



Departament de Psicologia Social

Alejandra Araiza Díaz

***CONOCER Y SER A TRAVÉS  
DE LA PRÁCTICA DEL YOGA:  
UNA PROPUESTA FEMINISTA  
DE INVESTIGACIÓN  
PERFORMATIVA***

Tesis doctoral dirigida por:

Doctora Luz M<sup>a</sup> Martínez Martínez

Año 2009

*A mi madre, primera maestra*

*A mis maestras del pensar*

*A mis maestras del ser*

*A mis maestras de yoga*

## **AGRADECIMIENTOS**

En primer lugar, agradezco a mi familia de origen. A las dos mujeres bellas que me alientan del otro lado del Océano Atlántico. A Silvia, mi madre, por el apoyo económico, por la contención emocional, por el cariño, por las enseñanzas, por el acompañamiento en éste y otros trabajos académicos, por la lectura concienzuda de este texto, por las ideas, por la interlocución y por todo el amor. A Vero, mi hermana, mi gemela cósmica, por la proximidad, por el apoyo emocional, por la complicidad, por el gran cariño, por la mirada feminista, por las risas, por los guiños, por el baile y la música. A Luis Enrique, mi padre, por el apoyo económico, por el amor incondicional, por la presencia aun en la distancia, por las enseñanzas.

En segundo lugar y no menos importante, al Robert, mi compañero, mi nueva familia, "mi amor, mi cómplice y todo"; por el apoyo económico y académico que ha brindado a este trabajo, por introducirme en su mundo y su cultura, por el amor del día a día, por nuestro mundo mágico, por nuestros proyectos, por devolverme la esperanza, por su incansable lucha, por "su mirada que mira siembra futuro".

A mis amigas queridas, a Niza por la amistad, por el acompañamiento, por la complicidad, por el conocimiento, por el cariño y por la lectura y comentarios de la primera parte de este trabajo, a Vassiliki (Vasito), por la ternura, por las risas, por el cariño, por la sabiduría y por las fotos que tomó de mi autopráctica. A Vero por la presencia, por el apoyo, por el cariño, por las charlas largas, por la comprensión, por el apoyo y por compartir la pasión por el yoga.

A mis maestras de yoga, a Grisel por introducirme a este maravilloso universo, por las enseñanzas, por el apoyo y el cariño, por todo el respeto que me inspira y por haber aceptado participar en esta aventura. A Gloria por la ternura, por el respeto, por la paz, por enseñarme a enseñar y por haber aceptado formar parte de este andar. A Gordana por el cariño, por las enseñanzas, por abrirme a todo un mundo maravilloso del conocimiento y del compartirlo, por la ternura y por haber aceptado ser parte de este proyecto.

A mis maestras-compañeras/os de la escuela *Mandiram Yoga Dinámico*: Paula, José, Amelie, Irantzu, Sophie, Natalia, Cesc (Sūrya), María, Elena, Mercedes, Daniel, Michael, Rocío, Félix, Alberto y todos los demás. Desde luego, también a Hege por darme la oportunidad de formarme como profesora en la práctica en la escuela Essence. Y, por supuesto, también a mis alumnas y alumnos.

A la Universitat Autònoma de Barcelona que me mostró un nuevo sendero académico. Del doctorado, a los profesores y profesoras que dejaron huella en mí: Marisela Montenegro, Joan Pujol, Francisco Elejabarrieta, Margot Pujal, Lupicinio Íñiguez, Teresa Cabruja, Tomás Ibáñez. Y, por supuesto, a Luz Ma Martínez por aceptar ser parte de esta aventura, por acompañarme en todas mis locuras, por escucharme, por cuestionarme, por apoyarme y por dejarme ser. Un agradecimiento especial al grupo Fractalitats en Investigació Crítica (FIC) por escuchar la exposición de mi trabajo en mayo de 2006, a Margot Pujal por la asesoría que me brindó en enero de 2008 para la realización del cuarto capítulo, así como a Cristina Pallí, Eva Gil y Joan Pujol por los sugerentes comentarios que hicieron a este trabajo en su versión preliminar.

A mis compañeras y compañeros por la complicidad, los trabajos conjuntos y las risas, en especial a Ricardo, Raúl, Javier, Helga, Héctor, Sayani, Yannn, Marcos, Maya, María Gisela, Liliana, Gisela, María Angélica, Ana, Víctor y todas las demás.

Del otro lado del charco, a las amigas, a mis vínculos sóricos más fuertes, a mis hermanas feministas: Karen, Andrea e Irma. A mis amigos, a mis cómplices intelectuales y compañeros de sueños: Luis, Horacio (también mi primo), a Arturo (también mi primo), a Lev y a Alejandro.

Un agradecimiento muy especial a las y los profesores que han aceptado ser parte de este tribunal. Algunos han seguido el proceso, otros no. Pero en cualquier caso, me parece muy necesario tener interlocutores que nos inviten a poner nuestras *ideas en riesgo* y, quién sabe, en una de esas quizá encontremos algunas *conexiones parciales*.

Por último, al pueblo de México, que a través de sus contribuciones fiscales ha financiado este trabajo, por medio de la gestión que hace el Consejo

Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT). Espero poder devolver este apoyo algún día. Y, desde luego, un agradecimiento especial a mi *alma mater*, la Universidad Nacional Autónoma de México. Fue en ella donde conocí la filosofía -y en concreto la filosofía de la ciencia-, de la mano de la profesora Blanca Reguero. Fue en ella donde incursioné en el feminismo y su campo teórico, acompañada por la profesora Olga Bustos. Y fue en ella donde conocí la psicología colectiva, gracias al apreciable profesor Pablo Fernández. Todas estas huellas han hecho de mi trabajo lo que es hoy en día.

## ÍNDICE GENERAL

### UN COMIENZO QUE SÓLO PUEDE LLEGAR HASTA AL FINAL.

<b>¿INTRODUCCIÓN O PERORACIÓN?</b> .....	i
<b>I. LA EPISTEMOLOGÍA FEMINISTA COMO PUNTO DE PARTIDA</b> .....	1
<i>1. SOSPECHAS FEMINISTAS. POSIBILIDADES DE CONOCIMIENTO</i> .....	9
1.1. Primera sospecha. La teoría de género: posibilidades y mirada.....	12
1.2. Segunda sospecha. La epistemología y la pregunta de investigación: un problema de verdad.....	21
1.3. Tercera sospecha. La etnografía: experiencia, realidad y ficción.....	24
1.4. Cuarta sospecha. ¿Ciencia o literatura?.....	30
1.5. Entretejiendo hilos, enlazando sospechas.....	40
<i>2. ALGUNOS APUNTES PARA UNA ARQUEOLOGÍA DE LAS EPISTEMES</i> .....	43
2.1. Trazando un punto de partida epistemológico.....	46
2.1.1. El amor por el conocimiento: ¿una motivación vigente?.....	47
2.1.2. Racionalismo y empirismo: ¿dos caras de lo mismo?.....	54
2.1.3. Hacia una consolidación de la ciencia moderna: de la síntesis kantiana al positivismo.....	57
2.1.4. Las primeras voces críticas .....	62
2.1.5. Hacia las revoluciones científicas.....	65
2.2. De eso que llaman objetividad. Relativismo y otras propuestas.....	69
2.3. El retorno a las sospechas. La incertidumbre de los márgenes.....	75
2.4. Abriendo la caja negra: una mirada sociológica de la ciencia.....	80
2.5. ¿Qué sentido tiene todo esto? Algunas líneas finales.....	85
<i>3. UNA APUESTA SUBVERSIVA: NOTAS SOBRE LA EPISTEMOLOGÍA FEMINISTA</i> .....	87
3.1. Las críticas feministas a la ciencia.....	90
3.2. La epistemología feminista: trazando una cartografía.....	97
3.2.1. Feminismo empirista.....	100
3.2.2. Punto de vista feminista.....	102
3.2.3. Feminismo posmoderno.....	104
3.3. La propuesta de Donna Haraway.....	108
3.3.1. Cyborg.....	109
3.3.2. Conocimientos situados.....	110
3.3.3. Testigo modesto mutado.....	112
3.3.4. Especies compañeras.....	115
3.4. Algunos apuntes pre y liminares.....	123

