas oscuras donde se elaboran las fuerzas efectivas que actúan sobre el pensamiento, las determinaciones que nos *fuerzan* a pensar. Nunca ha sido suficiente una buena voluntad, o un método elaborado, para aprender a pensar; no basta con un amigo para aproximarse a lo verdadero. Los espíritus no se comunican entre sí, sino lo convencional, el espíritu no engendra sino lo posible. A las verdades de la filosofía, les falta la necesidad, el sello de la necesidad. De hecho, la verdad no se entrega, sino que se delata; no se comunica, sino que se interpreta; no es querida, sino involuntaria.” G. Deleuze, *Proust y los signos*, citado por M. Morey, en “Introducción” a G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, p. 18

⁵² L. Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más* (México DF, S XXI, 1980), p. 37 ss.

Lo que Zea nunca vio, y no tuvo porque haberlo visto, es que una teoría no es en primera instancia una fábrica de soluciones prácticas, sino de teorías. Para Zea el filósofo es todavía el traductor, (por eso para él el espacio peculiar y original de “nuestra filosofía” siempre será la filosofía política) el ingeniero que se sitúa como un tercero -“más allá o más acá”, entre su pensamiento y su actuar- y que construye un puente rectilíneo en el que el sentido último del quehacer filosófico consiste en hacer de una teoría una praxis, de un discurso un poder. Para mí la filosofía, al ser teoría-praxis-poética, al hacer funcionar el quehacer filosófico asumiendo que la teoría y el quehacer político no son cosas aparte del discurso, y que el poder siempre es en ellos objeto e instrumento, (piénsese sobre todo en el poder de la verdad), se libera, entre otras cosas, del complejo que siente aquel que nunca ha acuñado un concepto o un sistema-puente en el que los ecos de “la otra filosofía” no resuenen como respuesta a los problemas de su realidad concreta.

De lo Mismo a lo Otro: de la semejanza a la representación.

La historia de la locura sería la historia de lo Otro –de lo que, para una cultura, es a la vez interior y extraño y debe, por ello, excluirse (para conjurar un peligro interior), pero encerrándolo (para reducir la alteridad); la historia del orden de las cosas sería la historia de lo Mismo –de aquello que, para una cultura, es a la vez disperso y aparente y debe, por ello, distinguirse mediante señales y recogerse en las identidades.

M. Foucault

Foucault describe, en *Las palabras y las cosas*, la *episteme*, o *a priori histórico*, que ha organizado el saber desde el Renacimiento europeo hasta el siglo XIX. En la episteme occidental, afirma Foucault, se han presentado dos rupturas que han traído como consecuencia el cambio profundo en nuestra percepción de las cosas, en la repartición de lo que aparece ante nosotros como homogéneo o distinto, y en la posibilidad misma de esa aparición. Esas dos discontinuidades en la episteme occidental delimitan tres modos de organización del saber: la semejanza, la representación y la era del hombre, a los que corresponden, en orden cronológico: El Renacimiento, La Época Clásica y La Modernidad, respectivamente.

[...] esta investigación arqueológica muestra dos grandes discontinuidades en la episteme de la cultura occidental: aquella con la que se inaugura la época clásica (hacia mediados del siglo XVII) y aquella que a principios del XIX, señala el umbral de nuestra modernidad.⁵³

⁵³ Vid. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 7

Antes del Renacimiento, nos dice Foucault, la forma de organización y construcción del saber era la *semejanza*, fue ella la que “organizó el juego de los símbolos, permitió el conocimiento de las cosas visibles e invisibles, dirigió el arte de representarlas.”⁵⁴ Las figuras o formas en que se manifestó la semejanza son múltiples, pero Foucault presta atención a cinco de ellas: la *convenientia* o conveniencia, la *emulatio* o emulación, la analogía, la *sympathëia* o simpatía, y la *signatura* o firma. Foucault presenta en orden de complejidad comprensivo y progresivo estas cinco formas de la semejanza que configuran y ordenan la multiplicidad de lo que aparece antes y durante el siglo XVI: a) la conveniencia es una semejanza ligada al espacio en la forma del “cerca y más cerca”, b) la emulación es una semejanza que está fuera de la consideración espacial y juega, “inmóvil, en la distancia”, c) la analogía es una superposición de las dos anteriores, en ella se dan cita las semejanzas que van más allá del lugar y las que hablan de juntura, de ajustes, de liga; por lo que su poder de asimilar no se detiene en las cosas visibles y macizas, y “se extiende hasta las semejanzas más sutiles de las relaciones”, d) la simpatía no se contenta con ser sólo una de las formas de lo semejante, sino que, “gracias a su peligroso poder de *asimilar*, de hacer las cosas idénticas unas a otras” puede hacerlas desaparecer en su individualidad. Esta forma es el ejemplo más claro y poderoso del supuesto ontológico que animaba la manera de conocer propia al final del Renacimiento, para éste, todo se toca, todo es lo *Mismo*. Para preservar la individualidad de lo que aparece, la simpatía es compensada por su forma gemela la antipatía, que

⁵⁴ *Ibid.*, p. 26

mantiene las cosas en su aislamiento e impide la asimilación completa de lo que sólo es semejante; finalmente, e) la signatura es la marca de visible de las semejanzas que bullen silenciosa e invisiblemente en el conjunto de la realidad: “No hay semejanza sin signatura. El mundo de lo similar sólo puede ser un mundo marcado.”⁵⁵

En lo siguiente, Foucault mostrará cómo para el siglo XVI, en correspondencia con esta configuración del saber, el significado del lenguaje es peculiar y distinto de lo que fue para las épocas siguientes. Durante dicho periodo, el lenguaje no cumplía una función significativa, sino analógica.⁵⁶ Para el siglo XVI, afirma Foucault:

[...] el lenguaje no es un sistema arbitrario; está depositado en el mundo y forma, a la vez, parte de él, porque las cosas mismas ocultan y manifiestan su enigma como un lenguaje y porque las palabras se proponen a los hombres como cosas que hay que descifrar.⁵⁷

Gracias a esta superioridad de lo escrito se:

[...] explica la presencia gemela de dos formas indisociables en el saber del siglo XVI, a pesar de su oposición aparente. Se trata, desde luego, de la no distinción entre *lo que se ve* y *lo que se lee*, entre lo observado y lo relatado, en consecuencia, de la constitución de una capa única y lisa en la que la mirada y el lenguaje se entrecruzan al infinito; y se trata también, a la inversa, de la disociación inmediata de todo lenguaje que desdobra, sin tener jamás un término asignable, la repetición del comentario.⁵⁸

Entre el Renacimiento y la Época clásica, se yergue Don Quijote: “Héroe de lo mismo”. Don Quijote es emblema de un mundo donde ya el lenguaje no se cuenta entre las cosas, los signos (legibles) no se asemejan ya a los seres

⁵⁵ Vid. *Ibid.*, p. 26 ss

⁵⁶ *Ibid.*, p. 45

⁵⁷ *Ibid.*, p. 42-3

⁵⁸ *Ibid.*, p. 47

(visibles). Él que era producto del discurso escrito, muere cuando la “representación” (modo de conocer moderno) le gana a las “semejanzas” (modo de conocer medieval).

Foucault ve en *Las meninas* (1656) de Velásquez la coreografía o el “ciclo de la representación”, manera privilegiada de acceder a la verdad en el comienzo de la época clásica. En ella, lo importante es la representación en los dos sentidos que señalan “Las meninas”, como representación de la realidad (lo que ocurría en el salón representado), y como duplicación de la representación (la representación del reflejo de lo real, en el espejo). De hecho, lo que aparece en *Las Meninas*, no es la representación de una escena, sino la representación de la pura representación.⁵⁹ Para que esto sea posible se ha de asumir que existe un orden universal del ser, que puede ser representado mediante el lenguaje y que la tarea del hombre es aclarar, por medio del lenguaje, lo que ha sido ordenado previamente por Dios en la Creación. Posteriormente, ya en pleno siglo XIX, “desaparece la teoría de la representación como fundamento general de todos los órdenes posibles; se desvanece el lenguaje en cuanto tabla espontánea y cuadrícula primera de las cosas, como enlace indispensable entre el lenguaje y los seres.”⁶⁰ El conocimiento dejó, pues, de movilizarse por lo que muestran los fenómenos y produjo un giro de 180 grados. Se comenzó a construir una concepción de lo real consistente en imaginar que los fenómenos no es lo que aparece.

⁵⁹ *Vid. Ibid.*, p. 25

⁶⁰ *Ibid.*, p. 8

II Genealogía

Cuerpo y filosofía

No hay sino un animal particular, convocado por las circunstancias a *devenir* sujeto. O, más bien, a entrar en la composición de un sujeto. Lo que quiere decir que todo lo que es –*su cuerpo, sus capacidades*– se encuentra, en un momento dado, requerido para que una verdad se abra paso. Entonces el animal humano es llamado a ser el Inmortal que no era.

A. Badiou

Asomarse a la historia del cuerpo desde la filosofía significa emprender una aventura peligrosa y oscura, implica aguzar la mirada y contener el aliento necesario para hacer nuestro aquello que en su proximidad se difumina. Tal vez nada tan vivido como el cuerpo y a su vez tan poco pensado:

Ya he demostrado que no se sabe lo que puede el cuerpo o lo que se puede deducir de la única consideración de su naturaleza, y que por experiencia se comprueba que de las leyes de la naturaleza proceden un gran número de cosas que jamás se habría creído que se pudiesen producir, sino bajo la dirección del espíritu.¹

Así mismo, sería preciso detenerse a pensar en aquello que nos mueve a esta búsqueda vertiginosa de algo que permaneció silencioso durante tanto tiempo para la filosofía, ¿qué hay detrás del conjunto de ilustres miradas que pasaron durante siglos, rozando solamente con gran disimulo, las superficies que para nosotros resultan más evidentes de nosotros mismos? Y digo disimulo porque es imposible ignorar completamente aquello que nos pesa tanto, y que por lo mismo

¹ B. Spinoza, *Ética* (México DF, FCE, 1996), III, 2sc.

sólo ha sido posible difuminarlo antes que desaparecerlo. Una revisión rápida a algunas de las figuras ilustres de nuestra tradición filosófica nos dejará claro que el cuerpo ha sido siempre el invitado incómodo del banquete, y que el cambio que se juega entre Platón y Aristóteles, por ejemplo, en el que el cuerpo pasa de ser la “cárcel del alma” a ser la “sustancia primera” no deja de operar teniendo como telón de fondo la dupla metafísica materia/forma, en la que lo material, replegado sobre sí mismo y anhelando ser informado, existiría como indiferenciado. Rafael Sancio da clara cuenta de esta torsión en su cuadro *La Escuela de Atenas* al mostrar a Aristóteles, frente a su maestro Platón, apuntando hacia abajo y no hacia sí mismo. No obstante, la historia del cuerpo cambió a partir de Nietzsche, quien ha historizado el cuerpo negándole el papel de ser un mero pretexto para cualquier metafísica, y volviéndolo el soporte de la historia.

Esta condición de incógnito, de camuflaje, dota al cuerpo, en primera instancia, de una virtualidad que lo hace escurridizo al pensamiento y que nos arroja a la aventura de pensarnos. Quiero pensar que el cuerpo ya no es más sólo el pretexto para cualquier metafísica, y creo que el terreno en el que esa búsqueda encuentra respuesta es necesariamente aquél en el que el cuerpo se ha jugado de manera definitiva en su persistencia, precisamente aquel en el que se ha tratado de suprimirle con más urgencia: la ascética. Para poder hablar del cuerpo, habría, pues, que voltear la mirada hacia el lugar menos asequible para nosotros: nosotros mismos. La idea nietzscheana de que nosotros, los que conocemos, somos desconocidos para nosotros y de que para conocernos

tenemos que confundirnos con otros y, de alguna manera, dejar de ser nosotros mismos, ha tenido una gran resonancia actualmente². Tal parece, nos dice Badiou, que la única vía posible de fundamentación de una ética que renuncie a las figuras universales que fueron producto del discurso moderno: el sujeto-sustancia o el sujeto trascendental (y con ello a los, así llamados, “derechos humanos”), o por otra parte, a la teología renovada que se esconde en el Absolutamente-Otro inaugurada en el siglo pasado por Lévinas, tendría que pasar por ese momento en que la subjetividad es vista más que como una esencia que preexiste a la verdad de una situación, como el derrumbe permanente del animal que aspira a ser un sujeto producto de una situación dada, y que, por lo tanto, el sujeto, al no preexistir a ese proceso, en el que la verdad, *una* verdad, que se conforma como una “fidelidad” del sujeto a los acontecimientos que han encontrado correspondencia mutua, es inducido por la situación y no al contrario: “En el fondo, una verdad es el trazo material, en la situación, de la suplementación acontecimienta” y el sujeto es, pues, el sostén de ese proceso de verdad, por lo que se puede afirmar que “la situación *induce* un sujeto”³. No hay, pues, posibilidad de una ética en general, sino de una ética de “situaciones” y esto implica que toda situación es un “múltiple”, es decir, un compuesto de elementos múltiples a su vez, lo que nos llevaría a pensar que,

² Sobre todo entre algunos franceses de mitades del siglo pasado tales como Foucault, Deleuze y Badiou.

³ Alain Badiou, *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal.*, (México, DF, Herder, 2004), p. 72-3.

cualquier animal “de la especie *Homo sapiens*” es una multiplicidad ordinaria⁴.

De tal manera, concluye Badiou:

La alteridad infinita es siempre *lo que hay*. Cualquier experiencia es despliegue al infinito de diferencias infinitas. Aún la pretendida experiencia reflexiva de mí mismo no es en absoluto la intuición de una unidad, sino el laberinto de diferenciaciones, y Rimbaud no se equivocaba ciertamente al declarar: “Yo es otro”. Hay tanta diferencia entre, digamos, un campesino chino y un joven ejecutivo noruego, como entre yo mismo y cualquier otro, incluido yo mismo. Tanta, pero también *ni más ni menos*.⁵

Partir de las ideas anteriores obliga, en primera instancia, a eliminar la creencia en *una* antropología filosófica y por lo tanto en *una* Ética, lo que nos abre las puertas a un estudio de la corporalidad, no en términos del interior y el exterior del sujeto psicológico abstracto producto de la lógica de las pasiones o del sujeto trascendente como estructura de conocimiento, o del sujeto como *res cogitans*, sino de lo que representa la experiencia colectiva o “situacional” del cuerpo como la vivencia de las cosas y de las palabras que lo forman y lo dilapidan, de las fuerzas que lo atraviesan y, en última instancia, como el palimpsesto de las marcas que deja en él el devenir de esas fuerzas y de esos apilamientos y derrumbes. Pero dicho análisis no considerará la corporalidad sólo como el lugar de la marca de un acontecimiento, sino también como una fuerza más que entra en el cruce de las fuerzas que lo invaden y que lo conforman. Asumiendo esto, cualquier hermenéutica del cuerpo tendría que mostrarlo como impregnado de

⁴ Anteriormente ha afirmado que “No hay ningún Dios. [...] Lo múltiple “sin Uno” –dado que todo múltiple no es nunca a su vez sino un múltiple de múltiples- es la ley del ser. El único límite es el vacío. El infinito, como ya lo sabía Pascal es la banalidad de toda situación y no el predicado de una trascendencia. Pues el infinito [...] no es, en efecto, sino la forma más general de ser-múltiple. En realidad toda situación en tanto que es, es un múltiple compuesto de una infinidad de elementos, cada uno de los cuales es a su vez un múltiple.” *Ibid.*, p. 52

⁵ *Loc. cit.*

historia, aunque su determinación y estudio nunca podrán darse al que conoce, de manera definitiva, porque el cuerpo es un volumen que, en la búsqueda de su identidad, constantemente se derrumba y se recompone, lo que, a su vez, implica que no hay nada de “natural” en el cuerpo, porque éste es producto de una situación que lo desborda:

El sujeto inducido por la fidelidad a un encuentro amoroso, el sujeto del amor, *no* es el sujeto “amante” descrito por los moralistas clásicos. Porque tal sujeto psicológico se deriva de la naturaleza humana, de la lógica de las pasiones. [...]. Los amantes entran como tales en la composición de *un* sujeto de amor, que los *excede* a uno y a otro.⁶

Lo que hace, pues, que “alguien” entre en la composición de un sujeto-cuerpo o, si se quiere, de un “sujeto de corporalidad”, es no sólo poseer un cuerpo sino hacer de él el sostén de un acontecimiento; encontrarse en la situación que induzca o propicie que el cuerpo, antes que ser lo “dado” o lo “natural”, sea el sostén de un acontecimiento que lo induce como tal y que lo desborda. Así como las obras del artista no pueden ser reducidas a él (asumiendo que “el artista” es ya algo), de la misma manera, la corporalidad no es la condición “natural” de “alguien”, sino el emplazamiento que se puede producir en una situación dada, por el cual, “alguien” es, o entra en la composición de *un* sujeto de corporalidad. Así, mientras todo animal, por definición, posee un cuerpo, no todo animal es sujeto de corporalidad, porque el cuerpo aquí considerado, no es nunca una materia pasiva, sino que incluye necesariamente, además de su materialidad, sus capacidades.

El comportamiento ordinario del animal humano pertenece a lo que Spinoza llama la “perseverancia en el ser” y que no es otra cosa sino la

⁶ *Ibid.*, p. 73

persecución del interés; es decir, de la conservación de sí. Esta perseverancia es la ley del alguien tal como él se sabe. Ahora bien, La experiencia de una verdad no cae bajo esta ley. Pertener a la situación es el destino natural de cualquiera, pero pertenecer a la composición del sujeto de una verdad depende de un trazo propio, de una ruptura continuada, de la que es muy difícil saber cómo se sobrepone o se combina con la simple perseverancia-de-sí⁷.

Esto es tan claro como la diferencia que hay entre alguien que, en el afán de hacer patentes sus inconformidades, hace de su propio cuerpo un rehén y un cómplice y lo lleva a la inanición, y aquél para el que el momento de comer es sólo una hora más en el itinerario laboral de cada día. Aunque ambos gocen de la posesión de un cuerpo, para el primero, el cuerpo es lo que le permite entrar en la composición de un sujeto político con “un trazo propio”, mientras que para el segundo, el acto de ingerir alimentos sólo es con la intención de perseverar en su ser, es decir, siguiendo su propio interés. La diferencia radical se explica porque en el primer caso se es “consistente”, “se pone la perseverancia de lo que es sabido (el cuerpo en su animalidad) al servicio de una duración propia de lo no sabido” (la experiencia de lo no sabido es, precisamente la experiencia del efecto lejano del suplemento acontecimental); es decir, se involucra la consistencia del “ser animal”, como lo sabido, en la continuación o perseveración de un sujeto de verdad⁸. Lo anterior orienta la búsqueda y el estudio de la corporalidad, en términos filosóficos, hacia aquellos lugares o situaciones que produjeron sujetos-cuerpo: en los que la corporalidad ha sido emplazada y ha tenido que ceder bajo el peso de las disciplinas y de todo un conjunto de

⁷ *Ibid.*, p. 76-77

⁸ *Ibid.*, p. 77

regímenes que la disuelven o la han puesto en relación con un alma, con un instinto, con la vida, con el dinero, con la violencia o con el dolor.

Otra de las grandes aportaciones del pensamiento nietzscheano a la filosofía consiste en pensar que, vistas desde una dimensión histórica, las cosas, así como las fuerzas que las animan, en el afán de su persistencia, han adoptado caracterizaciones incluso antitéticas a las de su naturaleza propia, que las han dejado indeleblemente marcadas, ya que representar un papel es, de alguna manera, convertirse en aquello que se representa, y esa simulación, que al principio es sólo una prótesis o un simulacro, acaba por convertirse en parte fundamental de la cosa misma, así, nos dice Nietzsche:

[...] al principio el espíritu filosófico tuvo siempre que disfrazarse y enmascararse en los tipos antes señalados del hombre contemplativo, disfrazarse de sacerdote, mago, adivino, de hombre religioso en todo caso, para ser siquiera posible en cierta medida: el ideal ascético le ha servido durante mucho tiempo al filósofo como forma de presentación, como presupuesto de existencia –tuvo que representar ese ideal para ser filósofo, tuvo que creer en él para representarlo.⁹

El filósofo, pues, ha tenido que vestir la máscara de sacerdote, de mago o de científico y creer en esos personajes para poder representarlos; de la misma manera nuestra corporalidad y la reflexión sobre la misma ha tenido que disimularse para sortear los embates de la conciencia que conoce y del poder que la delimitan como realidad y como pensamiento; tal vez se asome aquí una respuesta a esa pregunta inicial: a esa caracterización ascética adoptada por la figura del filósofo, le va aparejada la simulación del cuerpo como vivencia y la imposibilidad de pensarlo fuera de la metafísica.

⁹ F. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, (Madrid, Alianza Editorial, 2004) Tratado III, pr. 10, p. 149-50

El cuerpo: escenario de poder

¡Que no sepan, por Dios, si es danza o es batalla!

A. Rimbaud

Las cosas y los cuerpos son cosas de cosas, cuerpos de cuerpos que se derrumban y se cubren, ¿Cuál es la diferencia entre dos cosas sobrepuestas? ¿Afilo el lápiz o afilo grafito, madera, pintura, trabajo, calor del sol y clorofila, minerales y la oscuridad de la tierra, solventes? ¿Hay diferencia entre *ellibro* y *suspáginas*? todo es papel, y qué hay de la *esferay* y *surendondez*? Pero ¿de qué se cubren? ¿Qué los derrumba? ¿Qué los hace ser? ¿Simplemente otras cosas, otros cuerpos y nada más?

Aún más ¿Qué parte de nosotros son las palabras? ¿Qué parte de nosotros son las cosas? y ¿Qué decir de las palabras-cosa, qué decir del alma o del yo? Son casi todo: las cotas de nuestra memoria, son la historia de nuestras actitudes, de nuestros valores y de nuestra razón. Así, las palabras y las cosas son, tal vez muy a pesar nuestro, el contenido de una memoria líquida, de una memoria *pre-histórica*, que tuvo que congelarse para recordar, que tuvo que olvidar su olvido y endurecerse, a base de sangre y de dolor, para ser reescribible:

¿Cómo hacerle una memoria al animal-hombre? [...] Cuando el hombre consideró hacerse necesario una memoria, tal cosa no se realizó jamás sin sangre, martirios, sacrificios...¹⁰

Desde el curare hasta la radiación, las cosas han dejado en nuestro cuerpo la huella de su poder; también a las palabras les ha sido dada esa capacidad de inscribirse en nuestro cuerpo:

Cuanto peor ha estado de memoria la humanidad, tanto más horroroso es siempre el aspecto que ofrecen sus usos; en particular la dureza de las leyes penales nos revela cuánto esfuerzo le costaba a la humanidad lograr la victoria contra la capacidad de olvido [...]¹¹

La ley o la educación son un ejemplo claro, pero la ascética es el ejemplo paradigmático del poder nemotécnico conferido a la palabra:

En cierto sentido toda la ascética pertenece a este campo: unas cuantas ideas deben volverse imborrables, omnipresentes, inolvidables, “fijas”, con la finalidad de que todo el sistema nervioso e intelectual quede hipnotizado por tales “ideas fijas” –y los procedimientos ascéticos son medios para impedir que aquellas ideas entren en concurrencia con todas las demás, para volverlas “inolvidables”.¹²

Las palabras y su poder hacen la guerra a nuestro cuerpo, su trabajo es de un carácter recurrente y paradójico, lo invaden a manera de conquistadores, dejando viva en el centro de nuestra memoria su prole parasitaria que con el tiempo cobra un aspecto no sólo de pertenencia, sino de superioridad natural y actúa sobre el cuerpo y su memoria, de manera despótica reconfigurando y ocultando en el olvido el lugar de su procedencia, de forma tal, que el orden se ha invertido, ha pasado a ser lo contrario: de la memoria, esa experiencia maciza del dolor corporal, queda ahora sólo el fantasma, sólo una isla desierta en la que se asentarán los nuevos emperadores del cuerpo, la superficie de la carne

¹⁰ F. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, Tratado II, pr. 3, p. 79

¹¹ *loc. cit.*

¹² *loc. cit.*

se desdobra y se separa de sí, y en un artilugio digno de la retórica más antigua, en la que la palabra es creadora de la realidad y el mito es el productor de la verdad, es ahora el alma, ese desdoblamiento de la carne, la que da forma al cuerpo, y es éste el que la aprisiona:

Falsos valores y palabras ilusas: esos son los peores monstruos para los mortales, -largo tiempo duerme y aguarda en ellos la fatalidad. Más al fin ésta llega y vigila y devora y se traga aquello que construyó tiendas para sí encima de ella.¹³

¿Qué hay de importante en discutir si el alma ha hecho del cuerpo la prisión? Vuelvo al principio: ¿pero de qué se cubren? ¿Qué los derrumba? ¿Qué los hace ser? ¿Simplemente otras cosas, otros cuerpos y nada más? La historia del cuerpo y del alma es la representación de un choque de fuerzas que originó el cuerpo-prisión, así como la historia de la memoria y de la responsabilidad es la historia del choque de fuerzas que dieron lugar al cuerpo que recuerda, al cuerpo responsable. El cuerpo es, pues, un escenario configurado por las magnitudes y las jerarquías de las fuerzas que lo atraviesan y su historia es el advenimiento del azar de la fuerzas en su encuentro. Donde se encuentran, donde son capaces de colisionar dos fuerzas, ahí está un cuerpo. Nietzsche, el genealogista, nos ha heredado este cuerpo que se recrea en el derrumbamiento cambiante y generativo, en el que el yo es sólo una mano más de *sí-mismo*, en el que el yo es sólo una palabra de la razón y el sí mismo un hecho: el cuerpo mismo en su realidad chata, casi obscena y sin sombra:

Dices “yo” y estás orgulloso de esa palabra. Pero esa cosa, aun más grande en la que tú no quieres creer - tu cuerpo y su gran razón: esa no dice yo, pero hace yo¹⁴

¹³ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, (Madrid, Alianza Editorial, 2000) II, “De los sacerdotes”, p. 144

¹⁴ *Ibid.*, “De los despreciadores del cuerpo”, p. 64

Es, pues, el yo, sólo una de tantas fuerzas que atraviesan ese campo, es sólo uno de los hilos que forman la trama de fuerzas, eso es el cuerpo: “el resplandor y el rayo juntos,” “una guerra y una paz, un rebaño y un pastor.” Así, pues, como las cosas, que se cubren de polvo o de nieve o de agua, y que se derrumban por el peso activo de lo añadido y que, al mismo tiempo, en el acto de derrumbarse, les es arrancada una de sus máscaras, de sus configuraciones y se convierten en otras cosas, así también los cuerpos: se derrumban y se completan y no hay cosa ni cuerpo intacto, porque él mismo ya es contacto de fuerzas, no hay cuerpo sin relación a otro, que en última instancia, es, después, él mismo. La distancia, entre “el resplandor y el rayo” o entre “el pastor y el rebaño” no lo es más, sólo nos queda la sensación de su ilusión: sólo somos relación de fuerzas y la distancia es el intersticio, el no-lugar que compartimos siendo nuestro, pero como no perteneciendo a él, como la pared que separa y une los espacios en que habitamos, ¿A cuál de los espacios pertenece esa pared? a ninguno y a los dos. Así, la distancia entre el yo y el cuerpo, entre el acto y la responsabilidad, esa sensación de otredad y de lo ajeno, viene a ser conjurada por el azar y queda de ella sólo el fantasma, sólo la ilusión, ella es sólo eso: una sensación, misma que se curva en el tiempo como el arco en la cuerda, la distancia es “pasión de anillo”. Es, pues el cuerpo un volumen, un escenario de fuerzas en perpetuo derrumbamiento, es el espacio de las fuerzas que lo deconstruyen, es el volumen vivo de la historia.

El genealogista es un cirujano del cuerpo escrito por las fuerzas, que desdoblándose, se opera a sí mismo la memoria. Con ayuda de su memoria

recuerda sus cosas y las pule en palabras para sobreponerlas, para sacarlas de su neutralidad y darles *emergencia* y *procedencia*, las saca del pasado gris, de su grado cero de significación, hace de ellas espejo sobre espejo. Sin embargo, lo que escribe son sólo notas al pie de lo que recuerda:

Me doy cuenta que no he escrito más que ficciones. - nos dice Foucault, y continúa- No quiero, sin embargo, decir que esté fuera de verdad. Me parece que existe la posibilidad de hacer funcionar la ficción en la verdad, de inducir efectos de verdad con un discurso de ficción, y hacer de tal suerte que el discurso de verdad suscite, "fabrique" algo que no existe todavía, es decir "ficcione"¹⁵.