4. BOSQUEJO SOBRE LA ONTOLOGÍA Y EL SUJETO COGNOSCENTE: ALGUNAS CLAVES METAFÍSICAS.....	127
4.1. Contornos ontológicos: hacia la constitución del sujeto.....	131
4.1.1. Metafísica y Occidente: algunas notas sobre el ser.....	131
4.1.2. La experiencia del ser: apuntes fenomenológicos.....	137
4.1.3. Ser sujetos: algunas pistas sobre la Modernidad.....	144
4.2. Reflexiones feministas en torno al sujeto.....	149
4.2.1. La muerte del sujeto: algunas teorías afines.....	149
4.2.2. "No se nace mujer, llega una a serlo" ¿Existe la subjetividad femenina?.....	151
4.2.3. La noción de experiencia para las feministas.....	156
4.2.4. Devenir sujetos femeninos: jugando con las ficciones.....	159
4.3. Apuntes sobre el sujeto cognoscente.....	161
4.3.1. Sujeto-objeto-conocer.....	161
4.3.2. Un yo que conoce: breves ideas sobre psicología y epistemología	165
4.3.3. Notas rezagadas sobre hermenéutica y subjetividad.....	170
4.4. Para concluir este capítulo.....	173
EL PRINCIPIO DEL FIN: A MODO DE PRIMER COROLARIO.....	175
UN NUEVO PRINCIPIO.....	180
<b>II. CONOCIMIENTO Y SER. LA PRÁCTICA DEL YOGA COMO PUNTO DE ATERRIZAJE</b> .....	185
5. LA FASCINACIÓN DE ORIENTE: SUBRAYANDO ALGUNAS IDEAS.....	193
5.1. Europa voltea la mirada a Oriente.....	197
5.1.1. La fascinación de Oriente.....	202
5.1.2. Bitácoras de la India, distintas experiencias.....	205
5.1.3. Misticismo en la India.....	209
5.2. Algunas figuras de la filosofía hindú.....	210
5.2.1. El silencio de la meditación .....	216
5.2.2. Maestro-discípulo.....	218
5.2.3. Experiencia-realización.....	224
5.2.4. Identidad transpersonal.....	226
5.3. Apuntes concluyentes.....	231
6. LA PRÁCTICA DEL YOGA.....	233
6.1. ¿Qué es el yoga? Recuperando la historia y la filosofía.....	235
6.1.1. El yoga clásico.....	240
6.1.2. El hathayoga.....	245
6.1.3. Las invasiones y el periodo colonial: algunas transformaciones	249
6.1.4. Resurgimiento del yoga en el siglo XX.....	250

6.2.	Los grandes maestros.....	252
6.2.1.	Śrī Aurobindo (1872-1950), una apuesta filosófica.....	253
6.2.2.	Mirra Alfassa (1878-1973), La Madre.....	255
6.2.3.	Svāmī Śivānanda (1887-1963), entrega al servicio.....	256
6.2.4.	Krishnamacharya (1888-1989), maestro de maestros.....	257
6.2.5.	Pattabhi Jois (1915-2009), armonía entre respiración y movimientos.....	258
6.2.6.	Iyengar (1918), una práctica constante.....	259
6.2.7.	Desikachar (1938), el linaje se propaga.....	261
6.2.8.	Indra Devi (1899-2002), la primera occidental que enseñó en India.....	262
6.2.9.	Yogui Bhajan (1929-2004), despertando a la serpiente dormida....	264
6.3.	El yoga se expande por el mundo: algunas tendencias actuales...	265
6.4.	Los caminos del yoga.....	266
6.4.1.	Jñāna, el camino del conocimiento.....	267
6.4.2.	Karma, el camino de la acción.....	267
6.4.3.	Bhakti, el camino de la devoción.....	267
6.4.4.	Yoga, una ruta común.....	268
6.5.	Reflexiones finales.....	269
 <i>7. LA CONSTRUCCIÓN DEL PUNETE: CIERTAS CONVERSACIONES POSIBLES.....</i>		 271
7.1.	Contornos de contenidos: recapitulando el recorrido.....	275
7.1.1.	Apuntes sobre la crítica.....	275
7.1.2.	La necesidad de la poesía.....	277
7.1.3.	La relación alma-cuerpo.....	279
7.1.4.	La experiencia como forma de conocimiento.....	280
7.1.5.	Intentado escapar de la perversiones dicotómicas.....	281
7.1.6.	Yoga: el otro campo-tema.....	282
7.2.	Posibles conversaciones entre campo-temas.....	287
7.2.1.	El conocimiento como experiencia encarnada.....	287
7.2.2.	El logos cartesiano frente al silencio de la meditación.....	292
7.2.3.	La trasmisión del saber: la figura del maestro.....	298
7.2.4.	Realización del ser: ida y retorno a la metafísica.....	302
7.2.4.1.	Apuntes extraviados sobre la verdad.....	306
7.2.5.	Cuerpo, psique e identidad: claves transpersonales.....	309
7.3.	A manera de cierre.....	317
 EL FIN DE OTRA ETAPA. A MODO DE SEGUNDO COROLARIO.....		 319
 ¿HACIA DÓNDE SE ENCAMINA AHORA MI APUESTA POR EL CONOCIMIENTO? NOTAS ARRIESGADAS PARA UNA EPISTEMOLOGÍA DE LA FUSIÓN.....		 326



<b>III. LA PRÁCTICA DEL YOGA. UNA EXPERIENCIA DE CONOCIMIENTO ENCARNADO.....</b>	<b>331</b>
<i>8. HISTORIAS ENGARZADAS. MEMORIAS DE CUATRO PRACTICANTES DE YOGA...</i>	<i>343</i>
<i>Primer día... Nuevas y viejas prácticas.....</i>	<i>345</i>
Una nueva forma de vida.....	345
Aprendiendo a volar.....	347
Por fin llega la pausa anhelada.....	347
Descubriendo una herramienta de vida.....	350
Un acercamiento trasplantado.....	351
Se abrió una puerta.....	352
La travesía soñada.....	353
Un encuentro afortunado.....	354
Aventuras en la India, retornos y porvenires.....	356
Despedida y preparación para un largo viaje.....	359
Una se fundó escuela.....	361
Mi llegada a <i>Mandiram</i> .....	362
Aprendiendo a enseñar yoga.....	364
La secuencia <i>Mandiram</i> : un gran regalo.....	365
Mis primeras experiencias enseñando.....	367
<i>9. SABERES Y TRANSMISIONES EN LA PRÁCTICA DEL YOGA.....</i>	<i>371</i>
<i>Preparando clases: Una nueva etapa.....</i>	<i>373</i>
El descubrimiento de una filosofía ancestral.....	373
El yoga: un conocimiento que pasa por el cuerpo.....	375
El yoga: una práctica de vida cotidiana.....	378
El vínculo maestra-discípula.....	380
Excursos.....	386
<i>10. LA EXPERIENCIA DEL SER EN LA PRÁCTICA DEL YOGA.....</i>	<i>389</i>
<i>¿Estrenando esterilla o preparándome para una nueva etapa?.....</i>	<i>391</i>
Búsquedas incesantes.....	391
Experiencias distintas del ser.....	393
Nuevos estilos de vida.....	395
Re-fundando comunidades.....	397
¿Caligrama o pastiche...? Un final y punto.....	403
¿EL DESENLACE DEFINITIVO? A MODO DE SEGUNDO COROLARIO.....	404
ALGUNAS IDEAS PRELIMINARES PARA UNA INVESTIGACIÓN DEL CAMINAR PREGUNTANDO.....	409
	412

<b>UN CONJUNTO DE CONCLUSIONES</b> .....	
Conclusión primera o de la apuesta feminista por el conocimiento.....	414
Conclusión segunda o del andar teórico.....	416
Conclusión tercera o de la práctica del yoga.....	420
Conclusión cuarta o de la insistencia poética.....	426
Conclusión quinta o de la etnografía preformativa.....	428
Punto final	430
<b>APÉNDICES</b> .....	433
Apéndice 1: Una historia en paralelo o de cómo poner el texto en riesgo...	433
Apéndice 2: Coordenadas para navegantes. Conceptos teóricos presentes en el texto.....	451
Apéndice 3: Notas aclaratorias sobre metodología.....	459
Apéndice 4: Secuencia Mandiram.....	467
Apéndice 5: Notas sobre pronunciación del sánscrito.....	470
<b>GLOSARIO</b> .....	472
<b>LISTA DE ĀSANAS MENCIONADAS EN EL TEXTO</b> .....	476
<b>REFERENCIAS</b> .....	479
Referencias sobre teoría feminista.....	479
Referencias sobre filosofía de la ciencia.....	484
Referencias sobre teoría social y metodología en general.....	485
Referencias sobre filosofía oriental, la India y el yoga.....	491
Referencias poéticas y literarias.....	495
Referencias etnográficas.....	496
Otros referentes.....	498
<b>ÍNDICE DE CUADROS</b>	
Cuadro 1: La composición de las <i>Upaniṣad</i> .....	211
Cuadro 2: Mapa cronológico.....	216
Cuadro 3: Los 8 pasos del método práctico de Patañjali.....	246
Cuadro 4: Elementos de la psicología hindú.....	311
<b>ÍNDICE DE LÁMINAS</b>	
Lámina 1: Śrī Aurobiondo.....	253
Lámina 2: La Madre.....	255
Lámina 3: Svāmī Śivānanda.....	256

Lámina 4: Krishnamacharya.....	257
Lámina 5: Patthabi Jois.....	258
Lámina 6: Iyengar.....	259
Lámina 7: Desikachar.....	261
Lámina 8: Indra Devi.....	262
Lámina 9: Yogui Bhajan.....	264
Lámina 10: <i>Bhagavad Gīta</i> , Manuscrito del siglo XIX.....	374
Lámina 11: José de Groot en <i>eka pada rajakapotāsana</i> .....	375
Lámina 12: Elena Fortuny en <i>supta badhakoṇāsana</i> .....	376
Lámina 13: <i>Utthita hasta padangustāsana, ūrdhva paścimottanāsana y śīrṣāsana</i> en autopráctica.....	379
Lámina 14: Gloria Rosales haciendo un ajuste en <i>ardhamatsyendrāsana</i>	380
Lámina 15: Grisel Minor en <i>bhujapidāsana</i> .....	381
Lámina 16: Gloria Rosales haciendo un ajuste en <i>adho mukha śvānāsana</i> .....	383
Lámina 17: Gordana Vranjes ajustando <i>ūrdhva mukha śvānāsana</i> .....	384
Lámina 18: Gordana Vranjes ajustando en <i>utthita pārsvakoṇāsana</i> .....	385
Lámina 19: Irantzu Piquero en <i>tarāsana</i> .....	392
Lámina 20: Sophie Truffin y Natalia Martín en <i>vīrabhadrāsana</i> I y II.....	392
Lámina 21: Practicantes ejecutando <i>śīrṣāsana</i> .....	393
Lámina 22: Grisel Minor en <i>Viranchyāsana</i> .....	395
Lámina 23: Gloria Rosales guiando-ajustando en paścimottanāsana.....	396
Lámina 24: Amelie Strecker en <i>Ūrdhva paṇvrita janu śīrṣāsana</i> .....	397
Lámina 25: preparación colectiva para <i>adho mukha vṛkśāsana</i> .....	398
Lámina 26: Escuela <i>Mandīram Yoga Dinámico</i> .....	399

## **UN COMIENZO QUE SÓLO PUEDE ESCRIBIRSE AL FINAL. ¿INTRODUCCIÓN O PERORACIÓN?**

Es curioso pero, aun cuando las introducciones están pensadas como el comienzo de un texto, lo que introduce al lector a la obra en cuestión, suelen ser lo que se escribe hasta el final, cuando la propia autora se percató cuál fue el ritmo que tomó el texto, cómo se conformó, qué derroteros siguió. De esta forma, si bien esta introducción tendrá en cierta medida ese objetivo: introducir a quien esto lee; también me gustaría que se leyese como una suerte de epílogo o una peroración, como algo que viene al final y que intenta enumerar las marcas del recorrido.

Como texto en sí mismo, tiene también su propia estructura. Empieza con una lista de motivaciones que pretende dar sentido a este todo, llamado tesis; en segundo lugar, explica la estructura del texto; y, por último, presenta unas instrucciones alternas para realizar otras lecturas posibles. Empecemos, pues, por el principio.

Según el diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, una *tesis* es una disertación escrita que presenta ante la universidad un aspirante al título de doctor en una determinada facultad. Ésta, desde luego, puede circunscribirse a esta definición, pues a través de estas páginas presento una disertación ante la facultad de psicología de la Universitat Autònoma de Barcelona. La cuestión ahora es hablar de esta disertación que no es del todo concreta. Se desarrolló como una aventura que empezó en el momento en que comencé a buscar información sobre este programa doctoral, que se preparó cuando escribí un anteproyecto de tesis, que se confirmó cuando obtuve la beca para venir a estudiar a Barcelona y que se configuró de forma distinta cuando transcurrió el primer año de estudios doctorales entre libros y seminarios. Así es que terminó siendo una tesis sobre el *conocimiento*, el *ser* y la *práctica del yoga en la vida cotidiana*, todo desde una perspectiva *epistemológico-feminista* (que en algunos momentos diserta con otras vertientes epistemológicas contemporáneas).

Sin embargo, la inquietud original que me había traído a emprender este doctorado era bien otra. No tenía nada que ver ni con el *conocimiento* ni con *ser*, ni con en el *yoga*. Rondaba en torno al *género* y la *vida cotidiana* de *mujeres latinoamericanas migrantes*. Y no es que yo no sea una mujer, latinoamericana o migrante, es sólo que me apetecía seguir otras rutas de conocimiento. Y -en cierta forma- esta tesis habla del tema original, pero desde adentro, pues habla de una práctica que ocurre en el seno de la *vida cotidiana* de un tipo de mujer *latinoamericana migrante*, que por supuesto está interconectada con otros tipos de personas en ese hacer -como el lector o lectora podrá advertir a lo largo de este texto.

Por ahora me gustaría decir -tal como afirmé en el *Trabajo de investigación*- que la decisión de cambiar de *sujeto de estudio* se debía, en parte, a que necesitaba distanciarme de cierta manera de conocer, un tanto habermasiana, que se coloca por encima del *otro*, como quien es capaz de saber lo que le ocurre a ese *otro* y brindarle "consejos" de cómo mejorar su vida. O, desde otra posición más humilde, "darle voz" a ese *otro*, pero *¿Pueden los subalternos hablar?* -se pregunta Gayatri Spivak (1988).

En fin, siendo honesta, la razón por la que he migrado no es de tipo económico, sino académico. Entonces, ello me colocaría frente al riesgo de caer en la tentación de posicionarme en el lugar de la que "sabe más" y "prescribe"<sup>1</sup>. Tampoco es que aquello que se construye en la *subalternidad femenina* no sean fenómenos que me sorprendan, me inspiren y me maravillen -ya antes hice una tesis sobre las mujeres de una comunidad base de apoyo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional-. Es sólo que esta vez no quería partir de esa mirada que sale afuera, o mejor: "baja" a la realidad social, en busca de datos que interpretar y analizar para dar cuerpo a teorías determinadas. Esta vez me apetecía asumir que las investigadoras también estamos inmersas -y en todo momento- en dicha realidad. Por tanto, no quería salir, sino mirar al interior de mi propia *vida cotidiana*, y tanto la *ciencia (social)* como la *práctica del yoga*

---

<sup>1</sup> Ciertamente es que podría haber hecho una investigación que hablara desde dentro de mi gremio y ello hubiese sido -desde mi perspectiva- más acertado. Ya alguien del departamento de Psicología Social lo ha hecho en un *Trabajo de investigación*. Tal es el caso de Helga

son una parte de ésta. Por tanto, la investigación se situó en otro lugar, en otro *campo-tema* -como explicaré en la introducción a la primera parte-. Por ahora, ofrezco algunas pistas más que terminan de configurar la presente, que busca ser una lista de motivaciones.

### SOBRE MIS INTUICIONES

Fue después del primer año, con tantas lecturas y seminarios, que me di cuenta de que no quería seguir adelante con el tema original. Sentía que ya no encajaba con lo que estaba aprendiendo. Quizá sólo es que todavía no estaba lista para hacer un estudio de esa índole, pues aún no había experimentado realmente lo que es vivir bajo la etiqueta de la *migrante*. El caso es que en aquel momento me percaté de que la batalla que yo libraba cada día -en tanto que mujer, en tanto que *otredad*- se desenvolvía en la academia, y es desde ese lugar que creí pertinente ubicar mi búsqueda. Por ello todos los problemas que me planteé tienen que ver -de alguna forma- con la negación de la *subjetividad* y la *afectividad* -características femeninas-, como condición para hacer *ciencia* y para que ésta pueda considerarse válida. De esta manera, al comprender que para el conocimiento debíamos rescatar las *pasiones*, caí en la cuenta de que lo que realmente me apasionaba era la *práctica del yoga*, una actividad inmersa en mi propia *vida cotidiana*. Así es que me pareció buena idea aterrizar las teorías que tanta fascinación me estaban causando en el estudio de dicha práctica. Además, consideré que se trataba de un saber que ocupaba el lugar de la *otredad* con relación a la *ciencia occidental*, por lo que podía ofrecerme argumentos nuevos para mi crítica -aunque no sé bien si esto acabó pasando-. El caso es que poco a poco fui proponiendo algunas salidas frente a éstas y otras cuestiones, que partieron casi siempre sólo de *intuiciones*.

### SOBRE MIS PRETENSIONES

Ocurrido el cambio, decidí entonces estudiar primero el *conocimiento* mismo, desde una *apuesta feminista-epistemológica*, lo que me llevó ineludiblemente al

---

Flamtermesky (2008) y su trabajo sobre mujeres colombianas profesionales en estas latitudes, mujeres como ella misma (que no nos engañe el nombre).

*ser*. Posteriormente y bajo ese marco *teórico-epistemológico*, quise presentar mi intento por hacer un estudio dentro del *marco feminista*, que no hablase de *mujeres* ni usase (necesariamente) la *perspectiva de género*, pues me parecía importante sacar a este tipo de estudios del encasillamiento en el que se los ha metido al asociarlos siempre a las *mujeres*. Ello era -en cierta forma- una pretensión política, la de defender otras maneras de conocer *desde la barriga del monstruo* -como dice Donna Haraway (1991a).

Así, mis *pretensiones* fueron en dos sentidos. Por un lado, estudiar algo que realmente me apasionase desde el *amor* y el *respeto*. Por ello escogí la *práctica del yoga*. Sin embargo, no quise quedarme sólo en el plano teórico de este conocimiento, por tanto, quise también abordarlo desde el *punto de vista etnográfico experimental*.

En general, a lo largo de este texto he explorado otras formas de escribir que buscan escapar de lo que tradicionalmente se espera de nuestra disciplina, muy regulada por ciertas *visiones positivistas*, que exigen un tipo de reportes telegráficos encorsetados dentro de un *único método* de investigación. Yo he tratado de buscar alternativas en la *poiesis*. Tal vez no lo haya logrado en todo momento, tal vez la teoría haya saturado a ratos el ritmo fluido por lo común que he intentado buscar.

## SOBRE MIS MIEDOS

Temo que el texto no pueda leerse bien a bien como un conjunto, pero las lecturas que de él se hagan no dependen de mí. Temo que no pueda tomarse en serio un conocimiento que no ha sido gestado en Occidente. Temo no haberle hecho justicia a dicho *saber*, no haber profundizado en su historia y complejidad. Temo no haber mirado este *sujeto de estudio* de forma crítica. Temo haber caído en ciertas posiciones maniqueas: ser crítica con Occidente, pero no con Oriente. Confieso que no me sentí lista para hacerlo de esa manera. Todo a su tiempo.

Asimismo, advierto a quien esto lee que encontrará contradicciones, insuficiencias, discusiones a medias, discordancias, etcétera. Pero, ¿qué otra

cosa puede una hallar en un producto de la actividad humana? En todo caso, no sin temor, pongo este *texto en riesgo*.