En términos estrictos sólo tiene a su memoria y ella le tiene a él, ambos en una dialéctica de pelota y pared. No obstante, la sola memoria es solipsista y plana, como un espejo, pero el cuerpo es profundo como un lago, es memoria maciza, memoria en volumen. Si Narciso se hubiera reflejado en un espejo no se hubiera enamorado de sí mismo, sino del vidriero, pero se miró en el agua, en un lago: nadie le contó su belleza, la vio temblando inexacta en el espesor de la realidad.

Pero, ¿qué busca este cirujano de oficio gris y documentalista? La mirada genealógica es demoledora y, aunque nada permanece idéntico a su caleidoscópica mirada, sabe encontrar, en medio del mar de posibilidades, el camino que la lleva a cruzar grises espacios montada en la cuerda floja: no es un oficio triste, es el más gris de los juegos. ¿Qué busca ese juego? ¿No está en el centro mismo de todo juego, como parte de su constitución ontológica, el desinterés, cierta deriva? La genealogía es, en definitiva, el más gris de los juegos, pero nunca el más desinteresado. Ciertamente entraña un quehacer lúdico el extender sus posibilidades de búsqueda hacia un universo de signos

¹⁵ M. Foucault., *Microfísica del poder*, p. 162

infinito: su imperio está entre los hilos más finos que tejen el devenir de las relaciones de poder entre los hombres.

La genealogía, en su quehacer minucioso, hurga en los bajos fondos del saber, busca en el sótano del Conocimiento y encuentra en ese submundo los grises cadáveres que fueron el campo de innumerables batallas; no es la mirada del búho de Minerva que alza el vuelo sólo hasta el atardecer, ni el andar ciego del topo de la Historia, menos aún su síntesis; es, más propiamente, el buitre que regresa a buscar entre lo que el topo y el búho han dejado de lado.

La genealogía recorre el espacio en el que entran en juego los saberes locales, marginales y discontinuos: es la anti-ciencia. Su carácter fragmentario y de discontinuidad la sitúan inmediatamente en oposición al saber centralizador que descalifica; a cada material de estudio genealógico lo antecede la interrogante: ¿por qué este discurso ha sido calificado de no-científico? Foucault recoge al Nietzsche genealogista en ese precioso ensayo titulado *Nietzsche, la genealogía, la historia*, y traza en él las directrices de su proyecto genealógico. Ejecuta un reacomodo del quehacer histórico en orden a una tríada conceptual: cuerpo-poder-saber.

El poder, nos dice Foucault, no es algo que se tiene, a la manera en que se tiene una divisa, sino algo que se ejerce, se entiende no como un ejercicio de dominación unilateral que se ejecuta siempre de manera represiva, sino como una red de fuerzas que se extiende capilarmente y que permea y que incluso posibilita las relaciones entendidas como enfrentamientos.

El poder en la vigilancia jerarquizada de las disciplinas no se tiene como se tiene una cosa, no se transfiere como una propiedad; funciona como

una maquinaria. Y si es cierto que su organización piramidal le da un “jefe”, es el aparato entero el que produce “poder” y distribuye los individuos en ese campo permanente y continuo”¹⁶

De tal forma, la noción de poder aquí manifiesta impondría el análisis de su dinámica asumiéndolo no como la propiedad de un Sujeto que lo ejerce, sino como una red de relaciones que se imbrica o se superpone a otros sistemas de relaciones múltiples, lo que implica que nunca se está *fuera* de él, aunque no siempre se está *atrapado* o *sometido* por él. Dichas relaciones se dan de manera multiforme y no obedecen a un esquema binario y lineal (*poder jurídico o negativo*) en el que se suponen dos sujetos: dominados y dominadores, éstos ejerciendo el poder de la prohibición (expresada en la forma discursiva “no debes”) y aquéllos sufriendo o padeciendo el efecto de ese ejercicio en la aceptación o rechazo de la misma. En consecuencia, su análisis se efectúa partiendo de una producción multiforme de relaciones de dominación y no de un hecho masivo de dominación binario. Así, las relaciones de poder engendran estrategias que traen consigo resistencias, éstas son más eficaces cuando se dan en el seno mismo de su irrupción, porque son múltiples e integrables a estrategias más generales.

Debido a ese carácter capilar y microfísico, el poder se infiltra en espacios de relación microscópicos también, que no deben ser entendidos como efecto de las relaciones de poder ejercidas de manera global sobre los cuerpos, sino como las condiciones de posibilidad de esas redes de poder a nivel macro:

Entre cada punto del cuerpo social, entre un hombre y una mujer [...] pasan relaciones de poder que no son la proyección pura y simple del

¹⁶ M. Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, (México, DF, Ed. S. XXI, 2001), p. 182

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 funcionamiento¹⁷

A ese nivel micro el poder es capaz de producir efectos positivos:

Si es fuerte [el poder] es debido a que produce efectos positivos [...] a nivel del saber. El poder, lejos de estorbar al saber, lo produce. Si se ha podido constituir un saber sobre el cuerpo, es gracias a un conjunto de disciplinas escolares y militares. Es a partir de un poder sobre el cuerpo como un saber fisiológico, orgánico ha sido posible¹⁸.

Así, el poder y el saber tienen espacios cardinales; a esos espacios Foucault les denomina cuerpos: el cuerpo social, el cuerpo del rey; a veces el uso es abiertamente metafórico, sin embargo no siempre es así: “En una sociedad como la del siglo XVII, el cuerpo del rey no era una metáfora, sino una realidad política: su presencia física era necesaria para el funcionamiento de la monarquía”¹⁹. Es pues el proyecto genealógico de Foucault el estudio de la penetración del poder en los cuerpos:

Lo que busco es intentar mostrar cómo las relaciones de poder pueden penetrar materialmente en el espesor mismo de los cuerpos sin tener incluso que ser sustituidos por la representación de los sujetos. Si el poder hace blanco en el cuerpo no es porque haya sido con anterioridad interiorizado en la conciencia de las gentes²⁰

En otro texto:

El dominio, la conciencia de su cuerpo no han podido ser adquiridos más que por el efecto de la ocupación del cuerpo por el poder: la gimnasia, los ejercicios, el cuerpo bello...²¹

¹⁷ M. Foucault, “Nietzsche, la genealogía, la historia” en *Microfísica del poder*, p. 157

¹⁸ *Ibid.*, p. 107

¹⁹ *Ibid.*, p. 103

²⁰ *Ibid.*, p. 156

²¹ *Ibid.*, p. 104

¿Cómo se lee su materialidad? ¿Cómo es que el poder los penetra y los marca? ¿Cuáles son las directrices para la disección del poder que atraviesa esos cuerpos? La genealogía teje sus redes en dos direcciones complementarias: la *procedencia* y la *emergencia*. La primera será la búsqueda de la diferencia, la disociación de la unicidad, el marro demoledor de la unidad monolítica del concepto, de la idea, de la identidad o del objeto que ha maquillado sus fisuras. La procedencia es de un espíritu anti-taxonómico, que quiere siempre la singularidad de las marcas que han herido la superficie del cuerpo, es la búsqueda de la dispersión de las fuerzas que han “producido aquello que existe y es válido para nosotros”²² pero como derrumbe perpetuo, no como fundamento. El cuerpo es ante todo el lugar de la *procedencia*,

[...] sobre el cuerpo, se encuentra el estigma de los sucesos pasados, de él nacen los deseos, los desfallecimientos y los errores; en él se entrelazan y de pronto se expresan, pero también en él se desatan, entran en lucha, se borran unos a otros y continúan su inagotable conflicto.²³

Es, pues, el cuerpo quien soporta, en su vida y en su muerte, la sanción de toda verdad o error, es la superficie de inscripción de los sucesos, es el lugar en el que el Yo se desmorona, y la genealogía debe mostrarlo impregnado de historia, y a la historia como destructora del cuerpo.²⁴

La *emergencia* muestra el punto de surgimiento de un suceso, éste siempre tiene lugar en el juego de las fuerzas,

²² *Ibid.*, p. 13

²³ *Ibid.*, p. 14

²⁴ *Vid. Ibid.*, *loc. cit.*

El análisis de la emergencia debe mostrar el juego de fuerzas, la manera como luchan unas contra otras, o el combate que realizan contra las circunstancias adversas, o aun más, la tentativa que hacen –dividiéndose entre ellas mismas- para escapar a la degeneración y revigorizarse a partir de su propio debilitamiento²⁵

Debe mostrar, pues, la lucha que han librado las fuerzas contra otras fuerzas, pero también contra sí mismas al debilitarse y sobreponerse para no perder la supremacía, como lo hace el individuo de una misma especie ante sus iguales.

Así, mientras que la *procedencia* designa la cualidad, el grado, de un suceso y las marcas que éste deja en el cuerpo, la *emergencia* designa la lucha que ha tenido lugar. Ambas categorías otorgan densidad a cualquier objeto que pudiera parecer simple, y dan tridimensionalidad a lo que aparecía como plano: el cuerpo. Éste no es sólo el haz semántico en el que se concentra la historia a la manera en que los distintos colores lo hacen en un solo rayo, sino el prisma mismo que al filtrar disocia en colores la unidad luminosa, es éste el escenario favorito del más gris de los juegos. Se dan cita en él y se manifiestan a través suyo las fuerzas que al enfrentarse lo dividen, lo jerarquizan, lo disciplinan, lo hacen sujeto de un poder y objeto de un saber, y le dan así su máscara provisional; este cuerpo no es el espacio cerrado, la arena que ofrece por igual su amplia planicie a cada uno de los combatientes, sino una pura distancia, un no lugar, un escenario caleidoscópico que no para de multiplicar los ecos, es el intersticio y el azar es su ley.²⁶

²⁵ *Ibid.*, p. 15

²⁶ *Vid. Ibid.*, p.16

El objeto-cuerpo, el sujeto-cuerpo

Toda relación de poder implica, pues, un saber, de la misma manera que a todo saber le es inherente estar relacionado con un poder. Las relaciones entre saber y poder han sido delineadas por Foucault en *Vigilar y castigar* y en los libros que aparecieron posteriormente, entre ellos uno de los más importantes es el primer tomo de su historia de la sexualidad titulado *La voluntad de saber*. En estos textos, Foucault ha planteado la idea de que si el poder no se agota, sino que, por el contrario, entre más se ejerce más se multiplica, es por la simple razón de que es productor y producto del saber:

Hay que admitir más bien que el poder produce saber [...] que poder y saber se implican directamente el uno al otro; que no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, ni de saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo unas relaciones de poder. Estas relaciones de “poder-saber” no se pueden analizar a partir de un sujeto de conocimiento que sería libre o no en relación con el sistema del poder; sino que hay que considerar, por lo contrario, que el sujeto que conoce, los objetos que conocer y las modalidades del conocimiento son otros tantos efectos de esas implicaciones fundamentales del poder-saber y de sus transformaciones históricas.²⁷

De tal manera, el saber y el poder suponen una captura mutua, aunque sus relaciones no sean de analogía debido a sus diferentes naturalezas: móvil y dinámica la del poder, estratificada y estática la del saber²⁸.

²⁷ M. Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, p. 34

²⁸ “Las ciencias humanas son inseparables de las relaciones de poder que las posibilitan y que suscitan saberes más o menos capaces de franquear un umbral epistemológico o de formar un conocimiento: por ejemplo, en el caso de una *scientia sexualis*, la relación penitente-confesor, fiel-director espiritual; [...] No

En el centro de esa relación está el cuerpo, no sólo como metáfora de un poder y de un saber, sino como un conjunto de fuerzas que compite con otras fuerzas (incluso la fuerza que las palabras ejercen sobre él, es decir, la conciencia misma) y que se jerarquiza, se disuelve y se recompone, pero también como el objeto de un saber que nos lo muestra atravesado por las relaciones de poder que lo conforman. En este sentido es posible hablar del discurso-cuerpo, como aquella complejidad de saberes que se aglutinan a su alrededor y que hacen visibles las relaciones de fuerza en las que el cuerpo está inmerso, pero también del objeto-cuerpo, o sea el conjunto de fuerzas que deviene haciendo posibles los discursos que lo delimitan²⁹.

Así, pues, la primera retícula conceptual que me interesa adoptar como punto de partida, para un análisis de la corporalidad, es aquella que hace entrar en relación el campo de saber y la dinámica del poder y su amalgamamiento en una época histórica dada.

Por otra parte, hay un par de categorías más que sirven como directrices para mi propósito: “objetivación” y “subjetivación”. Dichos conceptos son puestos en práctica por Foucault durante lo que se conoce como su periodo genealógico-

queremos decir que las ciencias humanas proceden de la prisión, sino que suponen el diagrama de las fuerzas del que también la prisión depende. Y a la inversa, las relaciones de fuerzas seguirían siendo transitivas, inestables, evanescentes, casi virtuales, en cualquier caso no conocidas si no se efectuasen en las relaciones formadas o estratificadas que componen saberes” G. Deleuze., *Foucault*, p. 103-4

²⁹ El discurso es “un bien -finito, limitado, deseable, útil- que tiene sus reglas de aparición, pero también sus condiciones de apropiación y de empleo; un bien que plantea, por consiguiente, desde su existencia (y no simplemente en sus “aplicaciones prácticas”) la cuestión del poder; un bien que es, por naturaleza, el objeto de una lucha, y de una lucha política” M. Foucault, *Arqueología del saber*, p. 204

hermenéutico, sin embargo, es en *El sujeto y el poder*³⁰ donde Foucault ha dejado en claro el significado y el sentido de estas dos nociones:

Mi objetivo [...] ha sido crear una historia de los diferentes modos a través de los cuales, en nuestra cultura, los seres humanos se han convertido en sujetos. Mi trabajo ha tratado tres modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos.³¹

Así pues, *objetivación* es, en general, el proceso y el conjunto de prácticas discursivas y no-discursivas, por medio de los cuales un ser humano se transforma en sujeto de: a) una ciencia, b) una “práctica divisoria” o de control de su voluntad, o c) de sí mismo.³² Es obvio que lo que aquí Foucault llama “prácticas divisorias” fue estudiado por él mismo en *Vigilar y castigar* y en el primer tomo de su *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. En ambos textos elabora el análisis de las técnicas de poder que llevaron a la constitución de una sociedad disciplinaria en la Europa de los siglos XVI al XIX. Dos fueron las tecnologías que configuraron el despliegue del poder dentro de un campo de saber en esa época: el nacimiento del poder disciplinario y la confesión. La disciplina es una tecnología de poder que tiene como principal objetivo la docilización del cuerpo desde los dos aspectos del saber: las visibilidades y las enunciaciones. En cuanto al aspecto visible, la disciplina es una técnica de

³⁰ M. Foucault, “El sujeto y el poder” en H. L. Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, (Buenos Aires, Ed. Nueva Visión, 2001).

³¹ *Ibid.*, p. 241.

³² “La primera son los modos de investigación que tratan de darse a sí mismos el estatus de ciencia: por ejemplo, la objetivación del sujeto hablante en la *grammaire générale*, la filología y la lingüística. [...] En la segunda parte de mi trabajo, he estudiado la objetivación del sujeto en lo que llamaré “prácticas divisorias”. El sujeto, o bien se divide a sí mismo o es dividido por los otros. Este proceso lo objetiva. Los ejemplos son el loco y el cuerdo; [...] Finalmente, he tratado de estudiar –es mi trabajo actual- la forma en que el ser humano se convierte a sí mismo o a sí misma en sujeto. Por ejemplo, he escogido el dominio de la sexualidad -de qué manera los hombres han aprendido a reconocerse a sí mismos como sujetos de sexualidad-.” *Ibid.*, pp. 241-2

docilización y por lo mismo es eminentemente corporal y funciona bajo el régimen de visibilidades del saber: la disciplina subdivide el cuerpo en partes a las que se aplica una dosis calculada de fuerza, ejercicio o carga de trabajo para observar sus reacciones y sus capacidades y hacerlo más funcional. En segundo lugar, el cuerpo pierde su dimensión significativa y, de ser tratado como un sujeto, se convierte en un objeto que debe ser moldeado e integrado a una maquinaria general en la que su individualidad es insignificante; y, finalmente, opera una organización espaciotemporal sobre el cuerpo, que lo organiza de acuerdo con ritmos de trabajo y con los espacios pertinentes para ese trabajo. La técnica específica en que se sustentó el ejercicio disciplinario del poder es el examen. El examen contiene en sí, o es la combinación de dos mecanismos disciplinarios que son relativos a los dos aspectos del saber³³: 1) la observación jerárquica (aspecto visible) es la instauración de un sistema de vigilancia automática y anónima en la que cada individuo es objeto de vigilancia y, al mismo tiempo, vigilante de los que lo vigilan; así mismo, la observación jerárquica trajo como consecuencia la construcción de los espacios arquitectónicos que posibilitaran y optimizaran la distribución de la luz y de la oscuridad, de los espacios públicos y privados, colectivos e individuales, de los espacios que el poder hacía visibles y de aquellos no-lugares en los que la oscuridad ocultaba pensamientos, sentimientos, arrepentimientos o rencores, espacios en los que la presencia del mal o del desorden era repetible; por otra parte 2) la sanción normalizadora (aspecto enunciable) consiste en la

³³ Vid. M. Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, p. 189

estandarización de criterios y operaciones que normalicen o unifiquen el funcionamiento de cada acción, así como el castigo impuesto a las pequeñas faltas o excepciones que no están contempladas en un reglamento general de funcionamiento de una actividad determinada, a lo que Foucault llama “micropenalidad”³⁴. El examen, en su conjunto, produce todo un cúmulo de saber que permite conocer el funcionamiento del poder y hace posible la optimización de ese funcionamiento. Foucault denuncia la deuda que tienen “las ciencias humanas” con la técnica del examen como principio de incardinación del saber-poder del cual ellas proceden:

[...] en esta pobre técnica se encuentran implicados todo un dominio de saber, todo un tipo de poder. Se habla a menudo de la ideología que llevan en sí, de manera discreta o parlanchina, “las ciencias humanas”. Pero su tecnología misma, ese pequeño esquema operatorio que tiene tal difusión (de la psiquiatría a la pedagogía, del diagnóstico de las enfermedades a la contratación de la mano de obra), ese procedimiento tan familiar del examen, ¿no utiliza, en el interior de un solo mecanismo, unas relaciones de poder que permiten obtener y constituir cierto saber?³⁵

Para concluir su análisis, Foucault señala, en tres tesis, los cambios que implicó la expansión del poder disciplinario: a) El poder se torna mirada y, con ello, se hace invisible, son, ahora, los objetos de ese poder los que ocupan los campos de visibilidad, lo que garantiza el ejercicio del poder hasta en los niveles más bajos de cualquier organización disciplinaria; b) “El examen hace entrar también la individualidad en un campo documental”³⁶, lo que tiene como consecuencia la creación de un individuo como “objeto descriptible” y la posibilidad de describir y comparar los efectos del poder en una colectividad o “población”; y, finalmente

³⁴ *Ibid.*, p. 183

³⁵ *Ibid.*, p. 190

³⁶ *Ibid.*, p. 193

c) “El examen, rodeado de todas sus técnicas documentales, hace de cada individuo un ‘caso’” que “constituye un objeto para un conocimiento y una presa para un poder”³⁷ Todas estas manifestaciones del ejercicio disciplinario del poder conforman y se ejecutan sobre un individuo mudo, que es sólo tomado como objeto y presa.

En *Las tecnologías del yo*, como lo señalará después en *El sujeto y el poder*, Foucault distingue entre cuatro tipos de tecnologías:

1) tecnologías de producción [...]; 2) tecnologías de sistemas de signos [...]; 3) tecnologías de poder, que determinan la conducta de los individuos, los someten a cierto tipo de fines o de dominación, y consisten en una objetivación del sujeto; 4) tecnologías del yo, que permiten a los individuos efectuar por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad.³⁸

Esta última dimensión del “sí mismo” abre una nueva modalidad de objetivación que se llamará propiamente “subjetivación”: es decir, es el proceso por medio del cual una fuerza deja de ser objeto de otras fuerzas o de relacionarse con otras fuerzas, y entra en relación directa consigo misma:

El sí mismo no es ni un saber ni un poder. Es un proceso de individuación [subjetivación] que tiene que ver con grupos o personas y que se sustrae a las relaciones de fuerzas establecidas como saberes constituidos: es una especie de plusvalía.³⁹

Así, esa subjetividad, aunque libre, necesariamente declinará en la articulación de nuevos saberes y en la puesta en escena de nuevas relaciones de poder, y

³⁷ *Ibid.*, p. 196

³⁸ M. Foucault, *Las tecnologías del yo*, p. 48.

³⁹ G. Deleuze, “¿Qué es un dispositivo?”, en E. Balbier, *et al*, *Michel Foucault, filósofo*, p. 157

estos terminarán posibilitando el nacimiento de técnicas disciplinarias y tecnologías del yo que den paso a nuevas objetivaciones y subjetivaciones, respectivamente. De tal manera, cualquier individuo puede ser objetivado (es decir convertirse en objeto de un saber que tiende a definirlo, o en objeto de un conjunto de prácticas que tienden a disciplinarlo intentando así insertarlo y “saberlo” dentro de las dinámicas de poder-saber propias de su situación) y, al mismo tiempo, subjetivado, (es decir convertirse a sí mismo en sujeto de las prácticas y de los saberes que él pone en juego con respecto de sí mismo). “Este contacto entre las tecnologías de dominación de los demás y las referidas a uno mismo es lo que llamo gobernabilidad.”⁴⁰

El dispositivo

Pertenecemos a ciertos dispositivos y obramos en ellos.

G. Deleuze

Un dispositivo “a la Foucault”, es algo mucho más complejo que lo ilustrado en el Diagrama 1 (véase al final del capítulo). Tal vez la única manera de representar gráficamente un dispositivo foucaultiano sería por medio del cine: imagen, luz, palabras, movimiento... no obstante, el intento de diseccionar lo que sólo aparece como movimiento y ver en esa sola imagen lo que solamente aparece en la

⁴⁰ M. Foucault, *Las tecnologías del yo*, p. 49.

sucesión, puede funcionar para fines explicativos si se advierten de antemano sus deficiencias.

Foucault presenta a menudo su filosofía como una analítica de dispositivos (p. ej. el dispositivo de la sexualidad), y entiende por ello, primeramente, ser una herramienta construida por el historiador que pretende estudiar las relaciones de fuerza entre los elementos relevantes que se juegan en el estudio de un problema concreto,⁴¹ de tal manera que un dispositivo nunca puede ser concebido como un a priori, sino, por el contrario, como el producto de un análisis que sólo lleva como guías epistémicas generales: evitar el recurso a un sujeto fundante y evitar, con ello, la perspectiva histórica que buscaría encontrar la verdad de los discursos o las prácticas por detrás de las mismas, encubierta como lo “no dicho”. Dreyfus y Rabinow, tratando de explicar lo que es un dispositivo citan *The confessions of the flesh*, un texto que Foucault dejó inconcluso, pero que arroja suficiente luz sobre ese punto:

“Considero primero el dispositivo de la sexualidad, un dato histórico fundamental, que es el punto de partida obligatorio de toda discusión sobre estos problemas. Lo examino cuidadosamente y lo tomo al pie de la letra. No me coloco fuera de él, porque ello no es posible, y al proceder así, me veo conducido a otras cosas” – Y Dreyfus y Rabinow agregan: En este ejemplo, esas otras cosas no son las causas objetivas de las neurosis sexuales, no de las intenciones ocultas de las mujeres históricas, sino la organización, coherencia e inteligibilidad que manifiestan las representaciones de la clínica de Charcot.⁴²

Así pues, un dispositivo es algo que se construye desde una situación histórica dada y desde una posición genealógico-arqueológica que asume que la

⁴¹ H. L. Dreyfus, y P. Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, p. 150

⁴² *Ibid.* p. 151

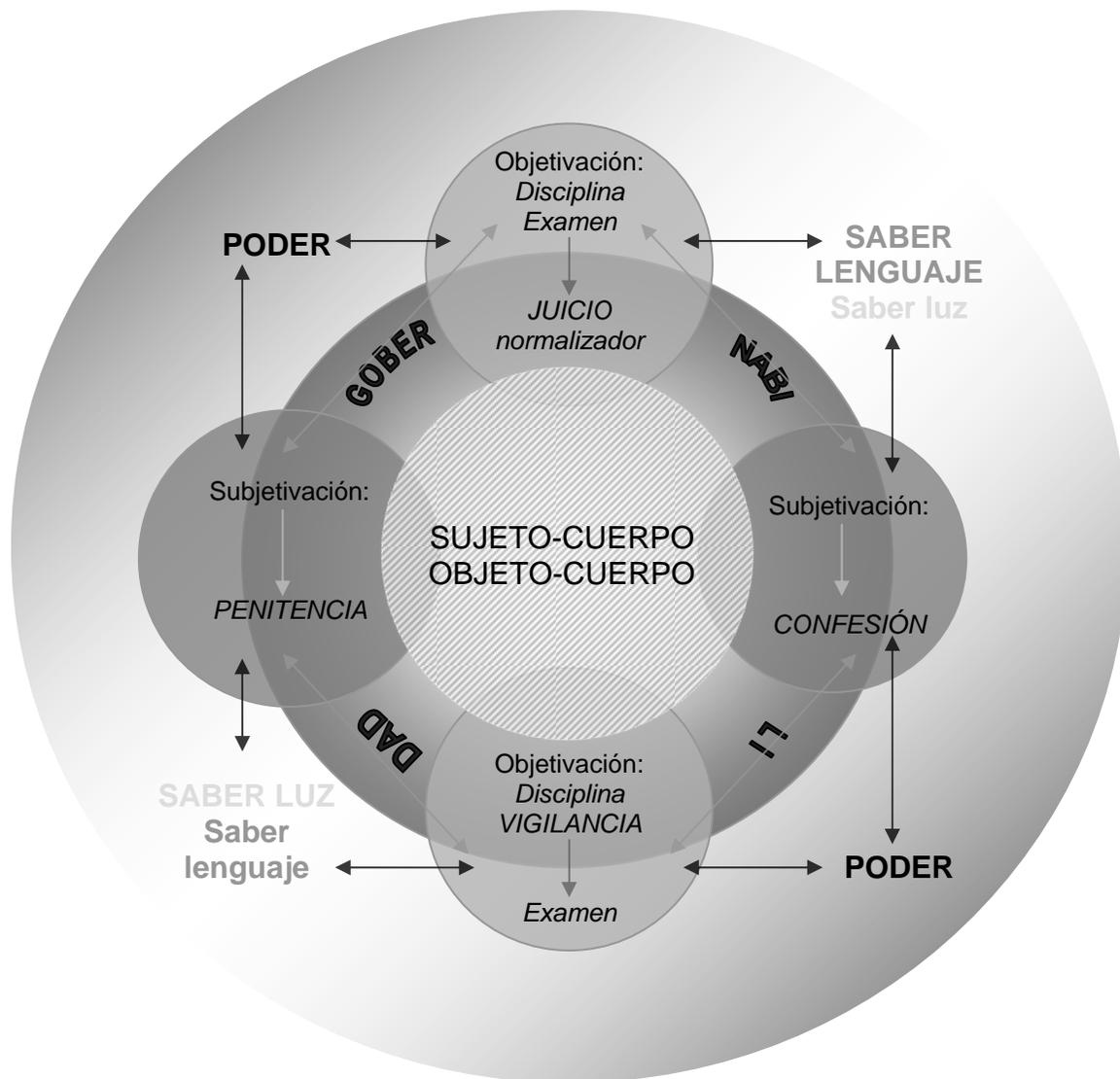
interpretación de la historia nunca es inocente ni es una práctica que se realiza desde una plataforma exterior a los discursos que produce: en última instancia, lo que todo genealogista está condenado a ver es su presente, lo cual no quiere decir que sea incapaz de asomarse al pasado, por el contrario: sabiéndose diferente del pasado es como se reconoce en su actualidad. Más propiamente, el dispositivo nos lleva a la tarea de pensar lo que somos:

Lo nuevo es lo actual. Lo actual no es lo que somos sino es más bien lo que vamos siendo, lo que llegamos a ser, es decir, lo otro, nuestra diferente evolución. En todo dispositivo hay que distinguir lo que somos (lo que ya no somos) y lo que estamos siendo: *la parte de la historia y la parte de lo actual*. La historia es el archivo, la configuración de lo que somos y dejamos de ser, en tanto que lo actual es el esbozo de lo que vamos siendo. De modo que la historia o el archivo es lo que nos separa de nosotros mismos, en tanto que lo actual es eso otro con lo cual ya coincidimos.⁴³

Es la parte de nuestra subjetividad lo que abre siempre nuevas posibilidades de fisurar o de distinguir entre lo que ya somos y lo que estamos siendo, es la parte móvil y poética de un dispositivo, es la que puede escapar o subvertir las relaciones de poder y de saber que la delimitan e inventar nuevas formas de ser y, con ello, nuevas configuraciones de esas mismas relaciones; de ahí la prominencia y necesidad del estudio de la corporalidad que somos y que estamos siendo.