## SOBRE MIS SUEÑOS

Me gustaría contribuir con mi trabajo a la creación de una *ciencia* menos *moderna*, menos *eurocéntrica*, más *lúdica*, más *afectiva*, más *crítica*, más *(auto)reflexiva*, más *colectiva*, más *cercana*.

Me gustaría sumar esfuerzos con mi *trabajo teórico-práctico* para la construcción de una *teoría* -y en concreto: una epistemología- *feminista*. Me gustaría que este texto se leyera en el marco de ese pensamiento, de esa *tradición* y de esa posición política dentro de la academia.

Me gustaría poder tocar a la interlocutora imaginada y, aunque no se sienta plenamente identificada, espero que mis palabras le (con)muevan. Si este fuese el caso, mis esfuerzos bien habrían valido la pena.

En conjunto, esta tesis representa un texto compuesto en tres momentos: por una parte, el de la reflexión que -en un determinado momento- denominé *metateórica*; por otra parte, el de la *mudanza al campo-tema de la práctica del yoga* y, por último, el de la *creación etnográfica*.

En el primer caso, partí de una cierta *tradición académica-occidental* pero también *feminista*. Así, aunque aparecen reflexiones de distintos matices y entradas posibles sobre dos temas, que poco a poco se fueron develando como centrales: *conocer y ser*; el centro de mi mirada, el punto de *difracción*, fue la *teoría feminista*, nacida en los márgenes de la propia *tradición occidental y moderna*. Por eso, en muchas ocasiones también adopté la posición de la *sospecha*, e incluso de la *crítica*, como el lector o lectora podrá advertir en esta primera parte que titulé *La epistemología feminista como punto de partida*. Insisto, no sólo aparecen reflexiones feministas, pero las que más me seducen son las de este tipo, aunque normalmente en conjunción con otras, pues no somos seres aislados; lo que pensamos, lo que tramamos, lo que maquinamos, siempre lo hacemos de una forma *articulada*. De esta manera, los capítulos que componen este primer tomo van de mis *sospechas feministas* (capítulo 1) al



estudio de las *epistemes occidentales* (capítulo 2), de las teorías discursivas del conocimiento a la *epistemología feminista* como tal (capítulo 3), e ineludiblemente del conocimiento a la *reflexión metafísica*, a la reflexión sobre el *ser*, el *ser sujeto* y el *sujeto cognoscente* (capítulo 4). Finaliza aquí el trazo de un universo más bien teórico y más bien occidental, que da paso a una entrada mucho más arriesgada en la segunda parte.

El riesgo entonces radica en que decidí desplazarme de un territorio más conocido para mí, frente al que podía asumir una *posición crítica*, una posición hasta cierto punto *genealógico-deconstruccionista*, que sumara esfuerzos en la creación de otra manera de *conocer* (y de *ser*). En esta ocasión, mi intención era poner en práctica ciertos planteamientos teóricos -especialmente feministas- que me invitaban a conocer desde otro lugar, más *afectivo* y *vinculante*. Decidí estudiar un tema que realmente me apasionara y quise adentrarme en su universo tan hondo como me fuese posible. Así es que esta segunda parte habla de la *práctica del yoga* -todavía a un nivel teórico-. Primero describe el universo *filosófico (hindú)* en el que se origina el yoga con algunas características muy particulares (capítulo 5). Después describe ampliamente la *práctica del yoga*, su evolución, características principales y la expansión a Occidente a través de los *grandes maestros* del siglo XX (capítulo 6). Por último y movida por la necesidad de dar sentido a la presencia de la primera parte y esta segunda en un mismo texto, intenté crear un *punte*, un espacio para emprender ciertas *conversaciones posibles* a la luz de ambas *tradiciones filosóficas* (capítulo 7).

Sin embargo, hasta este momento seguí quedándome en un universo teórico. Si bien el primero era principalmente *metateórico*, es decir, la teoría que habla de sí misma; este segundo era, aunque a un nivel más concreto (ya situadas en la práctica del yoga), todavía *teórico*. Por tanto, hacia una tercera parte, titulada *La práctica del yoga en la vida cotidiana. Una experiencia de etnografía performativa*, quería hablar de la práctica como tal, de su inmersión en la *vida cotidiana* y, por su puesto, de mi relación particular con ella. De ahí que parta de cuatro historias de *vidas* (podrían ser las de otras) *entrecruzadas por la práctica del yoga*, una de las cuales es la mía. La idea era situar a quien

esto lee en el aquí y el ahora de esta práctica, más allá de sus preceptos filosóficos (capítulo 8). Habiendo aterrizando ya en este lugar concreto, lo siguiente fue reflexionar nuevamente sobre las grandes temáticas de la tesis como un todo, a saber: *conocer* (capítulo 9) y *ser* (capítulo 10). Se trataba de crear un *texto* (experimentalmente) *etnográfico* en el cual jugar con mis notas de trabajo de campo y bajo la insistencia de recuperar la *poiesis* y los *juegos del lenguaje* para realizar -en este caso- una *investigación performativa*.

Ahora bien, como cada una de las partes era un universo en sí mismo difícil de conectar en algunos momentos de la escritura, procuré diseñar un corolario para cada una de ellas, que hiciera las veces no tanto de conclusión sino de recordatorio, de retorno sobre algunos subrayados, así como un espacio para la presentación de mis apuestas actuales y subsecuentes: *tránsito entre campo-temas* (de la *epistemología* al estudio de la *práctica del yoga*), la recuperación de la *epistemología de la fusión* y la promoción de la *investigación del caminar preguntando*. Éstos son sólo algunos puntos que recuperé hacia el último apartado, denominado *Un conjunto de conclusiones*, que pretende recuperar las temáticas centrales y otras que se fueron sumando por el camino, tales como: la *insistencia poética* o la *etnografía performativa*.

Por algunos motivos explicados en el texto, hay partes o reflexiones que -bajo mi punto de vista- no merecían salir en ninguna de estas tres partes. A veces porque quería quitar peso al método, a veces porque se traba tan sólo de material de soporte (visual, coordenadas por si alguien se perdía con los conceptos o notas sobre la pronunciación de términos en sánscrito que aparecen en el texto). Todo esto puede encontrarse en los *Apéndices*. Posteriormente, incluí un *Glosario* con los significados de las palabras en sánscrito, útil sobre todo para quien poca relación tiene con este tema, pues el sánscrito es la lengua del yoga. Por último y consciente de la variedad de temáticas que toca la presente tesis, decidí clasificar las *referencias*. Por supuesto que es una clasificación -como todas- arbitraria, es decir que algunas referencias podían ir en un sitio u otro. Tuve que tomar ciertas decisiones y las asumo. Espero, sin embargo, que sean de utilidad para quien pueda consultar el texto.

A manera de advertencia, he de explicar una cuestión de forma. La primera y la segunda partes, aunque gestadas en universos distintos -vistas como *campo-temas* diferentes-, son más teóricas y más argumentativas. Por lo tanto, utilizo la enumeración como forma de organización en partes y subpartes; intentaba señalar las ideas que se desprenden de otras y las ideas independientes entre sí. No obstante, la última parte, mi *experimento etnográfico*, no es argumentativo, por tanto tiene subtítulos pero no están numerados. Pretendía ser más lúdica, por lo que una organización de este estilo me pareció innecesaria. Así es que espero que este cambio repentino de formato no salte mucho a la vista del lector o lectora.

Éste es, en síntesis, el relato de una *aventura*, el trazado de los confines de uno o más *campo-temas*, porque -como se verá- terminé apropiándome de este concepto de Peter Spink (2003) que explico en la introducción a la primera parte y que puede describirse como un universo que una habita durante la horas de vigilia y de sueño cuando nos comprometemos con un *tema* y terminamos por morar en su *campo*. He aquí la narración de este viaje.

## INSTRUCCIONES PARA LEER ESTE TEXTO

Estas instrucciones están pensadas para la posible lectura que pueda tener la tesis, más allá de un tribunal evaluador. Dada su diversidad de temáticas, me parece que el lector, la lectora imaginada, puede conectar con alguna de la partes bien, pero quizá otra le resulta inaccesible. Aunque talvez me equivoque y pueda llevarme una grata sorpresa<sup>2</sup>.

El caso es que he pensado que para facilitar el acceso y acotar la posibilidad de generar complicidad, propongo las siguientes rutas de lectura<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Una linda coincidencia: Irantzu Piquero, compañera y profesora de *Yoga Dinámico Mandiram*, es filóloga y editora. Además de estar dentro de este universo yogui, puede conectar con el mundo académico, pues está muy interesada en la *teoría feminista*. Me sorprendió un día encontrármela en la escuela leyendo *Testigo Modesto@Segundo Milenio. HombreHembra@\_Conoce Oncoración@* de Donna Haraway (1997). De hecho, hemos intercambiado un par de textos y nos debemos algunas charlas para compartir opiniones.

<sup>3</sup> Debo confesar que mi principal inspiración para escribir estas instrucciones -que son más sugerencias que otra cosa- es la novela *Rayuela* de Julio Cortázar, en la que el autor estimula al lector posible a emprender una ruta distinta de la típica; no ir de la página uno a la 155 (por ejemplo), sino seguir una ruta alterna, lo cual implica un juego muy interesante. No fue mi intención emular tan complicada y brillante idea, pero sí hay algo de esta influencia.

## RECORRIDO 1: LA RUTA FEMINISTA

Esta ruta está pensada para quienes busquen pistas dentro de la *teoría feminista*, por un lado, está el recorrido sobre la *teoría de género*. Se trata de una suerte de síntesis que bien puede encontrarse sólo al leer la *primera sospecha* del capítulo uno. No obstante, si el interés es mayor, puede enriquecerse esta lectura con una reflexión más profunda, presentada en el capítulo cuarto, dentro del apartado *Reflexiones feministas en torno al sujeto*, al largo del cual encontrará pistas sobre la *subjetividad femenina*, la idea de *experiencia de las mujeres* y apuntes sobre el *devenir sujetos femeninos*.

Ahora bien, si quien esto lee también estuviese interesada en la forma en que conocemos y en la ardua labor que distintas pensadoras feministas han emprendido a este respecto, tendría sin duda que leer el capítulo tercero *in extenso*, el cual habla sobre la *epistemología feminista*. Finalmente, podría leer la conclusión primera o *de la apuesta feminista por el conocimiento*.

## RECORRIDO 2: LA RUTA EPISTEMOLÓGICA

Si fuese el caso de que la persona simplemente estuviera interesada por el conocimiento, le propondría empezar con la *sospecha segunda* del capítulo 1; de ahí seguir indudablemente con los capítulos 2 y 3 para un análisis de las principales *epistemes* (los discursos científicos) occidentales y para hallar una *crítica* y *propuestas alternas* desde el *feminismo*, respectivamente. Posteriormente, le propondría leer algunos episodios del primer corolario (del III al V), que pueden servir de primeras líneas concluyentes. Si la persona, no quisiera quedarse sólo a un nivel teórico-occidental, le aconsejaría acercarse al universo oriental, que podría iniciar con la introducción a la segunda parte y pasar de ahí a dos de las figuras orientales descritas en el capítulo 5: el *silencio de la meditación* y la relación *maestro-discípulo*, que se podrían acompañar con *los caminos del yoga* (descritos en el capítulo 6), ya que uno es *jñāna*, la ruta del conocimiento. Para conectar estos conceptos con la *filosofía occidental*, le sugeriría acercarse a algunos *contornos de contenidos*, tales como: los *Apuntes sobre la crítica*, *La necesidad de la poesía* o *La experiencia como forma de conocimiento*; pero -más específicamente, le recomendaría leer algunas de las

*conversaciones posibles* que giran en torno al *conocimiento como experiencia encarnada, del logos cartesiano frente al silencio de la meditación y la transmisión del saber: la figura del maestro* (capítulo 7) y luego los puntos V y VI del segundo corolario. En cualquier caso, una buena forma para terminar el recorrido sería con la lectura de las propuestas hacia *una epistemología de la fusión* (segundo corolario) y hacia *una investigación del caminar preguntando* (tercer corolario). Podría detenerse, a continuación y para hablar de *conocimiento encarnado-situado*, en el apéndice 3: *Notas aclaratorias sobre metodología* (opcional) y en dos apartados del capítulo 9 de la tercera parte: *El descubrimiento de una filosofía ancestral* y *El yoga: un conocimiento que pasa por el cuerpo*. Para finalizar, debería leer las conclusiones primera y segunda: *de la apuesta feminista por el conocimiento y del andar teórico*, respectivamente.

### RECORRIDO 3: LA RUTA METAFÍSICA

Aunque no era el punto de partida, en este texto pueden encontrarse *huellas metafísicas* (por lo menos a nivel filosófico), por tanto, si es eso lo que se busca, sugeriría comenzar por la lectura del capítulo 4, pero antes de terminar -si yo hiciera esta lectura- me detendría al final del subapartado *La experiencia del ser: apuntes fenomenológicos*, para ir a la *segunda sospecha* del capítulo 1 y, de ahí, al capítulo 2, a los subapartados *De eso que llaman objetividad. Relativismo y otras propuestas*, así como *El retorno a las sospechas. La incertidumbre de los márgenes*. Luego volvería a la lectura que quedaba pendiente del capítulo 4. Posteriormente y si deseara contrastar con otras tradiciones, iría a la introducción a la segunda parte y luego a dos de las figuras de la *filosofía hindú*, presentadas en el capítulo 5: *experiencia-realización e identidad transpersonal*. De ahí, pasaría a la lectura de uno de los *contornos de contenidos*: la *relación alma-cuerpo*, después, leería las siguientes *conversaciones posibles*: *Realización del ser: ida y retorno a la metafísica* (con su coletilla *Apuntes extraviados sobre la verdad*) y *Cuerpo, psique e identidad: claves transpersonales* (capítulo 7). Y para aterrizarlo en las *experiencias colectivas*, leería los siguientes apartados del capítulo 10 de la tercera parte: *Búsquedas incesantes, Experiencias distintas*

*del ser, Nuevos estilos de vida y Re-fundando comunidades.* Para finalizar, leería las conclusiones segunda y tercera o *del andar teórico y de la práctica del yoga*, respectivamente.

#### RECORRIDO 4: LA RUTA TEÓRICO-POÉTICA

Si la persona buscara esta línea, debería comenzar con la lectura de la *sospecha cuarta* del capítulo primero. Podría seguir con el primer corolario (números I al V). Posteriormente, debería acercarse al capítulo 7, en el apartado de algunos *contornos de contenidos*, tales como: los *Apuntes sobre la crítica* y, desde luego, *La necesidad de la poesía*. Después, podría leer el número VI del segundo corolario y la propuesta de una *epistemología de la fusión*. De ahí, podría pasar a la lectura de los puntos IV y VI del tercer corolario. Y debería finalizar, por supuesto, con la conclusión cuarta o de la *insistencia poética*.

#### RECORRIDO 5: LA RUTA ETNOGRÁFICA

Si el interés fuese en este sentido, habría que empezar con la *tercera sospecha* del capítulo uno y seguir con el apartado *Abriendo la caja negra: una mirada sociológica de la ciencia* propia del capítulo 2. Después, debería volver a la *cuarta sospecha* con la apuesta poética; y, de ahí, pasar a la *propuesta de Donna Haraway* en el capítulo 3. Luego, podría seguir con la introducción de la tercera parte y, como ejemplo concreto, leer el estudio del yoga, así es que podría empezar con la última parte del primer corolario (*Un nuevo principio*), pasar al apartado *¿Qué es el yoga? Recuperando la historia y la filosofía* del capítulo 6 y proseguir con uno de los *contornos dibujados* en el capítulo 7: *Yoga: el otro campo-tema*. Posteriormente, sugeriría la lectura de cada uno de los capítulos de la tercera parte, así como del último corolario y de las ideas preliminares para una *investigación del caminar preguntando*. Finalmente, debería leer la quinta conclusión o *de la etnografía performativa*.

## RECORRIDO 6: LA RUTA DEL YOGA Y LA FILOSOFÍA ORIENTAL

Para una lectura de este tipo, tendría que empezar por la segunda parte del primer corolario (*Un nuevo principio*) y seguir con la introducción a la segunda parte y la lectura de los capítulos 5 y 6 completos; mientras que del capítulo 7 sólo recomendaría leer uno de los *contornos dibujados*. *Yoga: el otro campo-tema*, así como todas las *conversaciones posibles*, que pretenden crear el diálogo entre la *filosofía del yoga* y la *filosofía occidental*. Posteriormente, podría leer la primera parte del segundo corolario (del I al V). Para finalizar, habría que leer la conclusión tercera o *de la práctica del yoga*.

## RECORRIDO 7: LA RUTA DEL YOGA COMO UNA PRÁCTICA DE VIDA COTIDIANA

Si la lectora imaginada estuviese buscando algo más consuetudinario: una historia y reflexiones sobre la *práctica del yoga* en la *vida cotidiana*, le sugeriría comenzar con el *Nuevo principio* del primer corolario y seguir con el capítulo 6 completo sólo como introducción y punto de partida, para después pasar al capítulo 8 de la tercera parte. Luego, como referencia para las reflexiones subsecuentes, le recomendaría leer todas las *conversaciones posibles* del capítulo 7 y, de ahí, leer consecutivamente los capítulos 9 y 10. Posteriormente, le recomendaría la lectura de la primera parte del tercer corolario (*¿El desenlace definitivo?*); y, por último, la conclusión tercera o *de la práctica del yoga*.

Desde luego, las rutas y combinaciones pueden ser muchas y variadas. Éstas son sólo algunas propuestas que se me ocurren al hilo de la diversidad temática que por ahora soy capaz de reconocer en este texto. El camino hermenéutico ya no me concierne. En todo caso, creo que ha llegado el momento de callar y yo ofrezco mi texto sin más para su lectura.

***I. LA EPISTEMOLOGÍA  
FEMINISTA COMO PUNTO  
D E P A R T I D A***



## I. LA EPISTEMOLOGÍA FEMINISTA COMO PUNTO DE PARTIDA

Yo no sé nada  
Tú no sabes nada  
Ud. no sabe nada  
Él no sabe nada  
Ellos no saben nada  
Ellas no saben nada  
Uds. no saben nada

Nosotros no sabemos nada.

La desorientación de mi generación tiene su explicación en la dirección de nuestra educación, cuya idealización de la acción, era —isin discusión!— una mistificación, en contradicción con nuestra propensión a la meditación, a la contemplación y a la masturbación. (Gutural, lo más guturalmente que se pueda.) Creo que creo en lo que creo que no creo. Y creo que no creo en lo que creo que creo.