⁴³ G. Deleuze, “¿Qué es un dispositivo?”, en E. Balbier, *et al*, *Michel Foucault, filósofo*, p. 159-60

Diagrama 1⁴⁴



⁴⁴ Dado que el propósito de introducir el Diagrama 1 es ejemplificar las relaciones que pueden formarse entre los conceptos explicados en el apartado anterior y que haré entrar en mi análisis, no debe ser tomado como un sistema categorial, y menos como uno cerrado, que agote cualquier explicación o posibilidad alterna de combinación de los conceptos que en él entran en juego. Así mismo, debe entenderse que cada elemento que lo conforma ofrece otras instancias de relación posibles que dependen del periodo en que se sitúa el análisis del que es producto, lo que evidentemente modificaría las relaciones que en él se establecen. De tal manera, el diagrama arriba presentado, tiene solamente el propósito de ilustrar como podrían –y no como tienen que– relacionarse los conceptos que lo conforman y cómo, efectivamente, lo ha hecho Foucault en su trabajo. En este caso, yo he decidido agregar, en cursivas, las instancias de sustitución que Foucault nos ofrece como producto de sus análisis históricos sobre la prisión y la sexualidad, con el único propósito de ejemplificar el perfil y los alcances del pensamiento arqueológico-genealógico de Foucault.



Segunda parte

El dispositivo conventual

III El dispositivo conventual

Sigüenza: “Héroe de lo Mismo”

De Nephtemi –que es Nephtuim o Neptuno- nada sabemos sino el nombre.

C. de Sigüenza y Góngora

Así, pues, saber consiste en referir el lenguaje al lenguaje; en restituir la gran planicie uniforme de las palabras y de las cosas

M. Foucault

El *Paraíso Occidental*, texto publicado por Carlos de Sigüenza y Góngora,¹ salió a la luz por primera vez en el año de 1684 en la ciudad de México, a manos del editor Juan de Ribera con el título completo de *Parayso Occidental, plantado y cultivado por la liberal benéfica mano de los muy Católicos, Reyes de España, Nuestros Señores en su Magnífico Real Convento de Jesús María de México: de cuya fundación, y progresos, y de las prodigiosas maravillas, y virtudes, con que exhalando olor suave de perfección, florecieron en su clausura la V. M. Marina*

¹ Carlos de Sigüenza y Góngora nació en la ciudad de México en 1645. Hijo de Carlos Sigüenza y de Dionisia Suárez de Figueroa y Góngora. Fue el segundo hijo de nueve. El 17 de octubre de 1660, a los quince años de edad, Sigüenza ingresó a la Compañía de Jesús. Después de cursar el noviciado de dos años pronunció los votos de pobreza, castidad y obediencia en el colegio de Tepotzotlán. Sin embargo, no pudo perseverar en la Compañía por razones disciplinarias, por lo que fue formalmente despedido de la orden el 15 de agosto de 1668. Durante el resto de su vida insistió en su reingreso a la Compañía, pero no fue aceptado. En 1672 ganó por concurso la cátedra de Matemáticas y Astrología en la Real y Pontificia Universidad de México. Fue cosmógrafo principal del reino; inspector general de cañoneros; contador de la universidad; corrector de la Inquisición, entre otras actividades. Era conocedor de las lenguas antiguas de México. Su interés por la historia prehispánica lo llevó a escribir la *Historia antigua del imperio de los Chichimecas*, *Ciclografía mejicana*, *La Genealogía de los reyes mejicanos*, *Calendario de los meses y fiestas de los mejicanos*. Mención aparte merece su *Libra astronómica y filosófica*, tratado polémico sobre la naturaleza de los cometas. Carlos de Sigüenza y Góngora fue, coleccionista de códices, mapas y antigüedades diversas. Su valiosa biblioteca, así como sus instrumentos científicos fueron donados a la Compañía de Jesús. Murió en 1700 en la ciudad de México y fue sepultado en la iglesia de San Pedro y San Pablo de la Compañía de Jesús.

PARAYSO
OCCIDENTAL,
PLANTADO, Y CULTIVADO
por la liberal benefica mano de los muy Catholicos,
y poderosos Reyes de España Nuestros Señores
en su magnifico Real Convento de
JESUS MARIA
de Mexico:

DE CUYA FUNDACION, Y PROGRESSOS,
y de las prodigiosas maravillas, y virtudes. con que exalando
olor su vive de perfeccion, florecie: o: en su clausura
la V. M. MARINA DE LA CRUZ,
y otras éxemplarissimas Religiosas

DÁ NOTICIA EN ESTE VOLUMEN
D. Carlos de Sigüenza, y Gongora
Presbytero Mexicano.



CON LICENCIA DE LOS SUPERIORES
En Mexico: por Juan de Ribero, Imprentor, y Mercader de libros.
Año de M DC. LXXX IIIJ.

de la Cruz, y otras ejemplarísimas Religiosas da noticia en este volumen D. Carlos de Sigüenza y Góngora Presbítero Mexicano. Con licencia de los superiores/ En México: por Juan de Ribera, Impresor y Mercader de Libros. Año de M.DC.LXXX.IIIJ. Esta obra ofrece, desde sus primeras letras, una clara idea de su contenido: es la historia de un convento, el de Jesús María, patrocinado por el rey de España, en la que se narran los hechos de su fundación y las vidas de las monjas más venerables que en él habitaron. El texto completo que se despliega ante nosotros está compuesto de las siguientes partes: después de las correspondientes aprobaciones, del “prólogo al lector” y de la “protesta del autor”, viene el cuerpo grueso formado de tres libros. El primero -en el que el autor aprovecha para elogiar a los patrocinadores de dicha empresa- está dedicado a las vicisitudes que ocurrieron desde la planeación y recaudación de fondos hasta el establecimiento definitivo del inmueble y sus habitantes. El segundo está enteramente dedicado a narrar la vida de la “venerable madre Marina de la Cruz”, a quien se debe dar el lugar primero por la práctica ejemplar de sus virtudes. Y el tercero comienza con la narración de la vida de trece monjas que habitaron en el convento y en él florecieron, una de ellas “india”, otra “india donada” y una “negra”. El libro termina con una noticia de la vida del bachiller Matías de Gámez, quien en una época fuera capellán del convento.

En el “prólogo” Sigüenza advierte:

En su verdad* puedo afirmar no haber perdonado para conseguirla diligencia alguna, leyendo cuantos libros impresos podían contener algo para mi asunto; pero todos necesitan de enmienda, como diré adelante, y así ocurri al archivo del Real Convento, cuyos papeles se me entregaron,

* *En su verdad*: en lo que toca a la verdad de los hechos que se dispone a narrar

y también varios cuadernos de autos y cédulas [...] leí también las relaciones originales que de la fundación del Convento de S. Joseph de Carmelitas Descalzas escribieron las VV. MM. Inés de la Cruz y Marina de la Encarnación, la que de su vida dio aquella a [...] su confesor [...], tuve también todo lo que de la V. M. Marina de la Cruz escribieron la V. M. Inés de la Cruz y los licenciados Francisco Losa, Pedro de la Mota y Escobar, que la gobernaba, a que se añade gran copia de papeles sueltos en que se hallan testamentos, escrituras y cartas de Benito de Vitoria, segundo marido de la V. Marina, escritas a su sobrino Juan Pérez de Peraleda [...] Valíme también de la tradición apoyada de más de cien personas a quienes examiné diversas veces con gran recato²

¿Qué hace posible su discurso? ¿Qué lo separa de la mar de documentos que lo anteceden y le otorga un estatus de validez distinto? La pregunta no es gratuita si se considera que no intento realizar aquí un análisis que revele los caminos del sentido y la intención ocultos del autor y de su figura peculiar, ni preguntarme si lo narrado por Sigüenza es verdad. Por el contrario, lo que aquí interesa es encontrar las condiciones que lo llevan a pensar y que le exigen responder una pregunta que, sin ser enunciada explícitamente, le permite articular un discurso que se inserta de forma coherente en el murmullo producido de forma constante por el conjunto de aquello que “se dice”. La narración que Sigüenza inicia está animada por una inquietud que permea su vasta obra histórica y científica: la búsqueda de la verdad tomada de sus fuentes más directas y volcada sin adornos que hagan peligrar la veracidad de lo dicho. Es pertinente observar que en esta puntillosa advertencia que Sigüenza ha colocado en el prologo de su obra yacen explícitas las técnicas que producen la verdad de su texto y tal vez de su época completa; son esas técnicas las que lo autorizan a circular en el mar de datos no sólo como una versión más de lo que “se dice”, sino como un entrecruzamiento de verdades sueltas y sin valor que, al

² Carlos de Sigüenza y Góngora, *Paraíso Occidental*, (México, DF, CONACULTA, 1995), pp. 46-7

darse cita bajo la autoridad de su mirada y de su oído (es decir de su lenguaje y de su saber, así como de la autoridad que le otorgan sus estudios, su carrera como académico universitario y de la corte) producen un texto que, curiosamente, se presenta también como fiel testimonio y en el que el desorden y el descrédito de los discursos que lo conforman, al ser reacomodados por Sigüenza, engendran una correspondencia no sólo con los hechos a los que se refieren, sino con lo que los hace posibles: el discurso mismo del que nacen.

Dicha observación garantiza, pues, la pertinencia de su discurso, lo posibilita, y cifra la verdad del mismo en la completud latente de aquellas cosas que, aun siendo veraces testimonios, circulan huérfanas y desarticuladas en la memoria viva de una tradición oral o en el silencioso fondo de un archivo. Ha puesto en claro que “siendo su asunto el escribir historia de mujeres para mujeres” no conviene a esto “comprobar lo que se habla con autoridades”, ya sean éstas profanas o de la *Escritura*, sino atenerse en sentido estricto a la verdad de los hechos, ya que dicho estilo sólo es propio de sermones o de obras que incitan a la práctica de las virtudes, lo que implica que la veracidad de su texto no deriva de autoridades ajenas, ya sean pasadas o presentes, religiosas o seculares, sino de la de él, y no por ser aquéllas falsos testimonios, por el contrario, sino porque su verdad no es tal si está fuera del conjunto de todo el entramado que la produjo.

Se ha visto, en la actitud de crítica e incluso de rechazo abierto con respecto a la recurrencia abusiva al argumento de autoridad, uno de los rasgos que hace de Sigüenza un pensador que anuncia la Modernidad americana. No

obstante, ante nuestros ojos se abre un panorama de reenvíos textuales, un juego especular en el que la verdad de su narración, tratando de desplazar todo aquello antes dicho de manera errónea e “incompleta” por sus antecesores, trata de afianzarse en el arenoso terreno de “lo que se dice”. Es, pues, en primera instancia, la de Sigüenza, una mirada redoblada que acepta el reto de entrar en el laberinto conducida por un endeble hilo de arena, que va al encuentro de la vida que se asoma en un jardín disecado de “occidentales azucenas”.

No es paradójico que teniendo Sigüenza la pretensión explícita de acercarse, en la medida de lo posible, ocularmente a los hechos que narra, la historia que nos cuenta es sólo una historia de papel, una historia de palabras, y es que para Sigüenza, como heredero del siglo XVI, lo que se ve y lo que se lee no son ámbitos separados. Las técnicas de producción de la verdad y la configuración del saber en las que se inscribe su discurso, y de las cuales deriva su valor, como ya señalé más arriba, son las propias de una época en la que lo visible y lo enunciable formaban una sola capa uniforme y clara. Lo que posibilita ese discurso es que la función del lenguaje, en la época a la que Sigüenza pertenece, no es eminentemente referencial. El lenguaje no refleja al mundo, sino que es él mismo parte del mundo.

La relación que Sigüenza establece con la verdad de su narración es todavía partícipe de la fatalidad que invade la lectura de los signos hasta mediados del siglo XVI en la cultura occidental. Aquella en la que la labor del historiador no tiene su campo de trabajo en el espacio semántico que se abre

cuando la mirada choca con las cosas, sino en la dimensión que suscita el lenguaje cuando se vuelca sobre sí mismo: sus cosas son sus palabras.

Siendo fieles a nuestros historiadores de las ideas, tendríamos que decir que a Sigüenza le antecede la tradición de una escolástica renovada en su objeto por los problemas ontológicos que representó el descubrimiento de América, y en su propósito por la urgente necesidad de hacer de la escolástica no sólo un instrumento de explicación de la nueva realidad, sino de acomodarla a las necesidades pedagógicas que implicó su enseñanza en las universidades y colegios de la Nueva España. Finalmente, esta nueva situación y su consecuente producción intelectual, dieron como resultado la reelaboración o mutilación de cuestiones que, para los filósofos llegados a estas tierras, resultaban en extremo difíciles y, sobre todo, inútiles, tales como el estudio del “ente de razón” del que, tanto Sigüenza, como Alonso de la Veracruz, hacen escarnio en repetidas ocasiones. Por otra parte y desde este mismo punto de vista, Sigüenza viene a ser el continuador de la incipiente tradición científica moderna que inicia en la Nueva España, a fines del siglo XVI, con personajes como el mercedario fray Diego Rodríguez, fundador de una cofradía secreta en la que la elaboración de lunarios y almanaques y la interpretación de los astros fuera una actividad frecuente y de gran importancia entre las personas que la conformaba. Fray Diego, fue, además, maestro y antecesor de Sigüenza en la cátedra de matemáticas que ocupó en la Real Universidad de México. Finalmente, nuestro mercedario, pasará los últimos días de su vida escondiendo su biblioteca y huyendo de la Inquisición por practicar, entre otras cosas, la

adivinación y la astrología³ herencias propias del viejo paradigma que recoge gran parte de la tradición hermética renacentista.

Dicha labor “científica” ha sido vista por nuestros historiadores como los restos de un quehacer que quedará muerto en el tránsito a la modernidad iniciado por Sigüenza y Sor Juana en el siglo XVII. Esta forma de entender el despliegue de la razón científica americana culmina con la mentalidad renovadora y abiertamente moderna de los jesuitas Gamarra, Clavijero, Bartolache y Alzate, quienes se pronuncian abiertamente por la práctica de una ciencia útil y libre de los prejuicios del decadente aristotelismo de su época. Aunque es obvio, por todo lo anteriormente dicho, no dejamos de aclarar que nuestra interpretación del pensamiento de Sigüenza y del saber al que pertenece se contrapone antagónicamente con esta idea teleológica de la razón americana moderna expresada de la siguiente manera:

[...] parece que, terminados los temas vivos que suscitaba el hombre americano, la inteligencia se entregó bien pronto a comentarios estériles o a disputas interminables, al margen de la reflexión creadora y en una ignorancia supina de la ciencia y la cosmovisión modernas. El siglo XVII no ofrece ya ningún filósofo que pueda dignamente compararse a los escolásticos renacentistas del XVI. La filosofía declinó a las disputas de las escuelas. Fray Francisco de Naranjo (1580-1655), monje dominico nacido y educado en México, que llenó de admiración los claustros de la Universidad con su memoria prodigiosa, nos puede servir de modelo: tenía aprendida la *Summa* y era capaz de dictar simultáneamente a

³ “En una *episteme* en la que signos y similitudes se enroscan recíprocamente en una voluta que carece de fin, era necesario que se pensara en la relación entre microcosmos y macrocosmos como garantía de ese saber y término de su efusión.

”Debido a esa misma necesidad, este saber debía acoger, a la vez, y en el mismo plan, la magia y la erudición. Nos parece que los conocimientos del siglo XVI constaban de una mezcla inestable de saber racional, de nociones derivadas de prácticas mágicas y de toda una herencia cultural cuyo redescubrimiento en los textos antiguos había multiplicado los poderes de autoridad. Así concebida, la ciencia de esa época parece dotada de una débil estructura; no sería más que el lugar liberal de una confrontación entre la fidelidad a los Antiguos, el gusto por lo maravilloso y una atención ya despertada sobre esta racionalidad soberana en la que nos reconocemos.” M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 40

cuatro personas sobre temas distintos. Por esto la decadencia de la escolástica es un hecho admitido por todos⁴.

Es claro que hay un desconocimiento y una incompreensión en las palabras anteriores, que no permiten entender que en ese momento el conocimiento no tenía que ver con la invención, ni con el descubrimiento de nuevas verdades, sino con el acomodo y la concordia de lo ya sabido, por lo que la memoria ocupaba un lugar privilegiado dentro de las capacidades cognoscitivas, ya que ésta permitía y garantizaba que el ejercicio de conocer se llevara a cabo sin peligrar en invenciones vanas que fueran producto de una imaginación fuera de sí. Saber el texto de memoria era saber las cosas porque “saber -nos dice Foucault- consiste en referir el lenguaje al lenguaje”. Y, finalmente, Roberto Moreno afirmará que:

Por estas razones, los orígenes del pensamiento moderno mexicano se sitúan en los primeros autores en que existe, o una actividad intelectual que coincide de alguna manera con la modernidad, o un conjunto de doctrinas que señalan claramente la transición de lo tradicional a lo moderno. Tales son Sor Juana Inés de la Cruz y don Carlos de Sigüenza y Góngora. Después de ellos existe, inexplicablemente, un hiatus de medio siglo, hasta que aparece la difusión y consolidación de la filosofía moderna, que ejemplifican los jesuitas expulsados en 1767.⁵

Esta vuelta a la realidad, este giro hacia una experiencia vivida de forma salvaje en la que nos reconocemos de manera más cabal, perteneció a un periodo del que Sigüenza es antecesor. Toda la trama de relaciones que conforman su saber es característica del siglo XVI europeo⁶. Y es que hay, en la mirada de papel de Sigüenza, algo que la aleja profundamente de la conciencia

⁴ R. Moreno, “La filosofía moderna en la nueva España” en UNAM, *Estudios de historia de la filosofía en México*, (México, DF., 1973, UNAM), p. 146

⁵ *Ibid.*, p. 146-7

⁶ *Vid.* M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 47

interpretativa de los siglos XVIII y XIX, en la que el signo “va a llegar a ser malévolo”⁷, y que le impone al historiador una labor de desocultamiento y de desenmascaramiento de las malas intenciones que alberga cualquier signo como autojustificación⁸ en su aparecer a la mirada de quien lo observa. La mirada de Sigüenza no vive aun el tiempo en que el historiador debe percatarse de que la aparición misma de un signo ya es la justificación del mismo; para el siglo XVI, la medida y la verdad de un signo, son algo que le viene dado naturalmente desde su aparición. Para Sigüenza, pues, la aclaración del equívoco histórico no radica en el desenmascaramiento de lo dicho y de lo visto, no hay en él, todavía, esa desconfianza que caracteriza la conciencia interpretativa de un historiador del XIX que buscaría disipar las sombras que se ocultan tras de lo que aparece tal y como es.

El que mira un objeto, interpuesto entre él y los ojos un vidrio verde, de necesidad, por teñirse las especies que el objeto envía en el color del vidrio que está intermedio, lo verá verde. Los anteojos que yo uso son muy diáfanos, porque viviendo apartadísimo de pretensiones y no faltándome nada, porque nada tengo (como dijo Abdolomino a Alejandro Magno), sería en mí muy culpable el que así no fueran; con que, acertando el que no hay medios que me tiñan las especies de lo que cuidadosamente he visto y aquí diré, desde luego me prometo, aun de los que nada se pagan y lo censuran todo, el que dará ascenso a mis palabras por muy verídicas.⁹

Vemos pues, que su preocupación es de un orden distinto en el que, lo que realmente importa, es que aquello que aparece, o que se dice, guarde sentido con el conjunto de cosas ya dichas y que, en última instancia, ese conjunto de cosas y palabras apunten a la realización del plan que Dios ha diseñado para el

⁷ M. Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*, p. 46

⁸ *Vid. loc. cit.*

⁹ Carlos de Sigüenza y Góngora, *Alboroto y motín de los indios de México*, (México, D.F., UNAM/ Miguel Ángel Porrúa, 1986), p. 152

conjunto de la humanidad. Sólo basta ser cuidadoso, -dice Sigüenza- tener los ojos despejados y ser bien intencionado para poder decir verdad, y esto es porque lo que aparece no puede ser falso en su aparición, sólo nuestras intenciones o nuestra ceguera pueden distorsionarlo. Las prácticas que justifican la verdad para Sigüenza, pues, tienen que ver de manera más directa con la sintaxis de los signos que con la interpretación de los mismos gracias a que, para nuestro autor, el signo se ofrece franco ya en su aparición y en su relación con lo que significa, y la escritura del mismo no es signo de otra cosa fuera del juego mismo de signos en los que se da su aparición.

Se trata, pues, como ya señalábamos más arriba, de la no distinción entre lo que se ve y lo que se dice, de formar en una sola superficie los dos campos del saber y desencadenar entre ellos una relación infinita, así como a la inversa, una disociación inmediata de todo lenguaje que desdobra la repetición del comentario.¹⁰ Tal vez por eso, en el itinerario de la obra histórica de Sigüenza, el sentido de la crítica se contenta con ser “corrección”:

Síguese de esto deberse corregir lo que el maestro Gil González de Ávila escribe el fundación del Convento Real de Jesús María en su *Theatro Eclesiástico de la Santa Iglesia de México*, p. 38, por ser aquello (como casi todo lo que contiene su libro) ajeno de la verdad y no hay otra cosa sino la que aquí se dirá, sacada de los mismos papeles originales que se escribieron entonces y que refiero en parte.¹¹

El trabajo de Sigüenza se sitúa, pues, en la época en que la labor del historiador era la de dar sentido a todo el cúmulo de documentos y de signos. “Era él, el encargado de devolver al lenguaje todas las palabras huidas”¹² De ahí

¹⁰ Vid. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 47

¹¹ Carlos de Sigüenza y Góngora, *Paraíso occidental*, p. 47

¹² M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 131

que sea posible entender el Preludio III “Neptuno no es fingido dios de la gentilidad, sino hijo de Misraim, nieto de Cam, Bisnieto de Noé y Progenitor de los indios occidentales” del *Teatro de virtudes políticas*¹³ como una historia sin cronología de la que forman parte, compartiendo el mismo suelo temporal y del saber los testimonios y las palabras de los filósofos más antiguos como Platón y Sócrates, de los padres de la iglesia, de la Biblia y Homero, hasta de los comentaristas, historiadores y autoridades clericales de su tiempo como fr. Juan de Torquemada¹⁴ y Athanasius Kircher¹⁵. Estos últimos dos, indirectamente,

¹³ Carlos de Sigüenza y Góngora, *Teatro de virtudes políticas [que constituyen a un Príncipe; advertidas en los Monarcas antiguos del Mexicano Imperio, con cuyas efigies se hermoseó el Arco Triunfal que la muy Noble, muy Leal, Imperial, Ciudad de México erigió para el digno recibimiento en ella del Excelentísimo Señor Virrey Conde de Paredes, Marqués de la Laguna, &c. Ideólo entonces, y ahora lo describe D. Carlos de Sigüenza, y Góngora Catedrático propietario de Matemáticas en su Real Universidad./ En México: por la Viuda de Bernardo Calderón, M. DC.LXXX.], en Obras históricas,* (México, DF, Ed. Porrúa, 1960) p. 246.

¹⁴ “El hecho de que el verdadero equivalente mexicano de los *Comentarios reales* fuese la *Monarquía indiana* (1615), vasta y dispersa crónica publicada en Sevilla en tres gruesos volúmenes en folio, es prueba de la fisura intelectual que separaba la Nueva España del Perú. Su autor fue fray Juan de Torquemada, franciscano que entretejió las diversas obras de sus predecesores para ofrecer una prolija descripción de la civilización indígena y de su conquista espiritual. A primera vista, pocas obras pueden ser tan desiguales en estilo, en sustancia y perspectiva: una de ellas es una fábula renacentista, que se distingue por su estilo y dominio; la otra es una palabrera crónica monástica, digna del fin de la Edad Media. Y sin embargo, ambos autores trataron de rescatar el buen nombre de los indios contra el desdén y el desprecio de la escuela imperial de historia, y también de celebrar a los conquistadores, fuesen espirituales o militares. El franciscano hizo eco al Inca en su ataque a Herrera, Acosta y, en menor grado, Gómara, por sus errores, omisiones y falsa captación de la historia americana. ¿Cómo unos hombres que nunca habían puesto pie en el Nuevo Mundo, preguntó, podían distinguir entre el hecho y la ficción, especialmente, cuando, en el caso de Herrera, se daba más crédito a las fuentes extranjeras que a las españolas? Tan dura crítica no pasó inadvertida, ya que en el mismo año de 1615, cuando Herrera publicó su segundo conjunto de *Décadas*, [...] incluyó una defensa de su método, citando el uso que había dado a documentos de Estado, manuscritos de Las Casas, Cieza de León y otros, así como a las crónicas de Gómara, Acosta y Oviedo. Pasando a la ofensiva se burló de las autoridades escogidas por Torquemada –Olmos, Motolinía, Sahagún y Mendieta– diciendo que se trataba de verdaderos desconocidos sin ninguna reputación y observó que ‘no sabía cual es más en este autor, la ambición o el descuido en guardar las reglas de la historia’.” David A. Brading, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, (México, DF., 1998, FCE) p. 306-7.

¹⁵ “[...] Kircher [1601-1680] era un jesuita alemán, residente en Roma, aclamado por monarcas y Papas por su vastísima cultura. En una serie de volúmenes monumentales [titulados *Oedipus Aegyptiacus*] que tratan temas tan diversos como astronomía, música, volcanes y terremotos, el Arca de Noé, la Torre de Babel, la Atlántida o los obeliscos egipcios, Kircher trató de reconciliar la especulación hermética neoplatónica con la investigación científica, para llegar a una síntesis cosmológica que pudiese definir y demostrar la doctrina católica como realización de toda la variada investigación filosófica de la humanidad. Donde mejor expresó el espíritu de su empresa fue en la declaración de que ‘no cabe duda de que no sólo los

sostuvieron una controversia a través de Sigüenza, ya que sus tesis acerca del origen de los pueblos del Nuevo Mundo difieren: mientras que Torquemada rechazaba las tesis del origen egipcio de los indígenas argumentando que el parecido en algunos usos y mitos religiosos no significaba nada, especialmente si se recordaba que el Demonio gustaba de parodiar la fe cristiana; Sigüenza, siguiendo a Kircher, afirmaba el origen egipcio de los pueblos indígenas basándose, justamente, en los evidentes parecidos culturales y en la afirmación, ya citada de Kircher, sobre la inspiración dada no sólo a apóstoles y profetas, sino a gentiles.

Esta singular crónica (de la que haré basta referencia en lo siguiente por ser la que contiene un ejemplo claro de las técnicas de interpretación y de producción de la verdad propias del siglo XVII y utilizadas por Sigüenza) fue escrita con el objetivo de dar la bienvenida al recién nombrado virrey de la Nueva España, D. Tomás Antonio Lorenzo Manuel Manrique de la Cerda Enríquez Afán de Ribera Porto-Carrero y Cárdenas, Conde de Paredes y Marqués de la Laguna. Tiene aquella, entre sus propósitos, el de ilustrar con personajes del pasado mexicano las virtudes que un príncipe debería poseer y, con ello, tratar de probar que, aunque haya pasado inadvertido para el Viejo Continente, el Nuevo Mundo posee un pasado que no es ajeno a los propósitos divinos y, por lo mismo, al devenir cultural y, específicamente cristiano, del concierto de la historia universal. Así desfilan por sus líneas las biografías de

profetas apóstoles y otros santos de Dios, sino también los poetas, sacerdotes y profetas gentiles fueron inspirados por este divino numen [El Espíritu santo] y hechos profetas del nacimiento del Verbo Eterno Encarnado'." *Ibid.*, p. 397.