" Cantar de las ranas "

iY iY ¿A ¿A iY iY  
su ba llí llá su ba  
bo jo es es bo jo  
las las tá? tá? las las  
es es iA iA es es  
ca ca quí cá ca ca  
le le no no le le  
ras ras es es ras ras  
arri aba tá tá arri aba  
ba!... jo!... !... !... ba!... jo!...

(Girondo, Oliverio, 1932: 15)

## I. LA EPISTEMOLOGÍA FEMINISTA COMO PUNTO DE PARTIDA

Cada camino tiene un punto de partida que nos conduce a un sitio o a otro. Cuando lo empiezas no puedes saber exactamente hacia dónde te conducirá, pero aun así lo sigues por el placer de vivir una aventura. Cualquier investigación es eso: una aventura, un espacio y un tiempo que habitamos mientras recorremos el sendero. Es una residencia transitoria, un lugar que ocupamos en un periodo de nuestras vidas, atravesado por situaciones que dependen de lo estrictamente científico o académico y por otras que, aun cuando resulten ajenas, también arrojan consecuencias para la propia investigación. Porque no sólo somos científicas también somos seres sociales.

Es por eso que una de las primeras propuestas que llamó mi atención al iniciar mis estudios doctorales fue la de *campo-tema* de Peter Spink porque supone que la investigación misma o el lugar del que se parte, es una geografía que se habita tanto en el plano teórico como en el práctico. Es decir, no está por un lado el tema, con sus vertientes teóricas; y, por otro, el campo, lo práctico, el lugar al que salimos a recolectar datos. Por el contrario: "al relatar, al conversar, al buscar más detalles también formamos parte del campo; parte del proceso y de sus eventos en el tiempo" <sup>1</sup> (Spink, 2003: 4). Quienes investigamos hemos de reconocer -dice- que somos personas curiosas (como otras personas); pero que además somos psicólogos sociales. La *curiosidad*, una característica ubicua de la *vida cotidiana*, también está presente en la actividad del conocimiento y es piedra angular de cambio, del presupuesto de que las cosas pueden ser diferentes. En otro texto insiste en la comparación del *conocimiento científico* con el *conocimiento de sentido común* y la posición jerarquizada que presenta el primero. Critica aquí una posición de algunas vertientes de investigación participante que pretenden propiciar la generación de conocimiento práctico en ciertas comunidades. Y dice que las personas no necesitan este apoyo, el conocimiento forma parte del proceso de vivir. Y eso es lo que me interesa de su noción, que el *campo-tema* hace evidente que el

---

<sup>1</sup> En adelante, las citas de lecturas en lenguas distintas al castellano aparecerán en el texto traducidas por mí, con el original en una nota al pie. Espero que la *traducción* no signifique una gran *traición*. "Ao relatar, ao conversar, ao buscar mais detalhes também formamos parte do campo; parte do processo e de seus eventos no tempo" (Spink, 2003: 4).

conocer es parte de nuestra vida, de nuestra existencia, a pesar de ser académicos/as.

El autor llama la atención sobre el hecho de que cuando hacemos investigación, estamos obligados a argumentar los motivos para indagar sobre un tema en particular, las razones por las que merece ser estudiado, en otras palabras por qué lo consideramos un producto psicológicamente relevante. "El campo-tema no existe independientemente de manera botánica; necesitamos argüirlo y producir su existencia" (Spink, 2005: 4).

Ahora bien, la ciencia, también es una actividad social. "Investigar es una forma de relatar el mundo y la investigación social es tanto un producto social como un productor de relatos; una manera de contar -y producir- el mundo"<sup>2</sup> (Spink, 2003: 5). La ciencia da una versión del mundo. Según Spink, no es sólo una cuestión de elegir técnicas o métodos de investigación, porque no hay múltiples formas de recolectar datos, sino múltiples maneras de conversar con socialidades y materialidades para crear conexiones. Una de las preguntas que nos lanza -y que conectará con esta primera parte del trabajo- es: "¿somos capaces de reconocer que hay vida más allá del discurso metafísico materialista de la ciencia; [...] de hablar desde dentro del campo-tema y no acerca del campo-tema?" (Spink, 2005: 7).

Por eso el *campo-tema* es, para mí, un espacio-tiempo en el que vivimos, tanto en vigilia como en sueño, cuando nos comprometemos con un tema. Asimismo, ello contribuye a develar el hecho de que ir al campo (a la realidad social) a recolectar datos no es el momento en el cual comienza la investigación. Tampoco es que inicie cuando se establezca la *pregunta*. El *campo-tema* no es un procedimiento, no es una continuidad ni secuencia, es una suerte de residencia temporal a la cual nos lleva la curiosidad -como a Alicia-, y de la cual salimos transformados.

Así, el motor que me introdujo en este universo fue cuestionarme por la *pregunta de investigación* misma antes de plantear una para realizar mi proyecto original (vida cotidiana de mujeres latinoamericanas migrantes), lo

---

<sup>2</sup> "Investigar é uma forma de relatar o mundo e a pesquisa social é tanto um produto social para relatar quanto um produtor de relatos; uma maneira de contar -e produzir- o mundo" (Spink, 2003: 5).

que me llevó a reflexiones *personales* y *feministas* más amplias sobre el *conocimiento*, las cuales puse en forma de *sospecha* en el capítulo 1. Ello me condujo, pues, hacia otro *campo-tema* y con ello a una búsqueda más elaborada de lo que es la *epistemología desde una visión occidental*, pues es de la que parto por ahora (capítulo 2). Posteriormente, me enfoco en las críticas que se han hecho a la ciencia androcéntrica y las *propuestas feministas para la epistemología* (capítulo 3). El pensar el *conocimiento* me llevó a pensar el *ser*, por lo que dedico otras páginas al *ser* y al *sujeto que conoce* en el capítulo 4. Es así como esta primera parte de la tesis sigue la ruta de un *campo-tema* que se va dibujando al paso de este pequeño recorrido teórico, pero que no es un punto fijo. Da paso a otro rumbo hacia la segunda y tercera partes de la tesis. Es por ello que al final de esta primera parte presento algunas conclusiones generales de estos cuatro primeros capítulos, así como algunas pistas a través de las cuales trato de establecer cómo se vislumbra mi *campo-tema* de cara a lo que sigue. Se trata entonces de un primer corolario. Y no tanto del intento de establecer una *pregunta de investigación*. Se trata de un mapa que traza los contornos de un *campo-tema* provisional. Eso y nada más que eso.

Ahora bien, he decidido titular esta primera parte *Epistemología feminista como punto de partida* porque, al igual que las *sospechas* del primer capítulo, las ideas surgen de una serie de reflexiones que hago en tanto que feminista y académica. Algunas son más claramente provenientes de la vertiente epistemológica feminista, otras de la teoría feminista en general y otras no son tan próximas; pero lo que intento es ponerlas a en contacto desde mi mirada feminista, bajo el anhelo de encontrar *conexiones parciales*. Sin más preámbulos...

## I. LA EPISTEMOLOGÍA FEMINISTA COMO PUNTO DE PARTIDA

# *1. SOSPECHAS FEMINISTAS. POSIBILIDADES DE CONOCIMIENTO*

*Estoy intentando crear cuerpos que importan.*

*Es posible que, ubicando la realidad de las mujeres dentro de un mundo de ciencia ficción, de un lugar compuesto por diseños de interferencia, las mujeres contemporáneas puedan emerger como algo diferente a la imagen sagrada de lo idéntico, como algo inapropiado ilusorio, inadecuado y mágico: algo que pueda marcar una diferencia.*

*Creo que debemos ser activas al respecto, y no desplazadas; ... reales (no naturales) y mancilladas por el desorden de la vida*

*(Lynn Randolph, 1993, en Haraway, 1997: 309).*



## I. LA EPISTEMOLOGÍA FEMINISTA COMO PUNTO DE PARTIDA

Tal parece que el *conocimiento* fue el detonador que me trajo a habitar este *campo-tema*. En un primer momento sólo consistió en una serie de preparativos para emprender este viaje, para comenzar esta aventura. Con el tiempo mi *campo-tema* se ha ido dibujando y perfilando más como una experiencia de *conocimiento situado*, para lo cual he tenido que partir de la búsqueda de un punto en el cual situarme.

Dicho punto de partida se ha establecido, en primera instancia, a partir de en una serie de reflexiones epistemológicas que sobrevivieron -como he dicho- en el momento en que me percaté de que había perdido la brújula que me trajo inicialmente a este doctorado, es decir, cuando perdí eso como anclaje. En su lugar, me quedaron algunas *sospechas* que comenzaron a trazar los contornos de mi *campo-tema*. Uso la palabra *sospecha* en dos sentidos: por una parte, en el sentido en que pone en duda lo que hasta ahora se ha prescrito al interior de cierta *tradición de pensamiento*. Y, por otra, en un sentido más próximo a la intuición. Es decir: "me parece que esto no es así, pero talvez pueda ser de otra manera".

Así, comienzo con la *teoría de género*, entre otras cosas, porque me ofrece algunas claves como la del *fallogocentrismo*, en torno al cual el *conocimiento* se erige como algo puramente androcéntrico y en el cual *pensar* es igual a *ser*, es decir que se conoce a través de un *yo trascendental*, temas todos ellos que seguirán presentes a lo largo de esta primera parte. La segunda sospecha se centra más en la *epistemología*, la *pregunta y búsqueda de la Verdad*, en ella trato el asunto de la *pregunta y la duda como motor*, el *juego* y la opción de *prescindir de la Verdad única*. En la tercera sospecha abordé la cuestión de la *etnografía*, relacionado con los temas de la *experiencia*, la *realidad* y la *ficción*, los cuales conectan con las demás sospechas y con otras cuestiones que seguirán saliendo a lo largo de esta primera parte. En la última sospecha me planteo la pregunta: *¿ciencia o literatura?* Aquí reconozco un potencial de la *poesía* porque en ella no se disocia el *pensar* del *sentir* y rescato la *poiesis* aristotélica, en el sentido de *realización e imitación*. Se trata, pues, de un punto de partida que da pie a distintos abordajes de un problema común: el *conocimiento* desde una mirada feminista. Éstas son mis *sospechas*.

### 1.1. PRIMERA SOSPECHA. LA TEORÍA DE GÉNERO: POSIBILIDADES Y MIRADAS

Al investigar con cierta apertura crítica podemos llegar a cuestionarnos sobre nuestro compromiso que -incluso- puede ser político. Aunque de momento lo que a político se refiere es algo que me genera muchas dudas. Desde mi postura feminista, lo que sí me parece evidente es que "lo personal es político" y asumo la *teoría de género* desde ese lugar, desde el sitio en que ha sido capaz de abrir un espacio femenino dentro de la academia.

La *teoría de género* para mí significa más que la propuesta de una categoría para el abordaje de estudios sociales basados en las diferencias entre hombres y mujeres. Es decir, considero que la *teoría de género* va más allá de la concepción de que a partir de la diferencia sexual (biológica) se construyen diferencias culturales (género), como enunciara Gayle Rubin en su artículo pionero:

[...] un "sistema sexo/género" es el conjunto de disposiciones por las que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas (Rubin, 1975: 37).

Hay que entender que la trayectoria que han seguido los *estudios de género*<sup>3</sup> -vinculados a su vez con algunas otras corrientes de pensamiento, como el postestructuralismo- ha tenido una lógica interna particular que puede ser mejor comprendida -como cualquier otra cosa- sólo desde su contexto. En efecto, los *estudios de género* han abierto una ventana en el asfixiante mundo masculino/académico o -como lo llama Rosi Braidotti (1998): *falogocéntrico*<sup>4</sup>-. Por ello, me interesa resaltar que yo he ido encontrándome con la *teoría de*

---

<sup>3</sup> Además, según Carme Adán (2006), los *estudios de género* tienen como antecedente, por un lado, el feminismo Ilustrado, ya sea como movimiento político o como discurso filosófico crítico; y, por otro, la concepción que planteara Simone de Beauvoir en *El segundo sexo*, a partir de la cual se considera a la mujer como el *otro del sujeto masculino* (volveré sobre este asunto más adelante).

<sup>4</sup> El *falogocentrismo* se refiere, según Braidotti: "al hecho de que, en Occidente, pensar y ser coinciden de tal manera que hacer consciente es coextensivo con la subjetividad: este es el vicio logocéntrico. También se refiere, con todo, al persistente hábito que consiste en referirse tanto a la subjetividad como a todos los atributos clave del sujeto pensante en términos de

*género* de esta manera: he empezado por leer a ciertas autoras feministas como Gayle Rubin, quien ha hecho sus principales aportaciones en los ámbitos de la antropología o la psicología<sup>5</sup>, hasta llegar a otras autoras como Judith Butler (1993), cuya concepción va más allá de la que acabo de citar. Para ella no sólo la diferencia cultural (género) es una construcción sociolingüística, sino que el propio *cuerpo* lo es. Pero vayamos más despacio.

Siguiendo a Joan Scott (1985) podemos afirmar que, en general, las apropiaciones del término género han sido eclécticas. Ella reconoce tres vertientes dentro de las historiadoras feministas: a) la que intenta explicar los *orígenes del patriarcado*; b) la de *tradición marxista* que busca un diálogo con las *críticas feministas*; y c) la compartida por *teóricas postestructuralistas* francesas y angloamericanas basada en las *relaciones objetales*; enfocada al estudio de la producción y reproducción de la identidad de género del sujeto.

Grosso modo, "las teóricas del patriarcado han dirigido su atención a la subordinación de las mujeres y encontrado su explicación en la 'necesidad' del varón de dominar a la mujer" (Scott, 1985: 273) (Mary O'Brien y Catherine McKinnon). Por su parte, las feministas marxistas se han centrado en buscar en la historia *rastros de corte estructural* (Joan Nelly, Jessica Benjamin), mientras que las teóricas psicoanalistas siguen otros caminos para estudiar la identidad del sujeto. Por un lado está la escuela angloamericana (Nancy Chodorow y Carol Gilligan) que se basa en las *relaciones objetales* y hace hincapié en la *experiencia real*; y por otro, la escuela francesa<sup>6</sup> que hace relecturas

---

masculinidad o virilidad abstracta (falocentrismo). La suma de las dos partes da por resultado el impronunciable pero altamente efectivo falogocentrismo" (Braidotti, 1998: 189).

<sup>5</sup> Es interesante -dice Carme Adán (2006)- el hecho de que Rubin criticase tres concepciones importantes para el pensamiento contemporáneo, léase: las de Marx, Lévi-Strauss y Freud. En el primer caso, indica la importancia de la opresión de las mujeres para el capitalismo que proviene de la división sexual del trabajo. Por su parte, de la teoría de parentesco levistraussiana le resulta interesante pensar en la idea del intercambio de mujeres, que queda a su vez reforzada con la concepción edípica freudiana. Así, el género produce relaciones sociales, económicas y también subjetividades. Todos ellos asuntos que interesarán a las feministas que trabajarán durante las siguientes décadas con la *categoría de género*.

<sup>6</sup> A mi modo de ver, estas teóricas también son herederas de la tradición que inaugurara Simone de Beauvoir, pues trabajan mucho la idea de la mujer como el *otro* frente al *sujeto masculino* y, a partir de ahí, plantean su visión sobre la diferencia. Así, para Luce Irigaray: "(...) la instalación de esta cultura, llamada patriarcal, niega la trascendencia al femenino. Todo cuanto pertenece al género femenino, pues, es de menor valor en esta lógica por carecer de la dimensión posible de la trascendencia" (Irigaray, 1992: 104) (volveré sobre este tema en el capítulo cuarto).

estructuralistas y postestructuralistas de Freud y que se centra en el estudio del *lenguaje* (para ello sigue a Lacan).

Hacia el final de la presentación de este panorama, Joan Scott (1985) nos plantea su propia definición de género, la cual tiene dos partes y varias subpartes. El núcleo, dice, reposa sobre una conexión entre estas dos partes: 1) el género como un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos, y 2) el género como una forma primaria de relaciones significantes de poder. A su vez, el género comprende cuatro subpartes o elementos interrelacionados: a) símbolos culturalmente disponibles que evocan representaciones múltiples, pero también mitos de luz y oscuridad, de purificación y contaminación, de inocencia y corrupción (es decir, el fantasma de las dicotomías); b) conceptos normativos que manifiestan las interpretaciones de los significados de los símbolos en un intento de limitar y contener sus posibilidades metafóricas; c) el hecho de que el género no sólo se construye a través del parentesco, sino también a través de la economía y de la política; y d) una identidad subjetiva<sup>7</sup>. Considero que la autora nos ofrece una manera sumamente compleja para analizar el género que contempla distintos elementos que lo componen y ello hace que su visión sea más amplia que la de otras estudiosas, en el sentido en que no se centra sólo en un aspecto o en otro y, de alguna manera, logra conciliar visiones que desde dos posturas teóricas feministas podrían contraponerse. Me refiero al *feminismo de la igualdad* frente al *feminismo de la diferencia*, ya que Joan Scott nos compromete no sólo a enfocarnos en la cuestión económica y política que el género conlleva, sino también a lo que éste produce en términos de *subjetividades*. La tarea que nos queda es seguir su propuesta para emprender un análisis así de complejo.

---

<sup>7</sup> De acuerdo con Carme Adán (2006), las conceptualizaciones de género pueden ser tan diversas que vale más la pena indicar desde cuál estamos partiendo, pues no es suficiente el sólo hecho de mencionar el término género ya que no todas entendemos lo mismo. Llama mi atención, pues, que para ella las conceptualizaciones más completas son la de Joan Scott (1985) y la de Sandra Harding (1993), para quienes el género comprende tres dimensiones fundamentales: simbolismo de género, estructura de género y género individual. Carme Adán opina que en ambas autoras se notan reminiscencias del *sistema sexo/género* de Rubin en dos sentidos: 1) en la configuración de la identidad psicológica y 2) de las relaciones sociales (materiales y simbólicas) que se estructuran mediante instituciones.

Por ahora me quedo con otra pista que proporciona esta autora y es que concluye su artículo con la insistencia de que este tipo de estudios puede ayudar a visibilizar a las mujeres. Y sugiere que "el género debe redefinirse y reestructurarse en conjunción con una visión de igualdad política y social que comprende no sólo el sexo, sino también la clase y la raza" (Scott, 1985: 302). Podría decirse que esta apuesta se comparte con otras dos derivas del feminismo académico. Por una parte, los estudios postcoloniales y el feminismo negro y, por otra, la teoría *queer*<sup>8</sup>. Tanto la una como la otra sugieren abordar estas categorías de forma interrelacional dentro un análisis de esta índole.