Moctezuma, Huitzilopochtli y junto con ellos el conjunto completo de emperadores aztecas de los que Sigüenza tuvo noticia en su tiempo. Con ello, pretende Sigüenza realizar su propósito de ilustrar las virtudes que un emperador debe poseer, tomando los ejemplos de dichas virtudes encarnadas en personajes de verdaderas historias y no de “mentidas fábulas”:

Menos debieran estimarse tan ordinarios asuntos, aun cuando compurgándose de ficciones sólo se propusieran para ejemplo de las verdades y para idea noble de las virtudes, porque [...] ¿quién será tan desconocido a su patria que por ignorar sus historias necesite de fabulosas acciones en qué vincular sus aciertos?¹⁶

Más adelante agregará que no es vergonzoso ni desestimable su asunto “cuando en los *Mexicanos Emperadores*, que en la realidad subsistieron en este emporio celeberrimo de la América, hallé sin violencia lo que otros tuvieron necesidad de mendigar en las fábulas.”¹⁷ Así, no contento con rectificar a aquellos que han utilizado y enseñoreado ejemplos quiméricos para ilustrar lo que debe ser considerado como real, por tener su origen en la divinidad¹⁸, aprovecha (no sin antes disculparse con la “Madre Juana Inés de la Cruz” por hacer alusión, sus observaciones, a lo escrito por ella con motivo del mismo evento) para afirmar que tiene comprobado el origen bíblico y cristiano de los habitantes originarios de las “Indias Occidentales”:

Dije no le perjudicaba [a sor Juana] lo que yo he escrito, porque no dudo el que prevendría al elegir el asunto con que había de aplaudir a nuestro Excelentísimo príncipe, no ser Neptuno quimérico rey o fabulosa deidad,

¹⁶ Carlos de Sigüenza y Góngora, *Teatro de virtudes políticas*, p. 240

¹⁷ *Ibíd.*, p. 241

¹⁸ En esta parte, Sigüenza cita al jesuita “Enrico Farnese, humanista italiano, del que el rey no era tanto un ‘viacario de Dios’ cuanto ‘viviente imagen suya, o un dios terrenal’, elevados sentimientos que inmediatamente son condicionados por las advertencias de San Agustín sobre lo transitorio de todo dominio humano” David A. Brading, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, p. 396.

sino sujeto que con realidad subsistió, con circunstancias tan primorosas como el haber sido el progenitor de los Indios Americanos.¹⁹

Sigüenza tratará, en lo siguiente, de demostrar que los indios americanos son descendientes lejanos de Neptuno y que éste fue, a su vez, hijo de Misraim, nieto de Cam y bisnieto de Noé:

Entre los mentidos dioses sólo Neptuno, tiene tan legitimada su alcurnia, que es su nobiliario el Génesis y su historiador Moisés. “En verdad (Gen. cap. 10, vers. 31) Misraim engendró a Ludim y a Ananim y Labim y a Neftuim*.” Ser éste lo propio que Neptuno, las sílabas y composición de uno y otro vocablo nos denota, pero con mayor fundamento nos lo asevera el docto español Alderete en sus Antigüedades de África (lib. 2, cap. 6); *Nephtuim* interpreta S. Jerónimo: *aperientes*, compruébalo dicho autor con cinco lugares del Sagrado Texto, por deducirse del verbo pasivo *niphtach*, *aperuit se*, cuya raíz es el verbo activo *phatach*, *abrir* y no como quisiera sino con violencia, ruido y estrago, y que esto le convenga a Neptuno se hace evidente, pues una de las propiedades que le atribuyen es estremecer con temblores la tierra abriéndole bocas [...]²⁰

Entender el sentido del párrafo anterior implica comprender el papel que juegan, unas con respecto de otras, todas las referencias aludidas o citadas, y, por otra parte, el suelo en el que se mueven y que les permite relacionarse. El conjunto de referencias puesto en juego por Sigüenza funciona no sólo como el aval o el soporte de la seriedad del testimonio al que se recurre para rastrear lo perdido en el tiempo y que afortunadamente fue atestiguado y confinado a la memoria por ojos y plumas dignos de confianza; sino, además, como la materia misma en la que aparece la verdad como texto, como materia que no sólo hay que *leer*, sino *ver*. Por otra parte, el párrafo anterior no se explicaría sin antes tener claro lo que Sigüenza quiere decir con que a algo le “conviene” algo. El discurso de

¹⁹ Carlos de Sigüenza y Góngora, *Teatro de virtudes políticas*, p. 247

* “Neftuim” aparece como “Nephtuim” en la versión facsimilar. Carlos de Sigüenza y Góngora, *Teatro de virtudes políticas. Alboroto y motín de los indios de México*, (México, DF, UNAM/Miguel Ángel Porrúa, 1986) p. 25

²⁰ Carlos de Sigüenza y Góngora, *Teatro de virtudes políticas*, p. 248. El subrayado es mío.

Sigüenza y su verdad dependen, pues, de una antigua configuración del saber: la conveniencia. Ésta tiene una historia larga que Foucault ha delineado muy claramente en *Las palabras y las cosas*. Con respecto a esa forma del saber, dice Foucault:

Son “convenientes” las cosas que, acercándose una a otra, se unen, sus bordes se tocan, sus franjas se mezclan, la extremidad de una traza el principio de la otra. Así, se comunica el movimiento, las influencias y las pasiones, lo mismo que las propiedades. De manera que aparece una semejanza en esta bisagra de las cosas. Doble desde que se trata de aclararla: semejanza del lugar, del sitio en el que la naturaleza ha puesto las dos cosas, por lo tanto, similitud de propiedades; ya que en este continente natural que es el mundo, la vecindad no es una relación exterior entre las cosas, sino el signo de un parentesco oscuro cuando menos.²¹

Es claro que ese “continente” del que habla Foucault es, en Sigüenza, el *hay* lenguaje. Lo anterior explica por qué para el polígrafo mexicano es válido confrontar los testimonios de autores que nos parecen tan heterodoxos y de hacer que sus palabras circulen, en última instancia, sobre el mismo “continente” que las emparenta y que las vuelve semejantes; explica también el particular tratamiento que hace del lenguaje y, con ello, la pertinencia de buscar en el corpus de las lenguas más heterodoxas, en la articulación de sus sonidos y en el parecido de sus grafías, la correspondencia que liga distintos idiomas que fueron propios de épocas y de culturas que no se tocaron más que en el origen universal de todas ellas: Babel. Es un tratamiento que liga claramente el aspecto visible y enunciable del lenguaje y que quizá hable a través de él la voz lejana de un Oriente caligráfico, en el que “Alá” es de alguna forma Alá mismo, más que la inmediatez del Occidente y su “Escritura”.

²¹ M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 26-27

El proyecto enciclopédico del siglo XVI y en los primeros años del XVII, dice Foucault, tiene su condición de posibilidad en el privilegio absoluto de la escritura sobre las cosas:

[...] no reflexionar lo que se sabe en el elemento neutro del lenguaje –el uso del alfabeto como orden enciclopédico arbitrario, pero eficaz, sólo aparecerá en la segunda mitad del siglo XVII-, sino reconstruir por el encadenamiento de las palabras y por su disposición en el espacio del orden mismo del mundo²²

Así, en las páginas siguientes de este *Teatro* podremos presenciar, junto a la puesta en escena de una bienvenida al virrey, el espectáculo del lenguaje arremolinándose sobre sí mismo, volviéndose material en su sonido y en su escritura; y en ese despliegue de su materialidad, y producida por él mismo, veremos asomarse, paralela a ese desarrollo del lenguaje, la historia y el origen bíblico de las tribus amerindias:

Que Nephthuim sea hijo de Misraim consta del Génesis, pero que de Misraim sea hijo el mitológico Neptuno es lo que necesita de prueba y no es difícil presuponiendo, primero el que Misraim fue doctísimo, en que no hay duda; lo segundo, el que la doctrina de los primeros sabios del mundo se denominó de aquellos mismos de quienes tuvo el origen. [...] de la doctrina de *Sem* se originó el nombre de *Semeles* [...] y de *Misraim* la de *Isis*, pero con una circunstancia y es haber acompañado siempre a Misraim el Patriarca Heber, con que de uno y otro se dijo Isis. -Citando Sigüenza a Jacobo Bolduc afirma y concluye- “Parece que, primeramente, fue llamada tal doctrina y sabiduría, por aquellos dos maestros, con el místico nombre de Isis, del hebreo *Isc*, como si dijese ‘is-is’ es decir ‘varón-varón’...” Luego, si Isis es la misma Sabiduría de Misraim, no hay razón para que Misraim no se confunda con Isis, con que siendo Nephthuim hijo de Misraim habrá de ser Neptuno hijo de Isis, según la doctrina y enseñanza y de Misraim según la naturaleza.²³

Se abre claramente el juego de las semejanzas, en el que el lenguaje no es sólo una propiedad más de las cosas, sino la “signatura” de la cosa misma, es decir “la firma, que es, entre las propiedades visibles de un individuo, la imagen de

²² *Ibid.*, p. 45-6

²³ Carlos de Sigüenza y Góngora, *Teatro de virtudes políticas*, p. 249-50

una propiedad invisible y oculta”²⁴ Es en ese despliegue de las semejanzas en el que los nombres son la signatura de las cosas, y son, por ello, suficientes para relacionar, unir y encontrar por semejanza, lo olvidado; sin embargo, la relación que guardan las cosas entre sí se extiende más allá del lenguaje, no es sólo el lenguaje lo que hace la semejanza, sino también el lugar en el que comparten la existencia y que los pone en relación: “La *convenientia* es una semejanza ligada al espacio en la forma de ‘cerca y más cerca’ [...] Así, por el encadenamiento de la semejanza y del espacio, por la fuerza de esta conveniencia que avecina lo semejante y asimila lo cercano, el mundo forma una cadena consigo mismo.”²⁵ Así como las palabras adquieren un peso y un espacio definidos en lo decible del saber, la proximidad espaciotemporal tiene, como el elemento visible en el que se posan las cosas, un papel importante en la configuración de las verdades. A ese parentesco espaciotemporal de las cosas, presente también en la “convenientia”, recurre Sigüenza para mostrar que Heber y Misraim, al estar siempre juntos, son el mismo en sabiduría y por lo tanto en naturaleza, y que, por lo mismo, Nephthuim, hijo de Misraim, puede ser también Neptuno hijo de Isis, por lo que Neptuno es hijo de Misraim.

Finalmente, después de haber demostrado que Neptuno fundó África y ser ésta lo mismo que Cartago, “no es despropósito decir” que si los cartagineses poblaron estas Indias, “y si Neptuno fue autor de los Africanos Cartagineses”, entonces “infiérese el que mediatamente lo será de estos Indios

²⁴ M. Foucault, *Nietzsche, Marx, Freud*, p. 36

²⁵ M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 27

Occidentales.”²⁶ La explicación de Sigüenza discurre, a partir de ahora, con el fin de apuntalar su demostración, en un sentido diferente al ya utilizado, aunque no necesariamente contrario, ya que se sigue sosteniendo en la “conveniencia”. En este nuevo sentido en el que se desplaza la demostración de Sigüenza, no se busca la prueba del origen cristiano de los indios occidentales fuera de ellos, es decir apelando a la Historia del Viejo Continente, sino tomando como fuentes y pruebas de la cristiandad indígena los datos de su historia y leyendo en ella y en sus comportamientos los signos de un origen y una herencia cristiana ya borrados por la distancia en el tiempo y el olvido que ella trae consigo.

“De Neptuno nada sabemos sino el nombre” y esto porque “Algunos ya cambiaron ese nombre”. Aunque en reverencia de su autor, que fue señor de las aguas, buscaron [los antiguos mexicanos] tan ansiosamente un lugar de ellas para fundar su ciudad, México²⁷

Esta bisagra, formada por el pasado indígena y el pasado del Viejo Continente, articula esos dos elementos que sólo pueden yuxtaponerse gracias a un tercero que los desborda:

De las poblaciones y descendientes de Neptuno no se sabe otra cosa sino que sólo las hubo. Joseph. (lib. I, antiq. Cap. 7): “De Nephthemi – que es Nephthuim o Neptuno- nada sabemos sino el nombre.” Perifrasi parece éste de las gentes de este Nuevo Mundo. [...] Pero “excepto los nombres nada sabemos” * tenían un nombre tan confuso que sólo se

²⁶ Carlos de Sigüenza y Góngora, *Teatro de virtudes políticas*, p. 251

²⁷ *Ibid.*, p. 253

* “Excepto los nombres nada sabemos” funciona como el nombre propio o perífrasis de los pueblos de los que ahora no nos queda ni el nombre y que fueron llamados así por Josefo. Cito la edición facsimilar para aclarar que lo que aparece en la traducción como dos frases distintas, en realidad son una y la misma: “De las Poblaciones, y descendientes de Neptuno no se sabe otra cosas sino que solo las huvo. Joseph. lib. I. antiq. cap. 7. *Nephthemi* (que es Nephthuim, ó Neptuno) *praeter nomina nihil scimus*. Perifrasi parece este de las gentes deste nuevo mundo [...] Pero *praeter nomina nihil scimus*, tenían vn nombre tan confusso, que solo se quedava en señas, no que indicassen certidumbres, sino que se originassen confussions, pues no determinaban con fijeza el lugar de su habitacion” Sigüenza y Góngora, *Teatro de virtudes políticas. Alboroto y motín de los indios de México*, p. 29-30. El subrayado es mío.

quedaba en señas, no que indicasen certidumbres sino que originasen confusiones, pues no determinaban con fijeza el lugar de su habitación.²⁸

Así, Sigüenza recurre a ese espacio de confusión que se abre cuando un nombre sin referente se refiere a sí mismo: de los pueblos llamados “excepto los nombres nada sabemos” no sabemos ni siquiera, y justamente, el nombre; lo anterior abre una paradoja que hace evidente la vacuidad de la función referencial y autoreferencial del lenguaje: el nombre mismo no cumple lo que para nosotros es su función elemental: nombrar. No desaparece sólo la memoria del nombre o del lugar, sino la función misma del lenguaje en su modalidad referencial. Con esa desaparición se borra también, la claridad de la correspondencia de los nombres y las cosas, de los pueblos y de los lugares y, al difuminar esa claridad, en la oscuridad de su interior, yacen latentes todas las interpretaciones posibles, tal vez sea ese el zócalo enunciativo sobre el que el lenguaje es posible.²⁹

Finalmente, Sigüenza, al adoptar las ideas de Kircher, refuta la *Monarquía indiana* de Torquemada y da al pasado mexicano un fundamento egipcio. Cierra su prelude citando a Platón en su diálogo sobre la Atlántida:

“Tocólo, pues, a Neptuno la isla Atlántica, etc.” Con que es tan cierto que Neptuno pobló la Atlántica, como evidente el que se anegó, que es la razón porque comenzó a faltar su noticia tan absolutamente, que sólo se la debemos a Platón. Luego si Josefo no supo de los hijos de Neptuno, “de Neptuno no sabemos sino el nombre”, fue porque habiendo perecido todos los que la habitaban, en la destrucción de la isla faltó la comunicación que entre ellos y los Orientales había, y mucho más la que

²⁸ *Ibid.*, p. 251

²⁹ “Hay una función simbólica en el lenguaje: pero desde el desastre de Babel no es necesario ya buscarla – salvo raras excepciones- en las palabras mismas, sino más bien en *la existencia misma del lenguaje*, en su relación total con la totalidad del mundo, en el entrecruzamiento de su espacio con los lugares y las figuras del cosmos” *Vid.* M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 45. Las cursivas son mías.

con los que habían pasado a las otras islas pudiera haber, estorbados de la inmensidad grande del mar que entre ellos se interponía.

[...] Luego, si de la Atlántica, que gobernaba Neptuno, pasaron gentes a poblar estas provincias [...] ¿quién dudará el que de tener a Neptuno por su progenitor sus primitivos habitantes los *Toltecas*, de donde dimanaron los *Mexicanos*, cuando en sumo grado convienen con los *Egipcios*, de quienes descendieron los que poblaron la *Atlántica*?³⁰

Así, lo que Sigüenza veía en el transcurrir de los años, desde el comienzo de la civilización, hasta los días de su actualidad, era un continuo declive de la civilización que fue hermano, en el origen glorioso, del Viejo Mundo.³¹

Las mismas técnicas interpretativas y de producción de la verdad que aparecen en el “Preludio III” del *Teatro de virtudes políticas*, aparecerán cuatro años después en el *Paraíso Occidental*. Así, comenzará Sigüenza el *Paraíso Occidental* con el capítulo titulado: “Refiérese el modo con que en el tiempo de su gentilidad consagraban los mexicanos a sus vestales vírgenes.”³² En este capítulo, apelando a los mismos presupuestos, Sigüenza muestra cómo, ya en el tiempo anterior al descubrimiento y conquista de la Nueva España, los antiguos mexicanos anticipaban o prefiguraban en sus comportamientos paganos los de la verdadera religión:

Concordaron los bárbaros mexicanos con los romanos antiguos en destinar vírgenes puras, para que cuidasen de la perpetuidad del fuego y, como a unos y a otros los gobernaba un impulso, con desechable diferencia, eran en una y en otra parte las ceremonias las mismas³³

Así, ya desde su gentilidad, los antiguos mexicanos pertenecieron, por analogía con los romanos, a la historia del Mundo Antiguo. En lo siguiente veremos

³⁰ *Ibid.*, p. 257-8. El subrayado es mío.

³¹ Vid. David A. Brading, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, p. 398.

³² Carlos de Sigüenza y Góngora, *Paraíso Occidental*, p. 51

³³ *Ibid.*, p. 51

desfilar en el teatro de los rituales prehispánicos la coreografía de una santidad que, sin saberlo, copia los gestos de la verdadera santidad (lo que prueba que no es ficción ni engaño): consagrar jóvenes doncellas llamadas “cihuatlamacazque” al servicio de los mentidos dioses, enclaustrarlas en un espacio cerrado y privarlas de las relaciones con el mundo exterior, encomendarlas al cuidado de virtuosas mujeres mayores llamadas “Ichpochtlatoque”, consideradas por Sigüenza como “superioras de estos indianos conventos”. Las cihuatlamacazque eran, después de haber cumplido los ocho años de edad, “confinadas a la clausura” en medio de una ritualística que a los ojos de Sigüenza emula el ingreso al convento de una monja cristiana:

[...] congregándose los parientes [de la cihuatlamacazque], la conducían al templo coronada de flores y vestida a su usanza galanamente, donde era recibida del sumo sacerdote, y después de haber hecho reverente adoración a sus falsos dioses, incensándoles y degollando en su presencia un número determinado de codornices, la bajaban a las salas y lugar de recogimiento donde, en presencia de la superiora y restantes doncellas, puesto en pie el tequacuilli, superintendente o vicario de estos conventos, decía con afectos esta elegante plática [...] Seguía a esto desnudarla de los vestidos ricos que había traído y quitarle el cabello, ceremonia necesaria para quedar constituida por una de las Cihuatlamacazque o sacerdotisas.³⁴

Hay que añadir, para trazar el cuadro completo, una muestra de lo que se les decía en el momento de su ingreso:

[...] Regalada hija mía y todo mi querer, pues ya tienes edad y uso de razón, alégrate y regocíjate, pues has merecido entrar donde están las doncellas hermanas de Dios, para que te cuentes entre las vírgenes que lo alaban de día y de noche, y con esto cumplirás el voto que le ofrecieron tus padres. Pero sabe que este lugar honesto y de buena crianza es también lugar meritorio y de penitencia, y en donde es menester que sólo se haga la voluntad de quien lo gobernare; porque la que aquí viviere bien y se humillare enviando al cielo suspiros acompañados de lágrimas, y tantas que inunden el trono de Dios, ganará

³⁴ *Ibid.*, p. 53-4.

su amistad, y la que, al contrario, incurrirá en su ira y maldición para siempre [...] ³⁵

En cuanto a la ritualística o producción de un cuerpo santo y enclaustrado, Sigüenza encuentra en las costumbres mexicanas, así como en lo referente a la ordenación, correspondencias y paralelismos muy cercanos con la vida conventual cristiana que ha de describir en la vida de las monjas de los siguientes capítulos de su libro:

[...] sin que se hiciese reparo en su tierna edad, comenzaba la rigurosa vida que allí se hacía, reducida a un perpetuo ayuno, [...] a que se añadían otras penitencias no menos sensibles y rigurosas, acompañadas todas de una rara modestia y singular compostura. Su cotidiano ejercicio era [...] hilar y tejer las mantas necesarias [...]. Dormían en unas grandes salas, sin desnudarse, así por la honestidad con que las criaban, como porque se hallasen más prestas a la asistencia del templo, adonde, para atizar el fuego sagrado y echar incienso y olores en los braceros, acudían en procesión con su superiora, acompañándolas en coro aparte los sacerdotes y mancebos de los colegios [...] porque no sólo no se confundían los coros, pero ni se hablaban, ni aun se miraban los rostros, por la solicitud y vigilancia con que lo prevenían así el maestro de los muchachos como la superiora d las vestales doncellas ³⁶

Basta, pues, el solo hecho de emular esa ritualística corporal y lingüística de las costumbres cristianas para ponderar el valor de las costumbres mexicanas por encima de las decadentes costumbres romanas que, según Sigüenza, dieron como consecuencia la caída de su imperio. ³⁷

Es, pues, constante en los textos de Sigüenza, la intención de ofrecer al lector una verdad que ligue los acontecimientos políticos más relevantes de la vida colonial, ya se trate de la fundación de un nuevo convento o de la llegada de un nuevo virrey, con los ocurridos en la historia del México prehispánico. Sin embargo, ese pasado no es del mismo orden, ni se interpreta del mismo modo

³⁵ *Ibid.*, p. 54

³⁶ *Ibid.*, p. 55

³⁷ *Ibid.*, p. 56

que la vida colonial. A propósito de esto, quiero referirme a una de las controversias que ha despertado el interés de nuestros historiadores;³⁸ misma que surge cuando Sigüenza expresa su desencanto y desprecio hacia el pueblo indígena de su tiempo en *Alboroto y motín de México del 8 de junio de 1692*. En esta pequeña obra, escrita a manera de carta relación, dirigida a su amigo el almirante don Andrés de Pez, con fecha del 30 de agosto del mismo año, relata los hechos ocurridos durante y después de una de las tantas inundaciones que ocurrieron en la ciudad de México y del motín que como consecuencia tuvo. En ella opina de los indígenas ser: “plebe tan en extremo plebe que sólo ella lo puede ser de la que se reputare la más infame, y lo es de todas las plebes por componerse sólo de indios [...] gente la más ingrata, desconocida, quejumbrosa y inquieta que Dios crió [...]”³⁹ Al respecto de estas declaraciones y otras similares dispersas a lo largo de toda la carta, se ha dicho que Sigüenza mantenía una actitud doble con respecto a los indígenas, ya que veneraba el pasado indígena, pero despreciaba a los indígenas con que convivía. Me parece que dicha crítica está totalmente fuera de lugar por que, como he aclarado a lo largo de todo este apartado, el pasado mexicano y los personajes que lo conforman, existen para Sigüenza, de otra manera, son parte de otro orden que no establece una continuidad con el presente indígena, sino con el orden cristiano y criollo de su tiempo. Sigüenza no ve en los antiguos mexicanos a los progenitores de los indígenas con los que convive de manera cotidiana, sino a

³⁸ Vid. Carlos de Sigüenza y Góngora, *Obras históricas*, p. X ss, Prólogo de Carlos Rojas Garcidueñas

³⁹ Carlos de Sigüenza y Góngora, “Alboroto y motín de México, del 8 de junio de 1692” en *Relaciones históricas* (México, D.F., UNAM, 1992), p. 113 y 116

los anunciadores que prefiguraban, sin saberlo, el establecimiento de un orden cristiano y colonial. Para Sigüenza, aquél mundo antiguo y lleno de luz amerita ser leído y contado como algo glorioso, tal como lo fue para aquellos que se lo hicieron asequible, entre ellos Fernando de Alba Ixtlixóchitl, al que llama “el Cicerón de la lengua Mexicana”. Esa gloria del mundo prehispánico no está, pues, en la inmediatez de su cotidianidad, sino en su origen y su memoria, en la posibilidad de levantar la mirada y de leer en los códices y en los calendarios el origen de una patria que siempre perteneció al devenir histórico del Viejo Continente. Ese pasado que sustenta y orienta el presente de esa Nueva España, no es otra cosa que el cúmulo de textos que hablan de ella y de lo que fue, y que se arremolinan ante sus ojos haciéndole presente y verdadero ese pasado.

No obstante, la escritura de ese pasado nunca será solipsista y si a Sigüenza le ha sido posible la lectura de la historia antigua de México, de la que fue autoridad en su tiempo, así como de todos los documentos que ha consultado para componer la crónica de la fundación del convento de Jesús María y de las vidas que en él florecieron, es porque ha llegado hasta sus manos el conjunto de documentos que la hacen posible, no sólo gracias al azar, ni a la obra del juego providencial que todo lo recubre, sino al ineludible encuentro con el poder que ese conjunto de documentos tuvo. Lo mismo para Sigüenza que para nosotros. Si hemos sabido del “alboroto y motín de 1692”, así como de la vida de la VM Marina de la Cruz, ha sido porque la escritura de esos acontecimientos se ha dado en el centro de una lucha de poder; si han llegado

hasta nosotros ese conjunto de noticias, que bien pudieron permanecer en el anonimato, no ha sido primordialmente porque jueguen -como Sigüenza lo creía- un papel fundamental en el camino que la Providencia oscuramente develaba a través de ellos y que por eso fueran dignos de escribirse, ni por la información que han de darnos para sentir que desde ellos ya se hacía presente en el espíritu de aquellos que habitaban nuestro actual territorio, un sentimiento de pertenencia a la “patria”, lo que los ha traído hasta nosotros es, ante todo, el relámpago fugaz que provocó el choque que se dio entre esas vidas sepultadas en el anonimato y el entramado institucional en el que se produjeron: la vida política y religiosa del siglo XVII.

Así pues, la veracidad de esos signos está tanto en su aparición misma, lo mismo que en el juego de poder que los sacó de la sombra; tanto en el orden en que los testimonios desfilan ante la mirada de quien los registra, como en el sentido que cobran al mirarse unos a otros, al acomodarse en un texto nuevo, para completar el sentido providencial del mundo y su devenir histórico.

Gobernabilidad conventual I: El Paraíso y el espejo

[...] como quiera que el primer conocimiento que tuvieron de Dios los primeros hombres se consiguió entre las delicias del Paraíso.

C. de Sigüenza y Góngora

En cada sociedad hay lugares y espacios que funcionan con relación a otros espacios, que los conectan, los separan o los superponen. La geografía de

un lugar es un texto en el que puede leerse la sintaxis de su topología espacio-temporal. No vivimos en un espacio vacío, ni en un tiempo continuo, en el que las cosas se acomodan, sino en el interior de un conjunto de relaciones de localización. Uno de esos puntos de localización que ha marcado indeleblemente nuestra cultura es el “Paraíso”: porción de espacio sin lugar que atraviesa el mundo completo, espacio espectral y translatorio de la luz divina y de la original desgracia humana, que tuvo su asiento geográfico en algún lugar del Oriente y su origen en un tiempo inmemorial. Especie de teatro itinerante, el Paraíso es la mirada móvil de Dios sobre las tinieblas del mundo, es también el recuerdo de lo irrecuperable, de lo siempre perdido, de un tiempo que no es el del trabajo humano, sino el de la inmovilidad. Empresa de los hombres de este Nuevo Mundo es hacer voltear a Dios para que ilumine con su mirada el lugar de su nueva residencia y, emulando del original Paraíso sus virtudes y limpiando sus defectos, erigir para la memoria de las futuras generaciones este Occidental de la Nueva España:

Ennoblecieron los augustísimos progenitores de V. M. [Carlos II, Rey de España] su imperial Ciudad de México con el Convento Real de Jesús María; mejorando en él su magnificencia aquél delicioso Paraíso, con que en las niñeces del Mundo se engrandeció el Oriente: porque si aquél se componía de lo que experimentó la voracidad del tiempo por vegetable, el que en el contexto de este volumen le ofrezco a V. M. se forma de flores que se han de inmortalizar por racionales en mismo empíreo: si en aquél triunfó de la original pureza la primera culpa, en éste tiene pacífica habitación la divina gracia; si en aquél conducidos de la inobediencia se enseñorearon de la humana naturaleza todos los vicios, en éste la reducen a su ser primitivo las virtudes todas; y si de aquél desterró un querubín a una sola mujer que lo habitaba, por delincuente, en éste viven como serafines abrazadas en el amor de su esposo innumerables vírgenes.⁴⁰

⁴⁰ Carlos de Sigüenza y Góngora, *Paraíso Occidental*, p. 33

El Paraíso Occidental es pues, un punto de relaciones múltiples: no es un espacio irreal, no es una utopía; es, más bien, una heterotopía, un punto medio en el que el espacio real y el utópico se yuxtaponen, es el espacio en el que se superponen el lugar que se abre a la luz de lo eterno y durable, y el lugar que sobrevive con dificultades a la “voracidad del tiempo por vegetable”:

Sábese también el que un arco del dormitorio donde asistía [la M. Felipa de Santiago] llegó a amenazar ruina y tanta, que por mandato de un alarife desamparon aquel lugar las que en él dormían, menos la M. Felipa que, llena de fe y pidiéndole a Nuestro Señor que remediase aquel daño y librase a sus esposas de tan urgente peligro, vio con los ojos corporales que el gloriosísimo arcángel S. Miguel, y S. Nicolás de Tolentino sostenían el arco para que no cayese. Entrando a la siguiente mañana los que habían de derribarlo para labrarlo de nuevo, hallaron que no necesitaba de reparo alguno por estar aun más perfectamente acabado que cuando se hizo y, no quedándole ni aun señal de las pasadas roturas, persevera hasta el día de hoy con fijeza estable. Declaró entonces la M. Felipa lo que había visto y todas le dieron a Dios las gracias por beneficio tan grande⁴¹

Sucesos como el anterior son una constante en ese teatro donde la voluntad divina se manifiesta no sólo en las virtuosas acciones de las personas que habitan ese espacio, sino en los efectos visibles y verificables que quedan como prueba de su presencia y de sus misteriosos designios. El Paraíso Occidental es, así mismo, una heterotopía, un intersticio que funciona bajo un sistema estricto de cierre y apertura en el que el contacto con otros lugares o con gente ajena a este espacio peculiar está regulado por dispositivos mecánicos y arquitectónicos que regulan la luz y el contacto visual y verbal no sólo con el exterior del convento, sino al interior mismo de éste. El torno de la puerta principal del convento y la designación de una persona encargada para regularlo

⁴¹ *Ibid.*, p. 297

(la madre tornera) son ejemplos de ese control de apertura y cierre con respecto al exterior del convento; el refectorio, lugar de reunión común y escenario de las más atroces y celebradas penitencias: Marina de la Cruz entraba en él cargando una pesada cruz o disciplinándose las espaldas con rigor grave, o a gatas “como si fuese una bestia” y arrastrando enormes piedras y acusándose en voz alta hasta de sus más levísimas faltas. Hay, así mismo una microtopología que se cierra para jerarquizar no sólo los espacios físicos, sino los espacios corporales y la luz que los atraviesa: cuando las monjas “tenían reja” -es decir que ocultaban sus ojos detrás de un velo negro que les impedía ver claramente- les era permitido hablar, pero si no la portaban, entonces debían permanecer en silencio absoluto. Los lugares en los que se acumula la inmundicia que acompaña a la vida humana contrastan y se apartan de aquellos en los que se está más cerca de la divinidad: Marina de la Cruz, en su vejez, se retiró a vivir en una torre apartada del conjunto de celdas y antes de eso tuvo como castigo limpiar los chiqueros y sacrificar y descuartizar a los carneros que se utilizaban para consumo dentro del convento. Otro régimen que regula el contacto con el exterior es el de orden simbólico, del que son muestra los actos o ritos de purificación; la ceremonia de ordenación es el ritual que permite la entrada y la pertenencia a la comunidad religiosa, pero hay también actos en los que se autoriza la salida del convento sin romper la clausura, ejemplo de lo anterior es la traslación que hicieron las monjas del convento cuando desocuparon el antiguo inmueble del mismo, por ser inhabitable, y se dirigieron en procesión a la ocupación del nuevo. El Paraíso Occidental es, pues, la heterotopía, el lugar-

otro, la membrana que une y separa la luz divina y la oscuridad del mundo. Pero es también una heterocronía en la que el tiempo ocurre de diferentes maneras: hay una superposición entre la noción del tiempo secular y del tiempo divino, el primero es el tiempo de las fiestas que traen a la memoria los acontecimientos que deben ser celebrados para alejarlos del olvido, el segundo es la atemporalidad, es decir, el decurso ininterrumpido del devenir humano desde su inmemorial origen contemplado por Dios desde el principio de los tiempos, en el que hay sólo acumulación infinita de memoria. Estos órdenes que se contraponen enarbolan, cada uno, una estética y una didáctica del sufrimiento: las fiestas de dedicación del templo, puro deleite, enorme derroche, gasto de energías y de riquezas. El tiempo divino, en cambio, propicia la pobreza, la indigencia, la limpieza moral y la inmundicia física, la cercanía extrema y perpetua con el cuerpo y sus secreciones, las verbalizadas y las que son omitidas, es decir, de manera primordial, la producción de sangre y de lágrimas. Es claro, pues, que el Paraíso Occidental, funciona como un espacio intermedio situado entre dos opuestos; es un espacio cerrado y geográficamente localizable que en su armonioso devenir hace evidente el desorden que impera fuera de él, pero es también un espacio ideal que denuncia lo ilusorio del mundo. Es una suerte de espejo en el que la relación espacial es doble: siendo el espacio en que se ha posado la mirada divina es un espacio sin lugar, es el lugar paradisiáco de lo que no es, en el que la sociedad colonial se ve reflejada como una ilusión, pero es también la superficie real que forma parte de esa sociedad y

que le ha traído la luz con la que se contempla a sí misma como real, como no divina pero existente:

[...] el espejo opera como una heterotopía en el sentido de que devuelve el lugar que ocupa justo en el instante en que me miro en el cristal, a un tiempo absolutamente real, en relación con el espacio ambiente, y absolutamente irreal, porque resulta forzoso, para aparecer reflejado, comparecer ante ese punto virtual que está allí.⁴²

El reflejo de lo que es, sólo es posible al interior de una superficie diáfana. Y para Sigüenza esa superficie es el espacio de la escritura y de la memoria, es el volumen escrito por él dedicado a Carlos II, y que por no ser un jardín vegetal, sino de letras o de palabras: “flores que se han de inmortalizar por racionales”, escapa a la corrupción del tiempo. El *Paraíso Occidental* es el espejo que Sigüenza ha puesto frente a él en el que vemos su reflejo guiñándole un ojo a su doble detrás de las paredes que componen la temporal fábrica de virtudes que fue el Paraíso Occidental.

Gobernabilidad conventual II: La luz de la carne

[...] aquello que se formula como rechazo del cuerpo o del mundo, lucha ascética o ruptura profética, sólo es la elucidación necesaria y preliminar de un estado de hecho, a partir del cuál comienza la tarea de ofrecer un cuerpo al espíritu, de "encarnar" el discurso y de producir una verdad.

M. De Certeau

⁴² M. Foucault, “Des espaces autres”, conferencia pronunciada en el Centre d’Études architecturales el 14 de marzo de 1967 y publicada en *Architecture, Mouvement, Continuité*, n° 5, octubre 1984, págs. 46-49. Traducción al español por Luis Gayo Pérez Bueno, publicada en revista *Astrágalo*, n° 7, septiembre de 1997.

El convento, como dispositivo peculiar, forma parte de los lugares y de las relaciones en que el cuerpo aparece y desaparece, se reconfigura y cambia. Así, dentro del espacio conventual, se desarrolla un conjunto de prácticas que son ejemplos del ejercicio y la conformación de corporalidades tan diversas como las diferentes maneras en que se distribuye la luz, el lenguaje, el poder que viaja en todos ellos y la subjetividad que se configura dentro de ese espacio de relaciones peculiares. Muestra de lo anterior es la presencia de una paulatina, pero creciente, individualización de la corporalidad, manifiesta en las pinturas de monjas coronadas. Si el panóptico es una máquina de poder, es gracias a que es una máquina de ver, es un lugar de distribución del juego luz-oscuridad, en el que la luz es periférica y la oscuridad es el centro de la observación, en el que viaja un poder que hace visibles a los sujetos de ese poder y oculta la mirada. El convento descrito por Sigüenza es también una máquina de visibilidades en la que se organiza la luz y la oscuridad, lo visible y lo oculto. Es una dispersión de dispositivos que se articula en varios ejes que se entrecruzan y que originan formas diversas de circulación de la luz, de la mirada, de la vigilancia y del poder que en todas ellas viaja: oscuridad-luminosidad, oculto-visible, fuera-adentro y presente-pasado. Esto aplica no sólo a las cosas que suceden dentro del convento, sino que se extiende a los hechos que anteceden o que preludian la coreografía de la santidad que en él se desarrolla; la elasticidad de su espaciotemporalidad explica que quepan en él los lugares y los tiempos que no le pertenecieron de hecho, pero sí de derecho: la niñez, los hijos, la riqueza, los

pensamientos y los cuerpos de las personas que lo habitaron. Es una clausura espaciotemporal itinerante:

Vivía ésta [la V. M. Marina de la Cruz, en ese tiempo todavía Marina de Navas] retirada del tráfigo y alboroto que necesariamente había de haber en un lugar donde no se trataba sino de los modos con que se adquirirían con facilidad las riquezas y con que, después de conseguidas, se habían de gastar en vanidades fantásticas; y aunque las veces que dejaba su casa era sólo para asistir a la iglesia, no quiso Dios que estuviesen ocultas sus relevantes virtudes, sino que saliesen a la publicidad para el ejemplo común [...] Esto era lo que no podía ocultarse y no era menos estimable lo que ejercitaba en su retiro doméstico, donde maceraba sus carnes con ayunos, cilicios ásperos y disciplinas sangrientas con que de ordinario acompañaba la devoción del Rosario de María Santísima, a quien desde sus tiernos años eligió por patrona [...] ⁴³

Las vidas contadas por Sigüenza, necesariamente desbordarán las paredes del convento y harán aparecer las llanuras de Toledo o de Alcalá de Henares, de donde son originarias algunas de las monjas, como parte de la geografía oblicua del espacio conventual. Sin embargo, esa aparente apertura geográfica, no tiene el mismo efecto con respecto a los cuerpos, sino todo lo contrario; la facilidad con la que se extiende el alcance geográfico del espacio conventual no lo abre a otros ámbitos espaciales diferentes, sino que extiende su clausura, de tal forma que, al recorrer las vidas de las personas que lo habitaron, tenemos la sensación de que siempre pertenecieron y pertenecerán a él, así afirma la M. Inés de la Cruz, al relatar su infancia:

Parecíame me había Dios criado para santa y que en siendo monja le serviría y, como si yo sola hubiere de serlo, me tenía por más dichosa que la reina y me reía de las que veía muy galanas, y decía que yo había de ser monja y no ellas; y esto no porque las tenía en poco, sino porque Dios me hacía a mí más mercedes que a ellas ⁴⁴

⁴³ Carlos de Sigüenza y Góngora, *Paraíso Occidental*, p. 131

⁴⁴ *Ibid.*, p. 227

El convento es, pues, un lugar cerrado, aunque elástico, que no se abre, sino que se extiende, y que en la acción de extenderse incorporará elementos que lograrán violentarlo hasta cambiarlo. Es, además, con respecto al cuerpo, un lugar de clausura, pero de exhibición permanente, es el escaparate de un cuerpo que tiende a individualizarse cada vez más; el cuerpo es, dentro del convento, un espacio abierto dentro de un espacio cerrado, una luz en la oscuridad:

Vivía el licenciado Juan Juárez de Guero, capellán del Real Convento, en un aposento de la sacristía, de donde pasaba todas las noches a la iglesia a sus ejercicios. Sucedióle una vez parecerle había más luz de la ordinaria y, saliendo de su retiro a reconocerlo, vio que se ardía el coro en espantosas llamas. Comenzó a apellidar a las monjas con tan formidables gritos que consiguió el despertarlas y, acudiendo a sus voces y al que juzgaba incendio, hallaron procedía de la Madre Francisca que absorta en Dios y bañado su venerable rostro en copiosas lágrimas, se estaba en oración, como lo tenía de costumbre en semejantes horas.⁴⁵

El foco del que emerge esa luz que hace hablar a la carne es el rostro, en él veremos aparecer símbolos tan equívocos como lágrimas de devoción que queman el rostro y que brotan de un cuerpo que se quema en la oración:

Otras veces callaba la boca [la V. M. Marina de la Cruz] mientras *hablaban* sus ojos con elegantes lágrimas. Sacábaselas entonces de lo más tierno del corazón el amor divino y, con ellas, persuadía al empleo del mismo amor a las que solían frecuentar su celda [...]⁴⁶

O la enfermedad, la ira y el celo de Dios por las que lo tienen como esposo:

Hallábase ésta [Marina de la Cruz] en cierta ocasión componiéndola [se refiere a la hija de Marina de la Cruz, la cual, durante su corta niñez, habitaba en el convento al cuidado de su madre] con singular complacencia cuando, demudándosele a aquélla las facciones y atronando todo el convento con desentonadísimos alaridos, comenzó a desbaratarse a bocados las tiernas carnes y a herirse con las uñas su hermoso rostro; quebrándosele los ojos, conveliéronsele los nervios, faltárosle los sentidos y, padeciendo los más fieros síntomas que jamás

⁴⁵ *Ibid.*, p. 299-300

⁴⁶ *Ibid.*, p. 169. Las cursivas son mías.

vieron los mortales, en breves instantes [...] entre espumarajos y borbozadas de sangre le faltó el alma.⁴⁷

El dolor y el silencio:

Fue también dilatadísima [la M. francisca de San Lorenzo] en penitencias, siendo la primera en las públicas, que antiguamente se hacían en el refectorio, a donde entraba con una mordaza en la boca y cubiertos los ojos con un silicio [...]⁴⁸

El espanto:

[...] pero después que le fueron frecuentes los éxtasis y arrobamientos se le mudó el rostro de hermoso en penitente, pero sin fealdad, faltándole también la viveza de sus colores; pero en vez de ellos arrojaba un resplandor admirable, especialmente cuando, después de haber comulgado o estado en oración salía de su recogimiento, causando en quien a miraba devoto espanto⁴⁹.

Y la voz del poder vuelto lenguaje:

Intentó [Antonia de santa Clara] que le cauterizasen el rostro escribiéndole en él “Antonia de Sta. Clara, esclava del Santísimo sacramento” pero, estorbándosele la obediencia del prelado que llegó a saberlo, con un cuchillo se escribió en el brazo equivalente cosa.⁵⁰

Hacer hablar a la luz es el efecto que produce la visión del rostro iluminado de Inés de la Cruz o las lágrimas de Marina de la Cruz, hacer visible el lenguaje de la carne en el rostro de Antonia de Sta Clara. Estas descripciones muestran el abigarrado claroscuro y el complejo panorama de intercambios que fue el convento novohispano. La primera imagen nos pone en presencia clara de un rostro que ilumina, de un espejo, es decir, de una superficie que da al mundo la luz que recibe como un favor que la divinidad le hace por la prominencia y el rigor con que ha seguido un camino harto severo. En la última vemos la ansiedad, el deseo vehemente, no de reconocer los signos de la santidad, sino

⁴⁷ *Ibid.*, p. 143

⁴⁸ *Ibid.*, p. 301

⁴⁹ *Ibid.*, p. 257

⁵⁰ *Ibid.*, p. 292

de ser ella misma, en su corporalidad, el signo de esa santidad. Es común a todas las narraciones anteriores la capacidad que tiene el cuerpo de producir signos o de ser él mismo un signo. El cuerpo de las monjas no recibe de las condiciones exteriores la luz que lo hace visible, el cuerpo de la monja no es, en ese sentido, un elemento como cualquier otro que está inmerso en un ambiente luminoso, sino que es él mismo quien emite la luz que hace visibles a los que lo miran, pero esos que lo miran lo sujetan y lo delimitan. Estas condiciones de visibilidad que manan del cuerpo regresan a él, lo cercan, lo clausuran y lo individualizan: la luz que sale del cuerpo es la misma que lo hace decir: “Antonia de Sta. Clara esclava del Santísimo Sacramento”. Hay una ley de ocultación que recorre el flujo de la luz que ilumina el convento: el cuerpo, lo que más se busca ocultar y suprimir, y que parecería lo más oculto es, no sólo aquello que se insinúa, sino aquello que se ofrece iridiscente, obscuro y deseante a la mirada ávida pero sigilosa de los que lo rodean: las monjas que esperaban, junto con la V. M. Marina de la Cruz, la hora en que ésta moriría, le pidieron que descansara y:

Nimias fueron las persuasiones con que recabaron de ella se quitase el hábito, para que tuviese algún alivio en la cama tan trabajado cuerpo, y mucho más nimias para que rindiese las armas de los asperísimos cilicios que la abrumaban. Halláronla entonces no sólo ceñida desde la cintura al pecho con una cadena en extremo gruesa, sino lastimadas las piernas, los muslos y los brazos con coracinas de hierro y punzantes rallos, cuyas correas fue necesario se cortasen con tijera y con cuchillos por estar ya cubiertas de carne las ligaduras.⁵¹

De tal manera, en el Real Convento de Jesús María no todo lo que es oculto es invisible, sino que está ahí para ser, por una parte, oculto y acallado pero, por

⁵¹ *Ibid.*, p. 189

otra adivinado y atestiguado.⁵² Foucault ha dicho de la sexualidad occidental ser algo que no se dice ni se calla, sino que se confiesa; así mismo creo que funciona el exhibicionismo discreto de la corporalidad conventual, bajo una ley de ocultamiento y provocación, como afirma Bataille: “Puedo decirme que la repugnancia, que el horror –que el espanto diría Sigüenza- es el principio de mi deseo.”⁵³ Aquello que viaja en las miradas y en la luz que ilumina los rostros y la carne de las monjas, que se oculta secreto en la soledad de las celdas, se recorta intermitente en el torno y en la mirada de la madre tornera, o se exhibe abiertamente en el refectorio, lo que ve y se ve, es el deseo; lo que se hace visible en la carne es el deseo que la inflama y la profusión del mismo en el poder que la circunda en infinitas espirales. Una vez concluido el hallazgo, nuevamente la ocultación:

[Después de haberla despojado de las coracinas, los rallo y las cadenas] Vistiósele una camisa y, a ruegos y lágrimas suyas, se le sobrevistió su hábito y, recostándose sobre unas almohadas, con notable valor y entereza esperó la muerte.⁵⁴

Este singular régimen de visibilidades que es el convento novohispano produjo, como ejemplo de su peculiaridad, un género pictórico que muestra la distribución de la luz que brota del cuerpo incandescente y que toca tímidamente el espacio que la circunda. Los “cuadros” relatados por Sigüenza en su *Paraíso*

⁵² “[...] todo ello [conseguir capital para la fundación de un colegio y ser aceptados por la sociedad en la que recién se introducían] lo lograron [los jesuitas llegados a México durante la conquista] en poco tiempo, haciendo alarde de pobreza y humildad, porque individualmente podían los jesuitas ocultar sus virtudes por modestia, pero como comunidad era importante que repercutiesen sus buenas acciones y que cundiese la fama de su austeridad y entrega a obras piadosas. El rehuir halagos y festejos, el vivir de limosna durante los primeros meses y el ocuparse en tareas penosas fueron rasgos que a la larga les rindieron importantes beneficios” Pilar Gonzalbo Aizpuru, *La educación popular de los jesuitas*, (México, D.F., Universidad Iberoamericana, 1989), p. 27

⁵³ G. Bataille, *El erotismo*, (México, D.F., Tusquets, 1997), p. 221, Nota a pie de ilustración.

⁵⁴ *Loc. cit.*

occidental se corresponden con las pinturas de monjas coronadas. Éstas presentan una serie de variaciones que responden a las diversas condiciones de su elaboración. La orden a la que pertenecía la monja retratada, el momento de la vida religiosa en que se elaboró su retrato o la capacidad económica del convento para pagar un pintor de prestigio, fueron condiciones, entre otras, que dieron a cada retrato un toque de singularidad. Sin embargo, a todas les atañe una característica común: en todas ellas la luz mana del cuerpo de la monja retratada y especialmente de su rostro. Así, vemos a Magdalena de Cristo, en hábito de profesa, recostada la cabeza coronada de flores sobre un vaporoso cojín blanco, el cuerpo, visible a medias, adornado todo con rosas y claveles, iluminados y notablemente claros el rostro pálido con los ojos cerrados en señal de muerte y las manos entrelazadas en posición de oración. A la madre María de la Encarnación Albaredo, en posición de pie, igualmente en hábito de profesa, la cabeza coronada de flores, sujetando su palma de virtud, cubierta de flores también, las manos ocultas bajo el hábito blanco y el rostro yerto con los ojos cerrados y una especial luz que desde el interior de su rostro resplandece e ilumina parte del lugar en que se encuentra⁵⁵. La autoría de estos retratos es desconocida en su mayoría, aunque algunos fueron hechos por pintores conocidos en su tiempo y otros por las mismas monjas compañeras de las retratadas. Lo que estos retratos ponen de manifiesto es el despliegue de un régimen de visibilidad que transitó por diferentes configuraciones hasta llegar a la constitución de la subjetividad moderna, en la que el cuerpo se cierra poco a

⁵⁵ Vid. Montero Alarcón, Alma, *Monjas coronadas*, (México D.F., CONACULTA, 1999).

poco sobre sí mismo hasta hacer de cada persona un cuerpo enclaustrado. Es significativo que en la pintura de monjas coronadas, así como en las descripciones que se hace del féretro o del cuerpo de las santas, sea el rostro el espacio privilegiado de la descripción, el foco de atención que atrae hacia sí las miradas y que hace visibles las cosas que lo rodean. En el párrafo 552 del *Paraíso occidental*, Sigüenza describe lo siguiente:

Advirtiendo las religiosas conservaba el cadáver [de María Antonia de sto. Domingo] la hermosura de su dueño sin alterarla en cosa, quisieron perpetuar en su retrato la memoria de quien les había servido a todas de cariñosa madre. Llamado un pintor y puesto ya inmediato a la reja del coro bajo para retratarla, aunque fuese a medio perfil, por no haber disposición para que fuese de lleno, al mismo punto se le comenzó a hinchar tan disformemente la media cara, que cualquiera que la viese la juzgaría de un monstruo, quedándole la otra media con la misma perfección y hermosura que cuando estaba viva. Volvieron el cadáver del otro lado y, al mismo instante, sucedió lo propio. Fuese el pintor atónito y asombrado y, quedándolo más las monjas –para que no causase horror tanta ferocidad-, le cubrieron el rostro con un sudario. No faltó curiosa que después de algunas horas quisiese verla y, hallándola ella y todo el convento con la misma hermosura que cuando viva, bien se puede discurrir cual sería el alboroto de todas con prodigio tanto.⁵⁶

Lo anterior es una muestra clara de cómo el dispositivo conventual en general y la pintura de monjas coronadas, como un producto peculiar de este régimen de visibilidad, jugaron un papel prominente en la configuración de una corporalidad que se separa claramente de la noción de cuerpo medieval. Éste, según afirma Bajtín en su prominente estudio sobre Rabelais y la cultura popular de la Edad Media:

El cuerpo grotesco no está separado del resto del mundo, no está aislado o acabado, ni es perfecto, sino que sale fuera de, sí franquea sus propios límites. El énfasis está puesto en las partes del cuerpo en que éste se abre al mundo exterior o penetra en él a través de orificios,

⁵⁶ Carlos de Sigüenza y Góngora, *Paraíso occidental*, p. 323-4

protuberancias, ramificaciones y excrecencias tales como la boca abierta, órganos genitales, los senos, los falos, las barrigas y la nariz⁵⁷

Así, primeramente, el cuerpo medieval grotesco o carnavalesco no es el principio de individuación de un sujeto, no hay una diferencia clara entre el hombre y el cuerpo. Esto se entiende más claramente si tomamos en cuenta lo dicho en el capítulo anterior acerca de la *semejanza* y la manera en que sus diferentes formas de manifestación (la conveniencia, la emulación, la analogía, la simpatía y la signatura) configuraron el saber de esa época en que todo está vinculado, en que todo tiene un resonancia continua y todo acontecimiento es significativo. A la luz de lo anterior es comprensible pues, que el cuerpo no represente una ruptura cualitativa significativa entre el hombre y el mundo y que entonces el cuerpo humano sea un campo de acción y un espacio por el que fluyen las fuerzas de la naturaleza y de lo divino. Esto explica también, el que la geografía del rostro sea otra, que la jerarquización y la axiología de sus elementos se modifique: si lo principal es el flujo, entonces los canales son más importantes que las ventanas, en ese sentido, los orificios del rostro, sobre todo la boca, jugarán un papel más importante que la vista, ya que ésta última es el sentido de la distancia, de la separación y del rompimiento con el todo porque la comunicación visual es, en principio, una acción mediada por la distancia, por la alteridad. Así, el tránsito de ese cuerpo colectivo al cuerpo encarnado, se realizó desde frentes muy diversos y en periodos accidentados, de manera que, en ámbitos diferentes, podemos encontrar líneas de fuga simultáneas que apuntan

⁵⁷ Mijail Bajtín, *La cultura popular en la edad media y en el renacimiento : el contexto de Francois Rabelais*, Madrid, Alianza, 1998., versión de Julio Forcat y Cesar Conroy, p. 29-30

de manera temprana a la conformación de la individualidad, pero también en un solo campo encontramos procesos que apuntan movimientos y direcciones contrarias, y que tienden a neutralizar o a mantener la corporalidad en un estado de inmovilización. El cuerpo conventual es el teatro de la santidad, aunque, por otro lado, sea también el actor de una santidad. Hay un tránsito entre el cuerpo secular-abierto y el cuerpo clausurado-cerrado: una nueva geografía del cuerpo en general, de los sentidos y del rostro.

Gobernabilidad conventual III: La voz del alma

[...] siempre la misma opción de contemplar la cara iluminada del poder, lo que dice o lo que hace decir.

M. Foucault

El tema dominante del *Paraíso occidental* puede ser, desde un peculiar punto de vista, la escritura. Sigüenza ha introducido al principio de cada uno de los tres libros que componen la obra, así como en el “Prólogo al lector”⁵⁸, notas aclaratorias que dan basta explicación de lo anterior. Al comienzo del “Libro segundo” hará la relación de cada una de las fuentes que le permitieron la redacción de la vida de la V. M. Marina de la Cruz:

[...] este libro, que se compondrá de lo que el buen licenciado Pedro de la Mota sin método ni estilo escribió en el suyo, añadiendo lo que, o por relación o por tradición, de las que conocieron a la venerable madre, se conserva en la memoria de las antiguas religiosas del Real Convento y lo

⁵⁸ Vid. nota al pie 125

que acerca de esta materia se halla en varios manuscritos de la venerable madre Inés de la Cruz [...] ⁵⁹

Por otra parte, la M. Inés de la Cruz aclara, al final de la relación de su vida entregada a su confesor y transcrita en el *Paraíso occidental*, casi de manera íntegra, por Sigüenza:

Con esto me parece que ya he cumplido con la obediencia de V. P. pero, como las ocupaciones son muchas y la memoria poca, y se me olvidaba de una vez a otra lo que había escrito, todo va sin pies ni cabeza y algo repetido dos veces, y según el mal orden de mi poco entendimiento y el ser cosas de ninguna importancia ha de obligar a V. P. a romperlo luego, más que cuanto yo puedo rogarlo y así excuso ser importuna. [...] y el castigo que me hace [Dios] es nuevas mercedes, tan grandes como V. P. lo sabe, y de que me hallo obligada a darle cuenta escribiéndoselas, y esto acabo hoy 3 de enero de 1629. *Inés de la Cruz* ⁶⁰

Más adelante sabremos que, la ya citada, Antonia de Sta Clara ha pedido que se le cauterizase el rostro con la leyenda “Antonia de Sta. Clara, esclava del Santísimo Sacramento” y al no poder llevarlo a cabo por ordenes de su confesor, se ha escrito con un cuchillo, en uno de sus brazos, similar cosa.

Sólo un contrapunto de tres voces como el anterior podía hacernos entrar en el convento de Jesús María y en el *Paraíso occidental* de manera tan cabal y clara para invitarnos a explorar la compleja polifonía que se genera alrededor de la que quizá sea la práctica más importante, por ser la que organiza e inventa espacios y sujetos, no sólo dentro del texto, sino dentro del convento, de la memoria y del cuerpo de las personas que lo habitan: la escritura.

Así, la escritura, atraviesa por lo menos tres niveles: la redacción del *Paraíso occidental* como un compendio de escritos que fueron producto, entre otras cosas, de las relaciones de poder que imperaban dentro del convento; el

⁵⁹ Carlos de Sigüenza y Góngora, *Paraíso occidental*, p. 120

⁶⁰ *Ibíd.*, p. 253-4

nivel de la vida conventual y de las monjas que han usado de ella para dar satisfacción plena a la petición de sus confesores y directores espirituales; y finalmente, la escritura estalla en el cuerpo y lo marca no sólo como lo ha hecho con el cuerpo de Antonia de Santa Clara, sino de una manera más sutil en la oración mental, oral y escrita. En el primer nivel, la escritura y el poder que viaja con ella produce un discurso histórico; en el segundo nivel, la escritura y el poder apuntan a la continuación del régimen conventual del que son producto, y finalmente, la escritura es el vehículo transparente del poder que produce corporalidades y subjetividades. El poder que circula en los diferentes usos de la escritura es por una parte, producto de esas mismas relaciones, pero es, a una vez, productor de las mismas, lo que trae como consecuencia que circule, atraviese y de unidad al conjunto completo de las prácticas; así, la producción del *Paraíso occidental* es inexplicable sin la práctica de la confesión y la autobiografía escritas, pero la jerarquización y el funcionamiento del Convento Real de Jesús María es insostenible sin la jerarquización y la dinámica relacional de los sujetos que lo habitaron⁶¹ y que han sido implementados por la circulación del poder y de la escritura como uno de sus vehículos: “Debemos siempre tener, para en todo acertar, que lo blanco que yo veo, creo que es negro si la Iglesia hierarchica así lo determina” afirmaba San Ignacio de Loyola en sus *Ejercicios espirituales*. Y, finalmente, tampoco puede ser explicable el que hasta nosotros

⁶¹ “No [...] dejaba [la V. M. Marina de la Cruz] de acudir con rendidísima humildad a sus confesores, a cuyas direcciones estaba siempre, aunque depusiese por ello el dictamen propio, [...] Todo esto que tenía de llaneza y de humildad con los confesores se convertía en entereza y mesura con las mujeres como ella, a quienes [...] jamás pidió consejo en lo que concernía a la dirección de su conciencia y espíritu; diciendo no servir esto sino de exponerse al engaño, confundiendo *las jerarquías de la militante Iglesia*, donde la tenían muy separada de las otras aquéllos a quienes la sabiduría divina había escogido para maestros de otros y padres de almas” *Ibid.*, p. 168. Las cursivas son mías.

haya llegado la colección completa de las “vidas infames” de estas mujeres sin tomar en cuenta el que, gracias al azar, hayan chocado con el poder de una institución que las sacó del anonimato en que estaban.

A propósito de su proyecto *La vida de los hombres infames*, Foucault ha puesto en claro que las relaciones de poder que tocan la individualidad es lo que ha provocado que “algo de esas vidas llegue hasta nosotros” y que hay un intrincado juego entre poder, escritura y luz⁶², una luz externa, que se conjuga en un instante azaroso, como una chispa que ilumina instantáneamente la oscuridad que circunda la hoguera, para hacer salir del anonimato la singularidad de una vida olvidada; ha sido no sólo su encuentro con la maquinaria de poder, sino la convivencia cotidiana con él, más aun, su participación en la puesta en escena de su dinámica, lo que ha hecho que sus súplicas o lamentos hayan salido a la claridad del día. Hay una bifurcación del elemento luminoso, una modulación que hace fluir la luz en direcciones encontradas: la luz externa de ese poder es, desde la perspectiva del cuerpo individual y lleno de deseo, la contraparte clara de aquella luz que mana del rostro escrito; pero es, desde la perspectiva del poder, la misma luz pasada por el filtro del cuerpo, de la cara y del pincel, es una y la misma luz que, modulada por espacios corporales, arquitectónicos, artísticos y literarios, aparece escrita en el rostro, en el libro, en el cuerpo y en el cuadro. Es, finalmente, esa misma

⁶² “Para que algo de esas vidas llegue hasta nosotros fue preciso por tanto que un haz de luz, durante al menos un instante, se posase sobre ellas, *una luz que les venía de fuera*: lo que las arrancó de la noche en la que habrían podido, y quizá debido, permanecer, fue *su encuentro con el poder*; sin este choque *ninguna palabra* sin duda habría permanecido para recordarnos su singular trayectoria.” Foucault, M., “La vida de los hombres infames” en M. Foucault, *La vida de los hombres infames*, p. 124-5. Las cursivas son mías

luz la que abre, en la oscuridad del espacio conventual, el centro luminoso en el que el cuerpo, a caballo entre el discurso y la institución, se exhibe radiante; cuerpos que, si nos han sido accesibles, lo es gracias a la dinámica del poder y de sus juegos⁶³. Ese singular trato con el poder ha logrado, entre otras cosas, que la voz de esa vidas no pueda llegar hasta nosotros de manera 'pura' y 'natural', es para nosotros imposible imaginar la niñez de Marina de la Cruz sin la sombra que proyecta sobre ella la máquina de poder y el conjunto de personajes que ansiosos esperan su redacción. Así, "al no haber dejado un indicio que nos pueda conducir hasta ellos únicamente tienen y tendrán existencia al abrigo precario de estas palabras."⁶⁴

Lo que viaja en la escritura, junto al significado de las palabras, es el poder. Poder de hacerse obedecer, pero también poder de resistir. Inés de la Cruz ha entregado a su confesor la redacción completa de su vida porque ha sido "obligada" a llevar su deseo y la memoria de su vida al molino de la palabra, sin embargo, ha puesto al final de su relato una cláusula, un candado con el que pretendía comprometer a su confesor a condenar al olvido todo lo contado por ella: "[...] y el ser cosas de ninguna importancia ha de obligar a V. P. a romperlo luego, más que cuanto yo puedo rogarlo y así excuso ser importuna."⁶⁵ En esta demanda disfrazada de petición se asoma ya el cambio que sufriría la confesión al pasar del dominio religioso al médico y al jurídico-administrativo. La expansión de la confesión escrita tomará un nuevo rumbo al invertir la fórmula que

⁶³ *Vid. Ibid.*, p. 121 ss.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 126

⁶⁵ Carlos de Sigüenza y Góngora, *Paraíso occidental*, p. 253

identificaba el perdón divino con el olvido instantáneo (y la consecuente destrucción de las confesiones escritas), y convertirla en la memoria judicial o médica de nuestra sociedad que toma la forma de memoria humana en el archivo, la encuesta, el expediente, el interrogatorio, el informe, etc., que fueron los mecanismos que configuraron el tablero de la sociedad colonial. El convento es, en ese sentido, un semillero de prácticas que entra, necesariamente, en un constante intercambio con instituciones que lo delimitan y lo complementan.

El objetivo claro de la escritura conventual es aquél de producir una muralla que eduque, que discipline la memoria y la imaginación. Sería necesario hacer aquí el compendio de lo que ha representado el ejercicio de la memoria y de la imaginación en la tradición ascética cristiana y del que ya hemos citado la interesante opinión de Nietzsche al respecto, sin embargo, con el fin de precisar, traeremos a colación una muestra representativa:

[...] por este nombre, ejercicios espirituales, se entiende todo método de examinar la conciencia, de meditar, de contemplar, de orar vocal y mental y de otras espirituales operaciones [...]. Porque así como el pasear, caminar y correr son ejercicios corporales, por la misma manera todo modo de preparar y disponer el ánimo, para quitar de sí todas las afecciones desordenadas, y después de quitadas para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánimo, se llaman ejercicios espirituales.⁶⁶

Así, la espiritualidad es una práctica, un ejercicio encaminado a disciplinar el espíritu (su voluntad) y el entendimiento (la capacidad de discurrir) con la finalidad de prepararlos para el encuentro con Dios:

Como en todos los ejercicios siguientes espirituales usamos de los actos del entendimiento discurriendo y de los de la voluntad afectando; advertamos que en los actos de la voluntad, cuando hablamos vocalmente o mentalmente con Dios nuestro Señor o con sus santos, se

⁶⁶ Ignacio de Loyola, *Obras completas* (Madrid, BAC, 1963), p. 196.

requiere de nuestra parte mayor reverencia que cuando usamos del entendimiento entendiendo⁶⁷

Hay un elemento, aparte de la voluntad y el entendimiento, que debe ser educado: la imaginación y, más propiamente, los sentidos de la imaginación; así, al realizar las contemplaciones de la “encarnación” y el “nacimiento” de Cristo, san Ignacio recomienda realizar lo siguiente:

[...] aprovecha el pasar de los cinco sentidos de la imaginación por la 1ª y 2ª contemplación de la manera siguiente:

1º punto. El primer punto es ver las personas [que intervienen en la escena recreada] con la vista imaginativa, meditando y contemplando en particular sus circunstancias, y sacando algún provecho de la vista

2º punto. El 2º punto oír con el oído lo que hablan o pueden hablar [...]

3º punto. El 3º oler y gustar con el olfato y con el gusto la infinita suavidad y dulzura de la divinidad, del ánima y de sus virtudes y de todo [...]

4º punto. El cuarto: tocar con el tacto, así como abrazar y besar los lugares donde las tales personas pisan y se asientan [...]⁶⁸

De tal forma, para San Ignacio, es claro, que a cada practicante le han de ser recomendados los dichos ejercicios tomando en cuenta su “disposición”, es decir, si son letrados o no, si carecen o no de ingenio, o si se ocupan de asuntos públicos o negocios⁶⁹. Los ejercicios están diseñados, pues, para adaptarse y poder ser puestos en práctica por una amplia gama de personas. Esto depende de la dirección de quien ayuda al ejercitante en su singular camino espiritual. San Ignacio señala que hay diferencia entre la gente letrada y la que no lo es, sin embargo, esto no exime a quien realiza los ejercicios de la necesidad de escribir, y esto es porque la escritura juega el papel de conducto y de filtro al mismo tiempo: es el cordón que une al ejercitante con su tutor, pero es también

⁶⁷ *Ibid.*, p. 197

⁶⁸ *Ibid.*, p. 223-4

⁶⁹ *Vid. Ibid.*, p. 200-1

el filtro por el que pasa la conciencia y la voluntad que busca ascender hasta una espiritualidad mayor. Así, el “examen particular y cotidiano” de sí mismo que San Ignacio recomienda, se efectúa en tres tiempos: primeramente, proponiéndose, por la mañana, una acción pecaminosa que debe ser seguida con atención y corregida durante todo el día; posteriormente, después de haber comido, es necesario pedir a Dios que dote, al que se ejercita, de la capacidad de recordar hora por hora todas y cada una de las veces que se ha cometido esa acción, así como de la fuerza de voluntad necesaria para no volver a cometerla, y se anotarán en un formulario las veces que se ha incurrido en la falta hasta ese momento del día, acto seguido se hará el propósito de enmendarse. Finalmente, se procederá, durante la segunda parte del día, es decir, después de cenar y antes de dormir, a recordar y anotar nuevamente cada una de las veces que se ha incurrido en la falta y que se hayan cometido durante ese lapso de tiempo. En seguida, se hará un cotejo de los dos momentos del día para saber si las faltas han disminuido o aumentado. Al día siguiente se compararán los formularios de los días pasados con el mismo objetivo de poder comparar avances o retrocesos. Todo lo anterior con la finalidad de conocer y retirar los pecados del alma, y de prepararse para el examen general⁷⁰. Esta exigencia, de llevar todo al molino de la palabra (hablada o escrita, es decir, de sondear todo pensamiento, sentimiento, aspiración o deseo atravesado por el lenguaje), configuró el espacio, el ritmo y, en general, el sentido de las vidas de las mujeres y los hombres que encontraron en la búsqueda de Dios el sentido último de sus

⁷⁰ *Vid. Ibid.*, p. 204-5

existencias. El conjunto de estas prácticas peculiares generó, como más arriba mencioné, una propedéutica de la espiritualidad, una geografía de la imaginación y de sus potencias, una nemotecnia espiritual, una estética del dolor y el sufrimiento, y una didáctica del alma. Algunas de estas prácticas no se extinguieron en la clausura conventual, sino que se extendieron a otras instituciones (las escuelas, los seminarios y los hospitales) que fueron creadas o que estaban a cargo de religiosos y religiosas. Toda esta gama de prácticas forma el inventario de lo que en conjunto se llamó “virtudes”. Éstas fueron los elementos y el compás de la coreografía de la santidad novohispana, de la que el *Paraíso occidental* es teatro y compendio.

El texto completo de Sigüenza está atravesado por el desfile de esas prácticas, así podremos leer en sus páginas los fragmentos de los textos autobiográficos de las monjas que habitaron el Convento Real de Jesús María (aunque siempre “retocados” por Sigüenza), en los que se describe el “don de consejo con que fue obsequiada por Dios” o la “Estima grande que hacía de la oración la V. M. [Marina de la Cruz], cómo la proponía a las religiosas y el modo en que ella la practicaba”:

Empiécese esta por la consideración –así recomendaba el ejercicio de la oración la V. M. Marina de la Cruz a sus queridas hijas- de nuestra nada, de nuestra miseria, de nuestro propio conocimiento y de nuestros grandes pecados[...]Esto les digo a vuestras caridades para que no se espanten cuando vieren que, comenzando a ejercitarse en este camino, las acometen mil tentaciones, sequedades y desconuelos, todo lo cual envía el señor para prueba de sus amadoras y para ver si tienen firmeza en el amor y en el principio de la virtud que van siguiendo, y cómo participan de sus trabajos y le ayudan a llevar su cruz [...] todo esto y más han de padecer y llevar con sufrimiento antes que el Señor ponga su tesoro en ellas.⁷¹

⁷¹ Carlos de Sigüenza y Góngora, *Paraíso occidental*, p. 163

Veremos también reflejada, en las cuantiosas visiones, la geografía de una barroca imaginación de los sentidos que inunda con colores y lujosos atavíos los imaginarios, pero no irreales, encuentros con la divinidad:

[Estando la V. M. Marina de la Cruz en oración] se le representó un acompañamiento lucidísimo de diferentes personas tan costosamente vestidas y de tan raros colores, cuanto era excesivo el resplandor que de sí arrojaban y la gravedad majestuosa con que se movían, percibiéndose al mismo tiempo una fragancia celestial que, acompañada de armonía de acordes voces, representaba los deleites suavísimos de la gloria. Terminábase el numeroso concurso en una venerable matrona, a quien sobre sus hombros llevaban los que la acompañaban en un riquísimo trono de resplandor, mostrando ella en su rostro una suave y serenísima majestad.⁷²

Así mismo, será constante del libro completo y de las vidas de las mujeres que lo componen, la coreografía medida de las causas, virtudes y ganancias espirituales que produce y que producen un cuerpo henchido de dolor:

Era muy ordinario en ellas [en pláticas que daba la V. M. Marina de la Cruz a sus hermanas] embriagársele las potencias con el vino de la dulzura celestial que le administraba liberalísimo el mismísimo amor y, suspendiéndosele los sentidos, sin que en ellos se advirtiesen operaciones vivientes, se quedaba extática y suspensa por muchas horas. Era esto con vehemencia tan activa que lo mismo era recobrase que hallarse descoyuntada y sin algunas fuerzas, por lo mucho que trabajaba el cuerpo en estas continuas suspensiones de su endiosado espíritu. Resultábanle de lo propio acerbísimos dolores que sufría con admirable constancia [...]⁷³

Todo el conjunto de prácticas que produjo la vida ascética de nuestro periodo colonial tiene, pues, el objetivo claro de purificar y de acercar el alma de las religiosas a su encuentro con el amado, de hacer de ellas un compendio de virtudes digno de llevar el nombre de esposas de Cristo y de sentir en los momentáneos desconsuelos de esta vida el aviso de la eterna dulzura celestial.

⁷² *Ibid.*, p. 134

⁷³ *Ibid.*, p. 169

Sin embargo, más allá de las metas propias de la empresa espiritual, pero formando parte de las mismas, está el objetivo de dejar constancia en el mundo del conjunto de logros espirituales, para lo cual ha sido necesario introducir un elemento que es el reverso claro del espejo, la “parodia”, como diría Fray Juan de Torquemada, de la verdadera religión: la presencia constante y encubierta del diablo.

Gobernabilidad conventual IV: La imaginación y el Diablo.

Te suplico mucho, hijo mío querido, de poner el mayor cuidado para no escuchar al revés.

Fray Andrés de Olmos

I

En el contexto europeo, después de la Edad Media, pero sobre todo después del siglo XV y hasta el XVII, con el auge de la imprenta, se produjeron y se difundieron prolíficas y harto largas discusiones con respecto, no sólo a la existencia del diablo, sino a su alcance y posibilidades de acción entre los humanos que habitan la Tierra⁷⁴. Ejemplos de esas discusiones son las que se llevaron a cabo entre Molitor, Erastus y Weyer en lo concerniente a la indulgencia que habrían de tener los inquisidores para con las mujeres acusadas

⁷⁴ “La imprenta difundió el miedo a Satán y a sus asechanzas al mismo tiempo por medio de pesados volúmenes que por publicaciones populares [...] Contrariamente a lo que se cree en general, el infierno y sus habitantes acapararon la imaginación de los hombres de Occidente al comienzo de los tiempos modernos y no en la Edad Media. La culminación del miedo al demonio en Europa se produjo a fines del siglo XVI y comienzos del XVII” J. Delumeau citado por Pilar Gonzalbo Aizpuru., *La educación popular de los jesuitas*, p. 97

de brujería, o aquella que acontece entre Sprenger, Scribonius y Bodino en lo tocante a los “modos de manifestación [del demonio], la forma en que su acción se transmite y se oculta bajo las apariencias”⁷⁵. Dichas discusiones cobran interés cuando se hace de ellas material de un trabajo arqueológico, en el que se analizan las relaciones entre los discursos que al problematizar hacen entrar en escena un objeto dado a la experiencia. En lo que sigue, trataré de mostrar cómo la presencia latente del demonio, más que la de Dios, y la figura múltiple del confesor o guía espiritual, aunadas a las prácticas penitenciales que se desarrollaron alrededor de la imaginación dentro del ámbito conventual, abrieron una fisura discursivo-institucional entre el alma y el cuerpo que desembocó, no el fenómeno de la brujería y la inquisición, sino el acontecimiento⁷⁶ de la posesión demoníaca dentro del ámbito conventual y viniendo con él una serie de rupturas que modificaron las relaciones del dispositivo conventual hasta cambiarlas irreversiblemente.

En el ya citado artículo de Foucault “Las desviaciones religiosas y el saber médico” se hace una breve reseña de las disputas más relevantes que se originaron a propósito del demonio y el alcance de sus poderes; dichas disputas tuvieron como protagonistas a algunos de los médicos más destacados de los siglos XVI y XVII en Europa, entre los cuales figuraban Johan Wier o Weyer,

⁷⁵ M. Foucault, “Las desviaciones religiosas y el saber médico” en M. Foucault, *La vida de los hombres infames*, p. 14.

⁷⁶ Cuando digo “acontecimiento” me refiero a la manera en que lo entiende A. Badiou, como aquello que ocurre no estando previsto por las situaciones, como aquello que provoca un excedente de significado que escapa, entre otras cosas, al lenguaje propio de una situación dada. Un ejemplo al que Badiou recurre es la revolución política y cita constantemente a Lenin quien decía que la revolución sorprende incluso al mismo revolucionario. “Los acontecimientos son singularidades irreductibles, “fuera-de-la-ley” de las situaciones” A. Badiou, *La ética...*, p. 74.

quien escribiera en 1563 un tratado titulado *Da praestigiis daemonum* y otro en 1579 titulado *Des illusions et impostures des diables* en los que, por defender la inocencia de las brujas, es acusado a su vez de ser un brujo⁷⁷. Foucault concluirá, en dicho artículo, que el problema central alrededor del cual se aglutinaban las acaloradas discusiones no era el de la indulgencia o el perdón, ni el del conflicto entre lo natural y lo sobrenatural como ámbitos de acción del demonio, sino que es, más bien, “una difícil polémica sobre las modalidades de verdad de la ilusión”⁷⁸.

Por otro lado, autores como Roger Bartra o Julio Caro Baroja han estudiado el complejo conjunto de discusiones a las que dio lugar el tema de la melancolía en la España del Siglo de Oro. En un precioso ensayo titulado “Melancolía y cristianismo en el Siglo de oro. Evolución, sobrevivencia y mutación en la historia de los mitos” Bartra, lo mismo que Julio Caro Baroja en su célebre estudio *Las brujas y su mundo*⁷⁹, demuestran que en la España del siglo de Oro también tuvieron lugar discusiones sobre el demonio, su rango de acción y su capacidad de provocar la melancolía entre los religiosos, los locos y

⁷⁷ “In 1563, Johan Weyer wrote a treatise On Magic, which argued that witches are really harmless old women suffering of mental disorders and that most alleged cases of witchcraft are really susceptible of natural explanations. But Jean Bodin and other intellectual leaders hastened to refute this voice of moderation, accusing Weyer himself of being a witch, and arguing that the similarity of the confessions prove the fact that the sabbat was always and everywhere identical” Jeffrey B. Russell, *A History of witchcraft. Sorcerers, Heretics and Pagans* (Thames and Hudson, London, 1999), p. 84. Es importante señalar que se han hecho estudios sobre la obra de este luterano severo y dogmático. En dichas obras se ha demostrado que detrás de la supuesta tolerancia de Weyer radicaba un odio enconado hacia los católicos, a los que veía como practicantes de una magia diabólica similar a las de los hechiceros y magos a los que perseguía sin descanso. Vid. Roger Bartra, “Melancolía y cristianismo en el Siglo de Oro. Evolución, sobrevivencia y mutación en la historia de los mitos”, en H. Frey, (coord.), *La genealogía del cristianismo: ¿origen de Occidente?* (México D.F., CONACULTA, 1999), p. 245

⁷⁸ M. Foucault, “Las desviaciones religiosas y el saber médico” en M. Foucault, *La vida de los hombres infames*, p. 14.

⁷⁹ Caro Baroja, Julio. *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza Editorial, 2003

las mujeres. Ambos autores muestran que la presencia del demonio cobró gran importancia entre los religiosos y los místicos, hasta el punto de temer confundir el camino hacia Dios con una ilusión o engaño provocado por el diablo que obraba gracias a su poder de acción sobre las almas; de la misma manera, la presencia del diablo se difundió entre la gente a tal punto que la vida cotidiana estaba tan marcada por ella que se hacía sentir hasta en sus más mínimos aspectos.

La idea general que circulaba entre los médicos y teólogos del Siglo de Oro español, consistía en admitir que el demonio debía conformarse con actuar fuera del ámbito natural y sus leyes. Con respecto a la manera en que el diablo podía influenciar las acciones, las decisiones, los deseos y los cuerpos de las personas, admitían que “los demonios se aprovechaban de los humores, y especialmente de la atrabilis, para provocar males y visiones en las personas”⁸⁰. Otro médico español del siglo XVI, Francisco Vallés, afirmaba que el demonio se introducía en el cuerpo, desde el exterior, trayendo consigo fluidos atrabiliosos, excitando la melancolía y trasportando vapores negros. Pedro de Mercado, también médico español, en sus *Diálogos de filosofía*, -obra en la que hace discutir a un médico y a un teólogo sobre el tema de la melancolía-, tratando de aclarar el campo de estudio al que pertenece la melancolía plantea la siguiente disyuntiva:

[...] para el médico –dice Bartra citando a Pedro de Mercado- “todos los efectos de nuestros cuerpos los ha de atribuir a los humores”, pero el teólogo dice que “los malos pensamientos e imaginaciones que tenemos,

⁸⁰ Roger Bartra, “Melancolía y cristianismo en el Siglo de Oro. Evolución, sobrevivencia y mutación en la historia de los mitos”, p. 245

nos las mueve el demonio, para turbarnos y tentarnos con ellas". El médico "pone la causa de esto dentro de nosotros, y los teólogos la ponen fuera"⁸¹

De tal manera, aunque había un acuerdo generalizado con respecto a que el campo de acción del demonio se limitaba al ámbito sobrenatural de la realidad, es decir a las almas de los hombres, la confusión crece si notamos que el interior psicosomático de los hombres no tiene, en absoluto la cualidad de ser un volumen homogéneo, sino más bien es un espacio en el que la individualidad se desdobra y reproduce el eco de las voces que manan desde el interior de su conciencia: las personas pueden ser presas del demonio y de sus susurros, pero también pueden serlo de su propia concupiscencia. Esto puebla el interior de la conciencia humana de un ejército de dudas y de posibles confusiones: ¿cómo podemos distinguir entre las tentaciones provocadas por el demonio y las provocadas por nuestra capacidad de tentarnos a nosotros mismos, es decir de nuestra propia libertad para oponernos o sucumbir ante la tentación? "Por el gran temor y escándalo que padece el ánima cuando es afectada por el demonio"⁸². En esta respuesta ya está presente un aspecto que cobrará nodal importancia cuando todo este régimen de enunciados se convierta en terreno exclusivo de la observación y teorización médicas. Ese "temor y escándalo" tienen su correlato visible en toda la coreografía somática de la posesión: el cuerpo convulso. Hay un intercambio claro entre las acciones del alma sobre el cuerpo que se dan sobre una base material, y aunque esto parece claro, surge nuevamente otra cuestión: ¿cómo pueden las medicinas corporales que

⁸¹ *Ibid.*, p. 246

⁸² *Ibid.*, p. 246

prescribe el médico curar lo que es espiritual?”⁸³. A esta pregunta, el personaje del doctor en los *Diálogos filosóficos* contestará que el alma, estando en el cuerpo, sólo puede funcionar sobre una base material: “Aunque el ánima sea espiritual, mientras está encarcelada en nuestros cuerpos no obra sin instrumentos corporales”⁸⁴, aunque termina reconociendo que hay una dimensión aparte de la somática que desborda el cuerpo ya que la melancolía puede curarse con consejos de sabios. Así, dotado de esa capacidad de ocultarse astutamente entre lo etéreo del alma y lo corporal de su cárcel, entre la capacidad de tentarnos y la concupiscencia, el diablo y su ámbito de acción han sido relegados a un campo en el interior del hombre al que éste sólo tiene acceso como espectador y no como actor. Esa cualidad de actuar, no sobre el orden natural, ya que éste es sólo de injerencia divina, sino sobre las almas de los humanos y su materialidad, dota al diablo de una capacidad de dominio sobre las mismas y, de alguna manera, sobre los cuerpos, que es la contraparte de su sometimiento al mundo de lo físico. Lo que realmente se ha producido a partir de este cúmulo de discursos es, pues, la apertura de todo un campo nuevo entre “el mundo y el hombre” que se localiza “en esa extensa superficie que es la de la ‘fantasía’ y de los sentidos, allí donde la naturaleza se transforma en imagen”.⁸⁵ Este nuevo campo está, desde su nacimiento como tal, dominado por la sospecha constante de ser presa de la influencia diabólica y se encuentra, con respecto a la acción humana, lejos de poder ser modificado y controlado

⁸³ *Loc. cit.*

⁸⁴ *Ibid.*, p. 247

⁸⁵ M. Foucault, “Las desviaciones religiosas y el saber médico” en M. Foucault, *La vida de los hombres infames*, p. 16.

completamente, aunque de él se puedan especular, decir y saber muchas cosas (las suficientes como para conformar con ellas todo un conjunto de instituciones y de discursos). En concordancia con lo anterior, podemos reconocer la empresa completa de la Inquisición en las concisas palabras de Andrés de Olmos: “Aquello que se llama Sancta Inquisición busca lo que anda oculto en la vida de las gentes”⁸⁶. La imaginación es ese nuevo espacio abierto entre el cuerpo y el alma, ese puente en el que transita lo oculto. Es en esta potencia del alma en la que se efectúa el paso de las imágenes, en la que el diablo ha fincado su nuevo reino:

[...] en ella es donde a cada instante se opera el paso del cuerpo al alma y del alma al cuerpo. Todo aquello que se encuentra en los límites del alma, justo más allá de la imagen, de los fantasmas y del sueño, es decir, los sentidos, los nervios y los humores, se convierten, por derecho de vecindad, en dominio privilegiado del demonio⁸⁷

II

Tal pareciera, por lo ya dicho, que el diablo, al no tener injerencia sobre el mundo físico, no es él mismo un ente físico. No obstante, entre las crónicas de la Conquista americana encontramos la idea de que el diablo, después de la predicación de los apóstoles en Europa y de haber desterrado con ello al paganismo y al demonio, se refugió en América e inspiró el conjunto completo de

⁸⁶ Andrés de Olmos, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, (México, D.F., UNAM/Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, 1990), p. 11.

⁸⁷ M. Foucault, “Las desviaciones religiosas y el saber médico” en M. Foucault, *La vida de los hombres infames*, p. 16.

idolatrías que los españoles encontraron a su llegada al Nuevo Mundo.⁸⁸ Afirmaciones como la anterior, del jesuita Joseph de Acosta, justifican en parte la conquista espiritual del Nuevo Mundo. En la literatura que se produjo en América y en la Nueva España, a propósito de este tema, durante y después de la Conquista podemos apreciar claramente que es bajo el signo de lo diabólico que al indígena le es devuelta la imagen de sí mismo y de su vida espiritual. Así, en el capítulo diez del *Coloquio y doctrina cristiana*, los doce primeros franciscanos llegados a la Nueva España con la misión de llevar a cabo la conquista espiritual del Nuevo Mundo, dicen a los sacerdotes mexicas que los ángeles que fueron expulsados del cielo junto con Lucifer son los que ellos tenían por dioses:

Estos [los ángeles expulsados] son los que por todo el mundo an sembrado sus engaños y traiciones y se fingieron ser dioses y a muchos engañaron y los creyeron y adoraron, y así os engañaron a vosotros, y sabed por cosa muy cierta que ninguno de todos cuantos adoráis es Dios ni dador de vida, mas que todos son diablos ynfemales.⁸⁹

Encontramos, así mismo, en el *Tratado de hechicerías y sortilegios* escrito en 1553 por Fray Andrés de Olmos, quien fuera también de los doce primeros franciscanos que llegaron a la nueva España, una rica descripción del demonio y las maneras en que gusta ser adorado. Este texto me parece relevante por ser una importación directa de las creencias españolas relativas a la hechicería y al demonio con leves modificaciones que obedecen a la situación de la Nueva España; es importante también porque prefigura claramente el personaje cristiano del Demonio como el elemento capaz de invertir el sentido de la

⁸⁸ Vid Pilar Gonzalbo Aizpuru, *La educación popular de los jesuitas*, p. 100

⁸⁹ Miguel León Portilla (ed.), *Coloquios y Doctrina cristiana. Los diálogos de 1524, según el texto de Fray Bernardino de Sahún y sus colaboradores indígenas*, (México, D.F., UNAM/Fundación de investigaciones sociales. A.C., 1986), p. 92

realidad y de las acciones humanas. Dicho texto fue escrito y es casi copia fiel del *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechicerías y varios conjuros y abusiones, y otras cosas tocantes al caso y de la posibilidad e remedio dellas*, escrito por Fray Martín de Castañega, predicador del Santo Oficio con quien Andrés de Olmos mantuvo una relación estrecha durante los procesos de brujería llevados a cabo en Vizcaya. Así, el Diablo es presentado bajo dos aspectos que, creo, son los más interesantes y esclarecedores para mi propósito: el primero y principal es que el diablo es un mentiroso que a veces dice la verdad:

No se creerán las palabras del diablo, aunque a veces diga cosas verdaderas. Dice cosas verdaderas a propósito, para embaucar luego con sus últimas palabras y acercar el daño a la gente.⁹⁰

Y en segundo lugar, y como una extensión de esa cualidad que posee de tergiversar o de invertir el sentido de lo verdadero, es capaz, también, de invertir el orden simbólico:

Él, el Diablo, mucho quiere remedar en todo a la Sancta Yglesia, quiere falsificarlo todo, por eso él hace a menudo Excrementos que se hacen bajo forma de unciones. Como quiere hacerlos parecer, hacerlos aparentar a los sanctos sacramentos, contrahace las unciones benditas, porque Cristo significa unguido.⁹¹

Pero, todo revés tiene su revés, ese es el principio básico que articula la presencia del demonio. De tal manera que creer en el demonio y en los efectos que su presencia produce es, de alguna manera, sucumbir a su voluntad, sin embargo, no creer en él ni en sus poderes sobre el orden natural del mundo es también obedecerlo, ya que eso le permite actuar de incógnito sobre nuestras

⁹⁰ Andrés de Olmos, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, p. 29

⁹¹ *Ibid.*, p. 35

voluntades. Así, no hay escapatoria a la presencia demoníaca y sus efectos. De una manera u otra se vive atado a su designio y, por eso mismo, a la posibilidad de estar siempre bajo el error, a menos de que la gracia divina nos libre de ello. Estas cualidades funcionan a su vez sobre un zócalo al que como humanos nos es imposible acceder: ¿por qué Dios permite la existencia del engaño y del mal que ello conlleva? “Dios sólo conoce la respuesta, y nadie –nos dice Fray Andrés de Olmos- puede ser digno de preguntar a tan gran rey porqué todos aquellos que así viven en su morada acaso no se lo merecen”⁹² La insondable espiral sin fin originada por las verdades mentirosas del diablo -especie de Epiménides cretense maligno- tiene, pues, su origen y su término en las no menos insondables mente y voluntad de Dios. Esa capacidad de inversión de los signos conferida al demonio abre la posibilidad continua a la equivocación y al error en lo que concierne a la apreciación de lo que aparece como real.⁹³

Sin embargo esta infinita espiral desencadena a su vez una respuesta que cierra cada vez más su relación con los individuos: si es imposible

⁹² *Ibid.*, p. 39

⁹³ Sería largo, aunque interesante trazar aquí los intercambios constantes entre esta caracterización del poder demoníaco y todo lo que Foucault ha dicho sobre la locura, pero sirva la siguiente cita como muestra de las similitudes posibles: “La locura es el lado inadvertido del orden, que hace que el hombre, aun a pesar suyo, sea instrumento de una sabiduría cuyo fin no conoce” M. Foucault, *Historia de la locura en la Época Clásica*, t. I, p. 279. En su *Historia de la Locura en la Época Clásica*, Foucault hace un trabajo arqueológico sobre el nacimiento de la locura a partir de los diferentes ámbitos del saber que le abrieron un espacio discursivo e institucional. Hay en ese conglomerado de discursos que dieron nacimiento a la locura un lugar especial reservado a la presencia del demonio. En este sentido, el trabajo de Foucault es sumamente interesante porque, tanto el diablo como la locura, fueron más que objetos de un saber, fueron acontecimientos que dejaron sus marcas en el saber completo de la época clásica, así, la dupla locura-demonio produce un exceso de sentido que trastoca y alimenta la totalidad del saber de la Época Clásica. Encontramos el tema de la locura y el demonio alimentando la imaginación artística, retratado en la obra del Bosco (*Ibid.*, p. 36 y *ss.*), así mismo, en el terreno de lo moral la locura y el mal se asocian para darle al bien un sentido adverso (*Ibid.*, p. 42) y al mal un sentido positivo, y finalmente, en el cruce formado por la medicina y la teología la presencia amalgamada de la locura y el demonio aparece bajo la forma de la melancolía (*Ibid.*, p. 311 y *ss.*).

sustraerse a la presencia del demonio no lo será ganar a manos de él la victoria espiritual más codiciada, de manera que cada encuentro con él es la oportunidad para probar el temple con que se portan y se practican las virtudes cristianas. Muestra de esto es que, entre las razones que se aducen para canonizar a algún virtuoso jesuita, figura entre las de más peso haber tenido un trato constante e incluso familiar con el diablo:

[...] las cartas edificantes que se enviaban a Roma al morir algunos miembros de la compañía, incorporaban toda clase de rasgos singulares o prodigiosos y, en lugar preferente, los triunfos sobre las tentaciones; en ocasiones se mencionaba la familiaridad con el diablo de algún jesuita particularmente reverenciado por su santidad, que siempre había hecho patente su continuo combate contra él.⁹⁴

Esta vecindad, este trato tan cercano, hará del religioso una figura ambivalente que, aunado a las exigencias de exclusividad y exhaustividad relativas a la dirección de conciencia emitidas por el concilio de Trento, tendrán como resultado la producción del cuerpo poseído. La relación que se produce a partir de la dirección espiritual entre la religiosa poseída y el diablo se triangula teniendo como vértice al director espiritual o confesor. La poseída, a diferencia de la bruja, es la que confiesa su estado, es una mujer que pertenece, no sólo al centro de la ciudad, sino al espacio sagrado de una comunidad, es decir, es el producto de la presencia demoníaca al interior de la institución cristiana misma y no de los efectos de su expansión en tierras paganas:

La posesión aparece en el núcleo interno, donde el cristianismo se esfuerza por instalar sus obligaciones discursivas, en el cuerpo mismo de los individuos. Es ahí, en el momento en que trata de poner en funcionamiento unos mecanismos de control y discurso individualizadores y obligatorios cuando aparece la posesión.⁹⁵

⁹⁴ Pilar Gonzalbo Aizpuru, *La educación popular de los jesuitas*, p. 98

⁹⁵ M. Foucault, *Los anormales*, (México D.F., FCE, 2000) p. 191

Así, la presencia demoníaca, en articulación con prácticas confesionales y de dirección espiritual y en conjunción con el personaje múltiple del director espiritual o confesor, han formado parte medular de los elementos que dan al dispositivo conventual su signo peculiar, y han producido como resultado de esa triangulación el cuerpo poseído que escapó al control de la institución misma que lo produjo.

En los huecos oscuros de un convento y en los infinitos ecos que resuenan entre sus paredes habita, pues, la posible inversión del orden proyectado por Dios en la Tierra, de tal manera que el paraíso occidental no es sólo el espejo, sino el campo en que se gana o se pierde la virtud a manos de un enemigo que acecha y que tiene como principal objetivo sembrar por doquier la duda y el desorden.

Pertenece a lo que voy diciendo el que, habiendo de hacerse elección de abadesa en uno de los monasterios de esta ciudad, permitiéndolo así la majestad divina, se le apareció a la V. M. un demoñuelo cuya catadura lo acreditaba de revoltoso. Díjole hallarse en un gravísimo empeño y era haberle encomendado el príncipe de las tinieblas, su señor, alborotase en cuantas maneras pudiese la elección futura, formando bandos y sembrando chismes y cuentos entre las monjas, para que de ellos se siguiesen mutuos rencores.⁹⁶

No obstante, no sólo será en los rincones de un convento ni en los ecos sonoros que rebotan en las paredes de los pasillos y de las celdas donde habite esta presencia, sino en el mismo cuerpo y en la mente de las personas que viven en esos lugares.

⁹⁶ Carlos de Sigüenza y Góngora, *Paraíso occidental*, p. 173

Si el ejercicio constante de la memoria y de la imaginación ha sido una exigencia reiterada y formulada con tanta claridad e insistencia como parte del conjunto de prácticas conventuales, es porque en ellas se filtra disimuladamente la posibilidad de una inversión de todo.

La presencia demoníaca aparece, pues, no sólo como un elemento más de ese dispositivo, no como “un objeto” más dado a la mirada, no como un “concepto”, sino como el reverso necesario de la planicie formada por el lenguaje, por la luz y por el poder que circula entre los hombres, el diablo y Dios. La constancia de esa presencia desencadenó efectos a nivel institucional y discursivo que pueden ser localizados puntualmente en el tránsito de una corporalidad conventual que se abre paulatinamente a la mirada médica. Aunque Bartra ha demostrado que el discurso médico del siglo XVI no hizo más que reforzar las creencias que dieron pie al nacimiento de la demonología, y que si ésta decayó como ciencia no fue gracias a los embates que la medicina pudo emprender contra ella sino que dicha batalla le fue ganada en su propio terreno:

Reginald Scot, que no era médico, partió también de la idea [lo mismo que Bodino] de que la explicación natural excluye necesariamente la influencia sobrenatural. Puesto que la demonología había aceptado una base natural, la alternativa que encuentra Scot es la de negar toda capacidad al demonio de manipular las causas naturales para sus fines malignos. Scot redujo las influencias del diablo a un estatuto incorpóreo metafísico [...] y prácticamente declaró inexistentes a los seres extraterrenales, que serían visiones provocadas por desordenes mentales, efectos de enfermedades físicas o bien expresiones metafóricas de misterios que los hombres no pueden llegar a comprender plenamente⁹⁷

⁹⁷ Roger Bartra, “Melancolía y cristianismo en el Siglo de Oro. Evolución, sobrevivencia y mutación en la historia de los mitos”, p. 250

No hay que olvidar que la crisis que hace cambiar la mirada que se proyecta sobre los fenómenos que pasarán a ser parte del dominio de la medicina, no se da, como lo demuestra Foucault, en el encuentro del cristianismo con las costumbres paganas, es decir al exterior, sino en el fenómeno de la posesión y de su coreografía, que brota al interior de la institución cristiana como producto de las relaciones de poder entre los actores de esa espiritualidad y de los entramados discursivos que cierran cada vez más y con más fuerza el cuerpo sobre sí mismo que se ofrece convulso a la mirada de Dios y de los médicos.

Subjetividades I: Marina de la Cruz o la esclava de la carne

Hermanas mías, yo os confieso que eso poco que decís que hago me lastima el cuerpo, pero mucho más es lo que me alegra el alma.

V.M. Marina de la Cruz

Marina de la Cruz es el personaje al que Sigüenza dedica el libro segundo del *Paraíso Occidental*. La vida de ésta mujer, contada en parte por ella misma, es una muestra clara de cómo las relaciones de poder y los saberes se introducen en el cuerpo gracias a las prácticas propias del dispositivo conventual: la penitencia, la oración y la confesión. Hay en éstos, la intención primaria de disciplinar el cuerpo y sus potencias, así como el alma y el mal que en ella pueda alojarse. Obviamente el ejercicio del conjunto completo de esas prácticas no tiene como finalidad un aumento en la productividad o utilidad de sus acciones, tal como lo era en el ámbito de la producción fabril o en el militar, sino un objetivo opuesto: el control de la corporalidad, así como el vaciarse de sí

misma y, consecuentemente, conseguir con eso el repliegue del cuerpo y de la voluntad propias hacia la mayor nulidad posible, hacia su menor participación en la vida espiritual de ese paraíso. Para lograr ese objetivo se emplean diversas técnicas, a las que ya hemos hecho referencia, que se componen principalmente de dos aspectos: la palabra hablada o escrita y el castigo corporal. Estas prácticas dan origen a toda una geografía del cuerpo y del rostro principalmente: por ejemplo se reprimen, primeramente los sentidos: la mirada se obstaculiza “llevando una reja” que, a manera de velo, impide temporalmente la visión; la boca se castiga en dos aspectos: el gusto y la voz, el primero se expone a una sed excesiva que conseguían dejando de tomar agua por dos o tres días y mortificando el gusto al colmar la misma con hiel de toro ofreciendo esto como penitencia en recuerdo del tormento de Cristo, por otra parte la voz debía ser suprimida para aquellas que no portaban reja; el sentido del oído era expuesto a ruidos ensordecedores y el olfato a los hedores más fuertes, “propios y ajenos”; finalmente el tacto, el más castigado de los sentidos, presenta una tipología especial porque reside en él gran parte de la dimensión erótica que comporta el cuerpo: en este sentido, la deserotización del cuerpo propicia otros mecanismos que también dejan sus marcas: la cintura debía ser castigada aplicándole cinturones de cilicios, Marina de la Cruz, como ya lo mencionamos anteriormente, llegó a enredarse en el abdomen una cadena que resultó necesario arrancar materialmente de la carne adherida a ella, cuando se preparaba su funeral. Con el mismo propósito, los senos eran vendados fuertemente y las manos y los pies eran expuestos al calor de estufas y braceros

o al frío del agua helada. La cabeza también era objeto de penitencia y castigo, por un lado, atendiendo a su belleza” debían cortar el cabello por ser signo de ornato y vanidad, pero también se consideraba ésta como el albergue de los peores pensamientos y deseos y debía aplicarse para evitarlos la oración que se recomendaba por Marina de la Cruz como sigue:

Empiécese esta por la consideración de nuestra nada, de nuestra miseria, de nuestro propio conocimiento y de nuestros grandes pecados[...]Esto les digo a vuestras caridades para que no se espanten cuando vieren que, comenzando a ejercitarse en este camino, las acometen mil tentaciones, sequedades y desconsuelos, todo lo cual envía el señor para prueba de sus amadoras y para ver si tienen firmeza en el amor y en el principio de la virtud que van siguiendo, y cómo participan de sus trabajos y le ayudan a llevar su cruz[...]todo esto y más han de padecer y llevar con sufrimiento antes que el Señor ponga su tesoro en ellas.⁹⁸

Podemos pues, hablar no de un abandono o descuido del cuerpo, sino de lo contrario, un cuidado negativo, de una extrema preocupación por llevarlo a su más leve expresión en la vida religiosa. Sin embargo, dicha empresa siempre está condenada no sólo al fracaso, sino a producir un efecto paradójico, y aunque el cuerpo sea “trabajado” con intensidad y sin descanso, su presencia, lejos de quedar difuminada, cobra una importancia inusitada y se convierte en el escenario de las vicisitudes y triunfos de una vida entregada a la búsqueda de Dios.

Así pues, el poder se entroniza en el cuerpo gracias a los tres dispositivos implementados y actúa en él: lo marca, lo divide y lo deserotiza con el propósito de delimitarlo, lo disciplina; sin embargo, la presencia del cuerpo ha cobrado una importancia insospechada y se ha colocado en el centro de atención al grado de

⁹⁸ Carlos de Sigüenza y Góngora, *Paraíso occidental*, p. 163

que es en éste donde deben ser leídos los acontecimientos milagrosos, por ejemplo, la suspensión de los sentidos en medio de una visión divina, o los embates que libra la V.M. Marina de la Cruz contra el demonio como contrincante privilegiado de una vida tan recta espiritualmente; a este respecto, las vidas de las monjas que habitaron el convento Real de Jesús María, podrían ser tomadas como estandartes de esta forma de entender la presencia del demonio. El capítulo XVII del Libro II está enteramente dedicado a narrar las “Persecuciones con que el demonio la maltrata [a la V. M. Marina de la Cruz] y victorias ilustres que de él consigue”. Cuenta pues, la V.M. Marina de la Cruz que sus primeros encuentros con el diablo no pasaban de ser sólo burlas y actos jocosos como llamar a la puerta de su celda cuando se encontraba en oración y salir corriendo dando risas y haciendo ruidos por los pasillos y las escaleras, “Otras veces, tomando la figura de indio, o de feísimo etiope, se asomaba por la ventana haciéndole gestos y visajes que le causasen risa y lo que consiguió fue que en el tiempo de oración cerrase la ventana para no verlo”⁹⁹, sin embargo, nos dice Marina de la Cruz, las acciones pasaron de parecer un juego a cosas más fuerte: “[el diablo] convirtió las burlas jocosas en dolores graves: causábale éstos arrebatándole de la mano la disciplina y dándole con ella mortales golpes [...] Hallábasele en estas ocasiones tan lastimado y quebrado el cuerpo, que causaba lástima, motivando mayor espanto el que ella lo celebrase con risa”¹⁰⁰. No obstante, su mayor victoria la consiguió cuando logró que un demonio travieso le confesara lo que tenía dispuesto, que era causar confusiones y

⁹⁹ *Ibid.*, p. 171

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 172

desavenencias entre las monjas durante la siguiente elección de abadesa, “Y valiéndose más de las cadenas de su imperio que de materiales cordeles, que no servían, lo tuvo amarrado hasta que la elección se hizo y en que generalmente se aplaudió al acierto, sosegándose los alborotos que le habían sucedido por estar imposibilitado de continuarlos quien los causaba”¹⁰¹. El cuerpo es, en ese sentido, el escenario, el espacio en el que se libran las batallas entre los deseos de la carne y las aspiraciones del alma; entre la monja, la esposa y la madre; entre la soledad de la celda y la convivencia conventual; entre la visión extática y la agresión diabólica. Esto llegará a un punto tan álgido que la teología acudirá a la medicina para descargar en ella lo que se le ha salido de control, veremos ahí el nacimiento de una sintomatología que ya no cabe en la teología: el cuerpo convulso. No es extraño, pues, que sea al interior del convento que sucesos como el siguiente tengan lugar:

Hallábase ésta [Marina de la Cruz] en cierta ocasión componiéndola [a Juana, hija de Marina de la Cruz, producto de su último matrimonio, con la que ingresó al convento teniendo trece años] con gran complacencia cuando, demudándosele a aquélla las facciones y atronando todo el convento con desentonadísimos alaridos, comenzó a desbaratarse a bocados las tiernas carnes y a herirse con las uñas su hermoso rostro, quebráronse los ojos, conveliéronse los nervios, faltáronle los sentidos y, padeciendo los más fieros síntomas que jamás vieron los mortales, en breves instantes, sin podérsele administrar sacramento alguno, entre espumarajos y borbotadas de sangre le faltó el alma.¹⁰²

Aunque este suceso no es presentado por Sigüenza como una posesión, está contenida en él toda la coreografía somática de la posesión descrita por Foucault: las convulsiones, las agitaciones y los temblores, escupir, sofocarse, desvanecerse. La carne convulsiva es, en última instancia “el efecto último y el

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 173

¹⁰² *Ibid.*, p. 143

punto de inversión de esos mecanismos de cerco corporal que había organizado la nueva oleada de cristianización en el siglo XVI”¹⁰³. Podríamos decir que es una violenta reacción del cuerpo que ha sido obligado a cerrarse sobre sí mismo por el celo que Dios le demanda: “¡Oh, Dios mío!: si así son los recuerdos para que no te olviden, ¡cómo castigarás riguroso a los que te ofenden y cómo será lo acerbo de tus rigores siendo no menos formidables que estas tus amenazas!”¹⁰⁴

Subjetividades II: Inés de la Cruz o la guerrera melancólica

[...] con todo, ahora que lo miro de lejos, me espantan los trabajos que hay en los rincones de los conventos y quien los pasare con paciencia no tiene que envidiar a los mártires.

Inés de la Cruz

Esta imagen del Demonio traída por los españoles desde la Conquista se extenderá a lo largo de la Colonia y se hará familiar no sólo a los ámbitos propios de la evangelización, sino que atravesará otros tantos dominios entre ellos el místico-teológico, el artístico, el político y el médico, todos aglutinados alrededor de una figura mítica que traza una trayectoria que atraviesa parte de la Edad Media, el Renacimiento y la Modernidad: la melancolía. Hay nexos claros y comunes que relacionan la melancolía con los ámbitos ya mencionados: así, los místicos del Siglo de Oro español tienen como enemiga de la que constantemente se cuidan a la melancolía:

¹⁰³ M. Foucault, *Los anormales*, p. 199

¹⁰⁴ Carlos de Sigüenza y Góngora, *Paraíso occidental*, p. 143

Ser melancolía, no lleva camino ninguno; porque la melancolía no hace y fabrica sus antojos sino en la imaginación; estotro procede de lo interior del alma¹⁰⁵

Resulta claro, pues, que la preocupación de la santa estriba en el peligro que implica el parecido entre una experiencia interior genuina y la melancolía, ya que la línea que separa a una de otra es sumamente delgada y difusa, porque de algún modo es el mismo camino:

Santa Teresa sabía muy bien que el viaje por sus moradas internas implicaba grandes sequedades espirituales, a veces producida por la intensidad de la oración; y la sequedad producía intolerables “trabajos interiores”, conflictos propios de la melancolía y de otras enfermedades¹⁰⁶

Esto resulta sumamente peligroso si tomamos en cuenta que el demonio tenía predilección por poseer las almas de la gente débil, entre los que figuraban: las mujeres, los melancólicos y los insensatos¹⁰⁷. Además de los anteriores, Fray Andrés de Olmos añade que son presa predilecta y fácil del demonio “los que quieren conocer las cosas ocultas”, “los que aprecian los honores” y los “que mucho desean la falda, la camisa (la mujer), al que mucho frecuenta el huso, el cuchillo de tejer (la mujer) para pecar”. Así mismo, Bartra añade a la lista de predilectos la figura del político o de aquellos cercanos a personajes ligados al

¹⁰⁵ Teresa de Jesús, *Las moradas del castillo interior*, (Madrid, BAC, 1982), p. 6, 2, 7, 5.

¹⁰⁶ Roger Bartra, “Melancolía y cristianismo en el Siglo de oro. Evolución, sobrevivencia y mutación en la historia de los mitos”, p. 239

¹⁰⁷ “De entre todos los espíritus Satán elegirá por predilección y facilidad a los más frágiles, a aquellos cuya voluntad y cuya piedad son menos fuertes. En primer lugar a las *mujeres*: “el diablo, enemigo astuto, engañador y cauteloso, induce con gusto al sexo femenino que es inconstante en razón de su complexión, de creencias poco firmes, malicioso, impaciente, melancólico por no poder regir sus afectos, cosa que ocurre principalmente entre las viejas débiles, estúpidas y de espíritu vacilante” (Weyer, p. 22). A los *melancólicos* igualmente quienes “por alguna pérdida o cualquier otra cosa se entristecen ligeramente, pues, como dice Crisóstomo, a todos aquellos a quienes el diablo subyuga, los somete mediante irritación o tristeza” (Weyer p. 218). Por último a los *insensatos*: “del mismo modo que los humores y vanidades ofuscan el pensamiento, el uso de la razón está embotado entre los borrachos y los frenéticos por lo que el diablo, que es un espíritu, puede fácilmente, con permiso de Dios, conmoverlos, hacerles creer en sus ilusiones y corromper su corazón” (Weyer, p. 418)” M. Foucault, M., “Las desviaciones religiosas y el saber médico” en M. Foucault, *La vida de los hombres infames*, p. 15.

ejercicio del poder político en la tierra tales como el propio Felipe II, y ofrece como pruebas de que el canon de la melancolía atravesó también el ámbito político, los ambientes cortesanos y las figuras retratadas en *El melancólico* de Tirso de Molina y *Menosprecio de corte y alabanza de aldea* de Antonio de Guevara. Es, así mismo, importante agregar un aspecto más acerca de lo que Bartra llama el “canon de la melancolía”: siendo España el gran amplificador de la melancolía, tomó en dicho país matices muy diferentes a los de la Italia renacentista, por ejemplo. De tal manera, la melancolía se convirtió en un mal o en una enfermedad propia de los Otros, de la alteridad, reflejando en ello la condición fronteriza y la complejidad étnica-cultural de la España del Siglo de Oro:

Las mutaciones que sufrió el canon de la melancolía la convirtieron en un mal de frontera, una dolencia de la transición y del trastocamiento. Una enfermedad de pueblos desplazados, de migrantes, asociada a la vida frágil de gente que ha sufrido conversiones forzadas y ha enfrentado la amenaza de grandes reformas y mutaciones de los principios religiosos y morales que los orientaban.[...] una dolencia que afecta tanto a los vencidos como a los conquistadores, a los que huyen como a los recién llegados. La melancolía podía desequilibrar a quienes traspasaban fronteras prohibidas, invadían espacios pecaminosos y alimentaban deseos peligrosos.¹⁰⁸

Además de lo anterior, Sergio Fernández, en un bello libro titulado *Figuras españolas del Renacimiento y el Barroco*, ha delineado claramente el surgimiento de un tipo de literatura escrito por los soldados sobrevivientes de la Conquista, en el que “podemos atisbar cómo en un cierto tipo de hombre, se gesta, a las claras, la transformación que va de una conciencia que conquista a esa otra que, ya en el dintel de la derrota, entorpece el gozo de la vida con

¹⁰⁸ Roger Bartra, “Melancolía y cristianismo en el Siglo de Oro. Evolución, sobrevivencia y mutación en la historia de los mitos”, p. 243

amargura, resentimiento y soledad.”¹⁰⁹ Otro aspecto interesante que Sergio Fernández destaca de esta literatura es que preludia una melancolía que es privativa a la situación política de la España que transita de la conquista del siglo XVI a la derrota y el decaimiento políticos (manifiestos en el gobierno y muerte de Felipe II) de la que es testigo en el siglo XVII. Éste cambio de ritmo en la vida de las personas que presenciaron ese tránsito los llevó a la búsqueda de la quietud y el remanso que ofrece la sombra de un monasterio:

Por lo general estos soldados escriben con propósitos confesados de ascetismo y pedagogía [...]. Y es que el desparpajo y la violencia de experiencias como la suya los obligan a un decaimiento moral que lleva aparejado el anhelo de la vida monástica. Así las cosas hemos de leer, entre líneas, que existe la conciencia moderna de la fama: el soldado metido a franciscano desea conservar su nombre en el mundo y nada mejor para lograrlo que escribir sus gloriosas memorias¹¹⁰

El complejo fenómeno de la melancolía española, traspasa las barreras territoriales y produce un intercambio literario entre la vida monástica y la vida militar. Este intercambio se cruza con otro movimiento de conquista anterior que se originó en la actitud igualmente conquistadora de tres líderes espirituales españoles: San Ignacio de Loyola, Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz. Estos tres soldados del espíritu fueron capaces de huir de una prisión, fundar una nueva orden o, habiendo recibido la iluminación divina:

[...] lanzarse a combatir el mal “por su parte más flaca” tal y como lo haría “un capitán y caudillo del campo” cuya misión fuera asaltar un “castillo” al que debe invadir sin exponerse a descubrir, frente al enemigo, sus muy atacables y propias debilidades¹¹¹.

¹⁰⁹ Sergio Fernández, *Figuras españolas del Renacimiento y del Barroco*, (México DF, UNAM, 1996), p. 109

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 111

¹¹¹ *Ibid.*, p. 31

Conquistar o tomar por asalto ese “castillo” al que san Ignacio se refiere, es, en última instancia conquistar la propia voluntad, vencerse a uno mismo, incluido, obviamente el propio cuerpo. Este abigarrado conjunto de intercambios nos pone en presencia clara de un rico mosaico de discursos que explica la condición de algunas monjas que habitaron el Convento real de Jesús María. Así, es explicable que el único caso de melancolía que se presentó en el Real convento de Jesús María, lo sufrió y lo relató de su puño y letra la madre Inés de la Cruz:

Como el espíritu peleaba con flaca naturaleza y ésta no lo podía soportar, diome tantos estremecimientos en el lado del corazón que meneaba toda la cama, dieron en decir que era melancolía y tenía yo alegría para repartir con todo el convento. Curáronme muchos médicos y mi padre envió los mejores de la ciudad, pero todos ellos me iban matando, porque ni tenía calentura ni lo entendían y, pensando era melancolía, mandáronme poner una cama muy galana; en una semana me dieron seis purgas y se aumentaban cada día los remedios, pareciendo remedio el que de algunos muy riguroso me librase Dios. Lo que gané en la cura fue dejarme los médicos desahuciada y en ella gasté ocho meses seguidos en la cama sin rezar el oficio divino, porque en tomando el breviario parece se me suspendía el espíritu y me daba un desmayo como si fuera el último de la vida.¹¹²

Era Inés de la Cruz, además de una enferma crónica y melancólica, una toledana, que por saber hacer cuentas y escribir fue encargada, en contra de su voluntad, de la contabilidad del convento durante varios años, labor de la que nunca dejó de quejarse y en la que vio la más pesada de sus penitencias. El perfil de ésta mujer es claramente el de una conquistadora que se entregó por convicción propia a la vida espiritual pero con una actitud conquistadora. En el interior de Inés de la Cruz nunca dejó de resonar en ese “no podemos errar” de *La celestina* común a la España del Renacimiento. Además y por consecuencia, Inés de la Cruz, nunca perdió de vista que el deber de toda religiosa no se

¹¹² Carlos de Sigüenza y Góngora, *Paraíso occidental*, p.239

reducía a la conquista del propio espíritu, sino que había que llevarla más allá ampliando el reino de Dios en la tierra, por lo cual emprendió trámites harto largos, que se subliman espiritualmente en todo el conjunto de visiones que le aseguran y preludian la fundación del primer convento de carmelitas descalzas en la Ciudad de México, del cual podemos decir que es debido en gran medida a su tenacidad y empeño. Muestra también de ese carácter conquistador es su perseverancia e incluso rebeldía ante ciertos aspectos de la vida conventual que muchas monjas, compañeras suyas, adoptaban sin reparo:

Sola una cosa llevaba de pena, que era no saber comer lo que todas, porque me había quedado con la costumbre, cuando niña, pensando irme al desierto, atole no le tomaba, menos chocolate, que no he podido en mi vida tomarlo ni probarlo, y no por virtud, sino que me parece purga, pero todo esto no me fue en el convento de trabajo, porque me dejaban con el sustento que podía tomar.¹¹³

Otra de esas prácticas a las que no era muy asidua era la confesión:

En lo que sólo he hallado gran inhabilidad ha sido en comunicar mi espíritu y oración con los siervos de Dios, y no lo dejaba por no querer ni por soberbia, que en mí fuera mayor que en Lucifer, sino por una ignorante humildad, hallándome indigna de todo bien; y viendo las mercedes que Dios me hacía, decía: si es Dios, sea en buena hora, yo no me gobierno, sino por la fe, razón y prueba de la virtudes, y no quiero ponerme en contiendas con confesores. Verdad es que no hallé ninguno a mi propósito, ni quizás por mis pecados lo quiso Dios, que harto lo deseaba, y me fue causa de grandes aflicciones.¹¹⁴

Es claro, pues, que Inés de la Cruz no fue una mujer hecha para la vida espiritual, aunque supo avenirse bien con la vida que le ofrecía el interior del convento, y que terminó, no sólo como muchas otras mujeres de condición similar, condenada al claustro, sino también como otros tantos conquistadores: escribiendo sus memorias a la sombra de un convento.

¹¹³ *Ibid.*, p. 232-233

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 247

Convento y hospital

La confesión, como técnica disciplinaria, es un ejemplo paradigmático de cómo un sujeto ejerce sobre sí mismo un conjunto de prácticas, tanto no-discursivas como discursivas, de las que ya no es sólo el objeto mudo de un saber, y la presa inmóvil de un poder, sino el sujeto activo que se toma a sí mismo como objeto de saber y como sujeto de ejercicio de un poder. Es claro que las tecnologías ya citadas en los apartados anteriores (tecnologías de producción, tecnologías de sistemas de signos, tecnologías de poder y tecnologías del yo) nunca se presentan aisladas, aunque cada una de ellas está relacionada con un tipo peculiar de dominación; así, una monja es el producto de todos los discursos que la conforman y de las prácticas que le son impuestas, pero es también el producto del conjunto de prácticas y de discursos a los que ella se “sujeta.” Es, como producto del dispositivo del que es parte, una “poseída”, una “alumbrada”, una “mística” o cualquiera de las figuras posibles dentro del dispositivo conventual, pero también es el elemento que desequilibra el dispositivo que la hizo posible al convertirse en objeto de discursos o de prácticas que ya no son comprensibles dentro del dispositivo conventual tales como la “histerización”. Saberes tales como la naciente medicina “corporalizada”

del siglo XVIII y prácticas tales como aquellas relacionadas con el mundo exterior al convento, en especial las que tuvieran que ver con el trato con hombres y la actividad sexual, son ejemplos claros de elementos de un dispositivo que lo desequilibran desde su interior. Sin embargo, a la par de estas prácticas y saberes desequilibrantes se dan otros que tienden a solidificar las relaciones de saber-poder-subjetividad, ejemplo de lo anterior es el nacimiento de una medicina específicamente diseñada para el ámbito religioso:

En cuanto al ejercicio me ocurre en favor de las personas religiosas un medio, discurrido por el señor marqués de Ariza, padre del excelentísimo, ilustrísimo y venerable señor don Juan de Palafox y que se halla en un manuscrito que me acuerdo haber leído, donde trata aquel caballero español de ciertas máximas para conservar la salud. Aconseja pues, que se tome por la mañana, estando en ayunas, alguna ropa no muy ligera y conteniendo la respiración se sacuda unas cuantas veces. Así se agita el pulmón y casi todos los músculos y se acelera el movimiento de la sangre por venas y arterias, que es el fin del ejercicio corporal. Las damas seglares no necesitan este suplemento, pudiendo salir de sus casas e irse a ejercitar hasta con diversión donde gustaren.¹¹⁵

Así, pues, estos discursos y prácticas son producto y, a la vez, productores del intercambio de enunciados, con el que hacen proliferar las relaciones de poder que se establecen entre dispositivos que tal vez no eran tan ajenos: el médico y el conventual. Recuérdese que los “Hospitales” fundados durante la Conquista, como los de Sta. Fé y Pátzcuaro por Vasco de Quiroga, no contemplaban como un elemento preponderante lo que nosotros llamaríamos la administración de la salud, sino que promovían, paralelamente a eso, un cuidado corporal que tenía como principio y fin erradicar las prácticas sexuales indígenas e imponer la sexualidad cristiana: el matrimonio como sacramento y la prohibición del incesto:

¹¹⁵ José I. Bartolache, “Avisos acerca del mal histórico, que llaman latido”, en José I. Bartolache, *Mercurio volante*, (México DF, UNAM, 1979), p. 62

[...] que los padres y madres naturales y de cada familia, procuréis de casar a vuestros hijos en siendo de edad legítima, ellos de catorce años arriba y ellas de doce, con las hijas de las otras familias del dicho Hospital, y en defecto de ellas, con las hijas de los comarcanos pobres, y todo siempre según orden de la Sta. Madre Iglesia de Roma, y no clandestinamente.¹¹⁶

Irrumpe en el plano sexual y familiar la presencia de un nuevo cuerpo regulado por una nueva sexualidad impuesta en el control de las relaciones matrimoniales y premaritales que sustituye al antiguo sistema de linajes y la poligamia y que inserta a la Iglesia como el actor principal que legitima la unión y define las relaciones de parentesco posibles y que, en última instancia, redefine el orden familiar y diluye las relaciones de linaje y alianza que se daban entre las familias de los casamenteros en una unión matrimonial al desprender a la mujer de su antigua familia. Así mismo, esos “Hospitales”, al modificar la institución familiar, buscaban instaurar entre las familias indígenas que en ellos habitaban, una vigilancia que funcionara automática y anónimamente en la que la elección de los que cuidan el orden del Hospital: Padres de familia, Rector, Principal y Regidores, es “por voto secreto” y nunca definitiva, porque la ocupación de esos puestos se va rotando cada determinado tiempo. El poder que circula instaura, pues, como en el convento, espacios que pueden ser ocupados de manera anónima y rotativa, que no son propiedad de un sujeto, sino emplazamientos de cualquier individuo probable; en las miradas de cada Regidor, de cada Rector y de cada Principal viaja un poder que da su trama a la estructura completa y que la autorregula como un sistema cerrado en el que el encierro juega la función de

¹¹⁶ Vasco de Quiroga, “Ordenanzas” en Vasco de Quiroga, *La utopía en América*, (Madrid, Ediciones y Distribuciones Promolibro, 2003), p. 258

acicate y de estabilizador de las relaciones más íntimas como el esparcimiento o el divertimento. El poder funciona aquí como una máquina que hace visibles momentáneamente a los sujetos que ocupan los puestos de dirección y oculta el poder que los atraviesa. Ese régimen de vigilancia opera en conjunción con un régimen de trabajo que, juntos, producen un cuerpo dócil, normalizado y productivo:

Ausencias y recreación y cómo se recreen y no se pierda tiempo sin provecho.

Item que si alguno, o algunos de los tales pobres del Hospital os quisiéredes ir algún día a recrear, y os desenfadar por las familias del campo rústicas, sea con licencia del Rector, y Principal, y Regidores, y no de otra manera, y con tal que el que estuviere sano, ayude, y trabaje en las dichas familias rústicas do así fuere en lo que se ofreciere, y allí se le mandare por el Principal de la estancia, y se le dé de comer lo que allí hubiere, como a los otros estancieros, que allí residieren, solamente por el tiempo que rezare la licencia, y no más, ni de otra manera¹¹⁷

Articulación compleja de cuatro elementos que se delimitan unos a otros, que se vigilan y que estructuran un orden piramidal o panóptico en el que el poder circula en múltiples sentidos y se infiltra en las relaciones familiares camuflado en cada mirada, en la observancia de cada norma; justo como en el convento, en el hospital el vigilar también se disciplina, porque no se obtenga de él un placer voyeurista y en orden a su eficacia, acompañando el proceso de trabajo disfrazado de juego, el aprendizaje y la disociación paulatina de cada sujeto. Presente en esta compleja relación de reciprocidades, viviendo en ella y dándole también sustento está el trabajo. Actividad que se articula con fines casi terapéuticos y de docilización, que en el naciente capitalismo se opone al ocio

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 266

como categoría negativa y moralmente reprobable. El trabajo, por el contrario no es sólo productivo, sino edificante. Es necesario desplazarlo de su antiguo contexto: el castigo, y llevarlo al plano de lo moralmente aprobado, incluso de lo lúdico. Esto implica su dosificación en periodos cortos y su dulcificación enseñado a manera de juego desde la infancia. La creación de la subjetividad a partir del trabajo no es un invento de los frailes del siglo XVI, lo que hay de peculiar en ello es el intercambio o préstamo que se establece entre los dispositivos conventuales y su paulatina adaptación a un ámbito que, por ser nuevo, ofrece también diferentes resistencias.

Desde esta perspectiva, todo discurso y toda práctica llevados a cabo desde el encierro conventual, con propósitos de confesión, fines ejemplares, doctrinales o de aleccionamiento puede desencadenar un efecto doble: perpetuar las relaciones de las que ella es producto u originar el desequilibrio del dispositivo al que pertenece. Hacer proliferar o resistir la proliferación.

Conclusiones

¿Qué es aquello que, en las experiencias de la criminalidad, de la enfermedad, de la locura o de la sexualidad, se daba de manera tan problemática que tales experiencias llegaban a ser algo que podía y debía ser pensado?

John Rajchman

Ahora, tratando de desandar el camino, al volver la mirada, he descubierto que es sólo un puñado de preguntas el que me ha aguijoneado durante este largo proceso. Releyéndome, he aprendido a descubrir, detrás del complejo tapiz formado por los pensamientos y las vidas de todos los que aquí encuentran un lugar, ese conjunto de preguntas cómplices que me invitaban, siempre de lejos, a ir tras de ellas. Y, de alguna manera, ahora, siento que vuelvo al comienzo. He descubierto que la fuerza de una pregunta no planteada, sino sospechada, es capaz de tensar el pensamiento hasta hacerlo tocar consigo mismo, pero hay en esto una gran lección: si esas preguntas no quieren dejarte ver su transparente claridad, no importan cuánto te esfuerces, sólo lograrás que tus ojos sucumban ante su brillo deslumbrante. Anduve, durante todo este tiempo, llevando sobre mis espaldas el peso de esas preguntas que andaba buscando. Esa es para mí, ahora, la manera filosófica de escribir una tesis: hacernos encontrar por las preguntas que escapan a nuestro dominio, pero no como quien llega a una cita, premeditadamente, sino inesperadamente: en medio de una caída, invadido por el peso y el cansancio que provoca llevar a cuestas la sospecha, los fantasmas, de las preguntas no dichas. Por eso las conclusiones de esta tesis no pueden

ser, en primer lugar, la proposición o juicio que deriva de las premisas porque, como cualquier caída, son impredecibles.

Podría hablar ahora de la distancia que media entre lo que quise cuando, seducido por la *Arqueología del saber*, pasó por primera vez en mi cabeza la idea de hacer una arqueología sobre el *Paraíso Occidental*. ¿Sería posible hacerla? en todo caso ¿para qué? Y, honestamente, la respuesta inmediata apuntaba insistentemente a dejarse llevar por el placer que provoca ponerse a prueba. Esa arqueología, tendría que preguntarse, por el ejercicio de la escritura, pero no como “tecnología del yo”, porque eso sería parte de la genealogía: entender la escritura como disciplina, es decir escritura+poder. En sentido arqueológico, la escritura sería, propiamente el ejercicio y producto de un saber, como un escenario y un actor del saber. Para esto fue necesario elaborar una cartografía del texto: separar las series de enunciados, encontrar los desgajamientos o rupturas en los diferentes umbrales del saber, encontrar los dominios que componen el texto: el dominio científico, el religioso, el ético, el médico, etc., buscar los emplazamientos de cada sujeto y su jerarquización: Sigüenza y sus lentes de colores. Parte de esto consistía en traer a escena, entre lentes y letras, el poder y su capacidad de jerarquizar los emplazamientos. Es decir, había que trazar la radiografía completa del texto desde su textualidad. Después la parte arqueológico-genealógica: el cuerpo y el saber, el complejo espectáculo de la luz atravesando el cuerpo del que mana, las condiciones de visibilidad que manan de un cuerpo y que regresan a él, que lo cercan, que lo clausuran y que lo individualizan: la luz que sale del cuerpo lo atraviesa y lo

modifica. Después el cuerpo ante el dolor santo, su encuentro con el flagelo, con la disciplina y con la confesión. Asistir, después, a otra de sus paradójicas metamorfosis: el cuerpo es el teatro de la santidad, aunque, por otro lado, sea también el actor de una santidad. Descubrir un tránsito entre el cuerpo secular-abierto y el cuerpo clausurado-cerrado: una nueva geografía del cuerpo en general, de los sentidos y del rostro. El maravilloso encuentro del cuerpo, la luz y el lenguaje, y éstos orbitando alrededor de un tema nodal en la vida conventual: la autobiografía. El cuerpo como espacio de escritura. Descubrir que entre el cuerpo y la escritura se abre la dimensión de la memoria y de la imaginación, y que éstas son el terreno del diablo. En ellas habita la posible inversión de la verdad y con ello entrar en el laberinto de lo reversible al entender que la omnipresente existencia del diablo da origen a una ley de la inversión del todo que domina la distribución de la luz en el cuerpo. El diablo apareciendo como una equivocación doble: la memoria-escritura y la imaginación-visibilidad. Después el tema del poder: la ascética a caballo entre prácticas de subjetivación y prácticas de objetivación. Y finalmente, la parte poética del dispositivo conventual, el tema del sujeto: el tránsito de un cuerpo abierto a una individualización progresiva: la carne escrita e iluminada por la santidad y la melancolía de la conquista. Encontrar en medio de todo esto a Descartes con *El tratado de las pasiones* bajo el brazo y a sus espaldas al genio maligno.

Sin embargo, esas conclusiones no dichas, a las que me refería anteriormente, deben ser, en todo caso, el itinerario de las preguntas de las que sólo adiviné la sombra y no de aquellas que salieron a la luz y encontraron

felizmente su respuesta. Así, preguntarme en qué grado he cumplido con lo prometido en la introducción tiene ahora un valor mínimo cuando lo comparo con lo que he ganado, la distancia entre ambas cosas es tan abismal como la que media entre una pregunta y una respuesta, entre un *enunciado* y una proposición, entre un hecho y un acontecimiento. Y ahora que lo pienso, vacilo entre dejar en blanco el espacio de esa pregunta, o escribirla, o buscar el modo tangencial de aludirla para evitar vulgarizarla.

Bibliografía

- Badiou, Alain.** *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal.*, Herder, México, DF, 2004.
- Bajtín, Mijail.** *La cultura popular en la Edad media y en el Renacimiento: el contexto de Francois Rabelais*, Alianza, Madrid, 1998. Versión de Julio Forcat y Cesar Conroy
- Bataille, Georges.** *El erotismo.* Tusquets, México, DF., 1997
- Bartolache, José I.**, “Avisos acerca del mal histórico, que llaman latido”, en *Mercurio volante*, UNAM, México D.F., 1979. Col. BEU
- Bartra, Roger.** “Melancolía y cristianismo en el siglo de oro. Evolución, sobrevivencia y mutación en la historia de los mitos” en Herbert Frey (coord.) *La genealogía del cristianismo: ¿origen de Occidente?*, CONACULTA, México, DF, 2000, col. Sello Bermejo.
- Brading, David A.**, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, FCE, México, D.F., 1998.
- Caro Baroja, Julio.** *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza Editorial, 2003
- Deleuze, Gilles.** *Nietzsche y la filosofía*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1986.
- _____. *Foucault*, Ed. Paidós, Barcelona, 1987.
- _____. *Diferencia y repetición*, Ed. Júcar Universidad, Madrid, 1988
- _____. “¿Qué es un dispositivo?” en E. Balbier, et al, *MICHEL FOUCAULT, filósofo*. Ed. Gedisa, Barcelona, 1999.
- Dreyfus, H. L. y Rabinow, P.**, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Ed. Nueva Visión. Buenos Aires, 2001.
- Fernández, Sergio.** *Figuras españolas del renacimiento y el barroco*, UNAM, México, DF., 1996.
- Finkelkraut, A.**, *La ingratitud. Conversación sobre nuestro tiempo*, Barcelona, Anagrama, 2001.
- Foucault, Michel.** *Historia de la locura en la época clásica*, t. I, FCE, Santa Fé de Bogotá, D.C., 2000.
- _____. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Ed. S. XXI, México, DF, 2001.
- _____. *La arqueología del saber*. Ed. S. XXI, México, DF, 2001.
- _____. *El orden del discurso*. Ed. Tusquets, Barcelona, 2002.
- _____. *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. Ed. S. XXI, México, DF, 2001.
- _____. “A propósito de ‘Las palabras y las cosas’”, en Michel Foucault, *Saber y verdad*, Ed. La piqueta, Madrid, sin fecha de edición. Edición, traducción y prólogo de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría.
- _____. “La función política del intelectual”, en Michel Foucault, *Saber y verdad*, Ed. La piqueta, Madrid, sin fecha de edición. Edición, traducción y prólogo de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría.
- _____. “El interés por la verdad” en Michel Foucault, *Saber y verdad*, Ed. La piqueta, Madrid, sin fecha de edición. Edición, traducción y prólogo de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría.

- _____. “Las desviaciones religiosas y el saber médico” en Michel Foucault, *La vida de los hombres infames*, Ed. Altamira, La Plata, Argentina, sin fecha de edición. Edición, traducción y prólogo de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría.
- _____. “La vida de los hombres infames” Michel Foucault, *La vida de los hombres infames*, Ed. Altamira, La Plata, Argentina, sin fecha de edición. Edición, traducción y prólogo de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría.
- _____. “Nietzsche, la Genealogía, la Historia”, en Michel Foucault, *Microfísica del poder*, Ed. La piqueta, Madrid, 1992. Edición y traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría.
- _____. “Los intelectuales y el poder. Entrevista Michel Foucault-Gilles Deleuze. en Michel Foucault, *Microfísica del poder*, Ed. La piqueta, Madrid, 1992. Edición y traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría.
- _____. “Poder-Cuerpo” en Michel Foucault, *Microfísica del poder*, Ed. La piqueta, Madrid, 1992. Edición y traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría.
- _____. “Las relaciones de poder penetran en los cuerpos” en Michel Foucault, *Microfísica del poder*, Ed. La piqueta, Madrid, 1992. Edición y traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría.
- _____. “Verdad y poder” en Michel Foucault, *Microfísica del poder*, Ed. La piqueta, Madrid, 1992. Edición y traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría.
- _____. *Los anormales*. FCE, México DF, 2000.
- _____. *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Ed. Gedisa, 1985.
- _____. *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*. Ed. S. XXI, México, DF, 2001
- _____. *Historia de la sexualidad 2: El uso de los placeres*. Ed. S. XXI, México, DF, 2001.
- _____. *Las tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós, 1996. Introducción de Miguel Morey.
- _____. *Nietzsche, Marx, Freud*,
- _____. *La arqueología del saber.*, Ed. S. XXI, México, D.F., 2001.
- _____. “El sujeto y el poder” en Dreyfus, H. L. y Rabinow, P., *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Ed. Nueva Visión. Buenos Aires, 2001.
- _____. “Des espaces autres”, conferencia pronunciada en el Centre d’Études architecturales el 14 de marzo de 1967 y publicada en *Architecture, Mouvement, Continuité*, n° 5, octubre 1984, págs. 46-49. Traducción al español por Luis Gayo Pérez Bueno, publicada en revista *Astrágalo*, n° 7, septiembre de 1997.
- Ginzburg, C.**, *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI*, México, D.F., Muchnik Editores/Océano, 1997.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar.** *La educación popular de los jesuitas*, Universidad Iberoamericana, México D.F., 1989.

- Jesús, Sta. Teresa de.** *Moradas del castillo interior*, Ed. BAC, Madrid, 1982. Estudio preliminar y transcripción de Antonio Comas Pujol.
- Lavrin, Asunción** (coord.). *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica. Siglos XVI-XVIII*. CONACULTA/Grijalbo, México, DF, 1991.
- León Portilla, Miguel.** *Coloquios y Doctrina cristiana. Los diálogos de 1524, según el texto de Fray Bernardino de Sahún y sus colaboradores indígenas*. UNAM. Fundación de investigaciones sociales. A.C., México, 1986.
- Loyola, Ignacio de.** *Obras completas de San Ignacio de Loyola*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1963.
- Martiarena, Oscar.** *Estudios sobre Foucault y otras historias de culpas y confesiones de indios*, Ed. Universidad veracruzana, Jalapa, Veracruz, 2005.
- Moreno, R.**, "La filosofía moderna en la nueva España" en UNAM, *Estudios de historia de la filosofía en México*, UNAM, México, D.F., 1973.
- Nietzsche, Friedrich.** *La genealogía de la moral*, Ed. Alianza, Madrid, 2000.
- _____. *Así habló Zaratustra*, Ed. Alianza, Madrid, 2000.
- Olmos, Fray Andrés de.** *Tratado de hechicerías y sortilegios*, UNAM/Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, México, DF., 1990, Paleografía del texto náhuatl, versión española y notas de Georges Baudot.
- Quiroga, Vasco de.**, *La utopía en América*, Ediciones y Distribuciones Promolibro, Madrid, 2003. Edición de Paz Serrano Gassent
- Rajchman, John**, "Foucault: la ética y la obra", en E. Balbier, et al, *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona, Ed. Gedisa, 1999.
- Russell, Jeffrey B.**, *A History of witchcraft. Sorcerers, Heretics and Pagans*, Thames and Hudson, London, 1999.
- Sigüenza y Góngora, Carlos de.** *Parayso Occidental*, CONACULTA, México, DF., 1995, Prólogo de Margarita Peña.
- _____. *Obras históricas*, Editorial Porrúa, México, D.F., 1960. Edición y prólogo de José Rojas Garcidueñas
- _____. *Teatro de Virtudes políticas. Alboroto y motín de los indios de México*, Miguel Ángel Porrúa y Coordinación de Humanidades. UNAM, México D.F., 1986. Prologo de Roberto Moreno de los Arcos. Edición facsimilar.
- _____. *Libra astronómica y filosófica*, UNAM, México D.F., 1984. Presentación de José Gaos y Edición de Bernabé Navarro.
- _____. *Relaciones históricas*, UNAM, México, D.F., 1992. Col. BEU.
- Spinoza, B.**, *Ética*, FCE, México DF, 1996.
- Varela, Julia.** *El nacimiento de la mujer burguesa: el cambiante desequilibrio de poder entre los sexos*, Ed. La piqueta, Madrid, 1997.
- Zea, Leopoldo**, *La filosofía americana como filosofía sin más*, Ed. S. XXI, México D.F., 1980.