Sobre la primera deriva conviene revisar las críticas desde el feminismo negro que han efectuado autoras como Angela Davis, quien ha realizado estudios muy extensos sobre la historia de las mujeres negras, donde visibiliza la condición -casi inherente- de esclavas-sirvientas bajo la que han vivido estas mujeres durante siglos en Estados Unidos. Estas mujeres se han considerado objetos, incluso sexuales, pertenecientes a sus amos blancos. Así, en un texto sobre la emancipación, la autora deja ver cuál es su opinión sobre otros tipos de feminismos:

Las mujeres blancas, incluidas las feministas, han mostrado un rechazo histórico a reconocer las luchas de las empleadas del hogar [...] La conveniente omisión pasada y presente de los problemas de las trabajadoras domésticas en los programas de las feministas de "clase media" a menudo se ha revelado como una justificación velada, al menos por parte de las mujeres adineradas, de la explotación a la que ellas mismas someten a sus criadas (Davis, 1981: 101).

Para esta autora, ni la clase, ni la raza ni el género pueden mirarse como categorías separadas. Ahora bien, las teóricas postcoloniales, por su parte, afirman que es necesario considerar la situación de las mujeres en su multiplicidad y a la par de otras situaciones que atraviesan y marcan sus vidas. Una de sus precursoras, Gayatri Spivak (1985) escribió sobre los sujetos subalternos generizados preguntándose por la posibilidad de hablar "en nombre

---

<sup>8</sup> *Queer* significa "raro" en inglés y se utiliza para referirse, despectivamente, a personas homosexuales.

de". Una de las cuestiones más interesantes del trabajo de esta teórica es su compromiso feminista y su conciencia de ser postcolonial en todo lo que desarrolla. Pero dejo la presentación, en palabras de la propia autora:

Me autodenomino una académica feminista para hacer mi reclamo mínimo. Si una tiene que definirse irreductiblemente, debería ser en términos mínimos.

El mío realmente ha sido un pequeño esfuerzo para llegar a la comprensión de estos problemas, y el esfuerzo ha sido influido por el espacio de la universidad<sup>9</sup> (Spivak, 1987: 68).

Es decir que no es lo único que ella considere que la caracterice. En esta misma entrevista -que le hicieran en una estancia en Nueva Delhi como profesora invitada- le preguntan insistentemente sobre su posición "occidentalizada"; a lo que, entre otras cosas, ella responde:

No me interesa defender la dependencia intelectual postcolonial de los modelos occidentales. Mi trabajo se basa en esclarecer mi predicamento disciplinario. Mi posición es generalmente reactiva. Soy considerada demasiado críptica por los marxistas, demasiado identificada con lo masculino por las feministas y demasiado comprometida con la teoría occidental por los teóricos indigenistas. La vigilancia de una es agudizada por la manera en que es percibida, pero ello no implica que una haya de defenderse<sup>10</sup> (Spivak, 1987: 70).

Quizá por ello se pueda entender su insistencia en buscar conexiones en nuestras prácticas. Ahora bien, en otra línea desde la crítica postcolonial, Jaqui Alexander y Chandra Tapalde Mohanty (1997) apuestan por un feminismo

---

<sup>9</sup> "I call myself an academic feminist so as to make my claim minimal. If one has to define oneself irreducibly, it must be in minimal terms.

Mine really has been a small effort to come to an understanding of these problems, and the effort has been influenced by the site of the university" (Spivak, 1987: 68).

<sup>10</sup> "I am not interested on defending the post-colonial intellectual's dependence on Western models: my work lies in making clear my disciplinary predicament. My position is generally a reactive one. I am viewed by the Marxists as too codic, by feminists as too male-identified, by indigenous theorists as too committed to Western theory. I am uneasily pleased about this. One's vigilance is sharpened by the way one is perceived, but it does not involve defending oneself" (Spivak, 1987: 70).

transnacional, el cual no conciben como un feminismo internacional que se sustentaría en la *sororidad*<sup>11</sup> global, o esta especie de solidaridad femenina, que vendría dada desde el centro a la periferia. Se trata, más bien, de articularse con otros movimientos feministas, más que de "ayudar" a las mujeres del "Tercer mundo". Sería un feminismo que fuera capaz de: 1) situarse en los diferentes contextos de mujeres, sin homogeneizar, 2) mirar el conjunto de relaciones de desigualdad entre las personas y los pueblos más que verlo desde los no ciudadanos estadounidenses (u occidentales, según sea el caso), y 3) partir desde una posición crítica, antirracista y anticapitalista. Para ellas también es de suma importancia considerar un análisis que contemple no sólo el *género*, sino también, la *raza*, la *clase social*, la *sexualidad*, e incluso, hablan de *nación*.

Como decía, la otra deriva me parece que es la *teoría queer* porque también considera necesario el análisis de estas categorías de forma interrelacionada y quizá su énfasis principal sea en la sexualidad, lo que concuerda también con otras apuestas desde el *feminismo lesbiano*. En este sentido, Adrienne Rich ofrece dos nociones centrales: la *política de localización* y el *continuum lesbiano*, enmarcadas en lo que se conoce como *punto de vista feminista* (del cual hablaré en el capítulo 3). La localización primaria es el *cuerpo* de la mujer, espacio morfológico y político del *sujeto femenino incardinado*<sup>12</sup>. Además, atención: Rich insiste en que se consideren otros factores como la raza y la etnia (en Braidotti, 1993).

Ahora bien, pensadoras radicales como Monique Wittig -quien ya es más próxima a la *teoría queer*, pues sus artículos han sido lecturas interpretadas por Butler-, prefieren hablar de la categoría lesbiana entendida como una posición política que trasciende el imaginario masculino y que queda fuera de la dicotomía hombre/mujer. Es decir, lo lesbiano es una suerte de tercer sexo. A Wittig le preocupa un asunto que ya en su momento hubiera delineado Rubin: el heterosexismo, así como la discusión sobre el *sujeto mujer* o *mujeres* dentro del feminismo. Le parece que la existencia de las prácticas homosexuales queda

---

<sup>11</sup> La palabra sororidad proviene de la palabra hermana en latín *soror*, *sorosis*, y significa hermandad entre mujeres, toda vez que fraternidad lo sería entre hombres.

<sup>12</sup> En otras traducciones, quizá las más comunes, se usa más el término *encarnado*.



fuera de este panorama, sin existencia posible dentro de una sociedad obligada a la heterosexualidad. O, en sus propias palabras:

¿Qué es la mujer? Pánico, zafarrancho de la defensa activa. Francamente es un problema que no tienen las lesbianas, por un cambio de perspectiva, y sería impropio decir que las lesbianas viven, se asocian, hacen el amor con mujeres porque 'la mujer' no tiene sentido más que en los sistemas heterosexuales de pensamiento y en los sistemas económicos heterosexuales. Las lesbianas no son mujeres (Wittig, 1981: 57).

Por su parte, Butler (1990) en el *Género en disputa* comienza debatiendo sobre la existencia del *sujeto mujeres* para el feminismo, del cual pone en duda que pueda denotar una identidad común. Asimismo, sugiere que el género no denota una identidad única. Es decir que ser mujer no es todo lo que una es. O lo que es lo mismo: es imposible desligar el *género* de otras intersecciones políticas y sociales, tales como: la *clase*, las *raza*, la *sexualidad*, etcétera. Ya desde este texto tan controvertido para la *teoría feminista* la autora comienza a esbozar su idea de *performatividad* y las inscripciones del *lenguaje* sobre el *cuerpo*<sup>13</sup>, con algunas estrategias de desplazamiento que -a mi juicio- constituirá lo que a la postre se denominará *política queer*. De esta forma, en su libro *Cuerpos que importan*, Butler afirma que:

[...] las normas reguladoras del "sexo" obran de una manera performativa para constituir la materialidad de los cuerpos y, más específicamente, para materializar el sexo del cuerpo, para materializar la diferencia sexual en aras de consolidar el imperativo heterosexual (Butler, 1993: 18).

La *performatividad* es otro de sus elementos claves, pues la autora llevó la concepción sociolingüística -como decía algunos párrafos atrás- más allá de lo que nos podíamos imaginar y con ello se afirma que el *cuerpo* también es *performado*, es decir, moldeado a través del *lenguaje* y de cómo se le nombre o

---

<sup>13</sup> Sobre el *cuerpo* como noción y sus transformaciones desde el punto de vista no sólo feminista, sino también desde el ámbito de la psicología social, cf. Araiza y Gisbert (2007).

ni siquiera se le enuncie, y entonces se trate de cuerpos prohibidos, *cuerpos abyectos*, aquellos cuerpos que no nos atrevemos a nombrar.

Frente a ello, de acuerdo con la lectura de Braidotti (1993), Butler -radicalizando a su vez a Wittig (con su idea de la mujer lesbiana como otra categoría)- nos incita a abordar el *género como una noción performativa*, como la actividad de actuar en calidad de hombres o mujeres. Se trata, por lo tanto, de una nueva política subversiva: la política de la mascarada, que pone énfasis en identidades alternativas<sup>14</sup>.

Estamos contruidos/as, pero no determinados/as -según la lectura butleriana de Eva Gil (2002)- y la posible transformación social radica en nuestras propias prácticas, pues sólo a través de la *repetición* constante pueden producirse los fallos que quiebren el sistema. Esta es la apuesta política de la *teoría* y la *política queer*: subvertir el desprecio por esas identidades o esos *cuerpos abyectos* y afirmar *otras subjetividades*.

Por su parte, Braidotti (1993) señala que la noción de género atraviesa una crisis dentro de la teoría y la práctica feministas y al respecto hace cuatro observaciones para tener en cuenta: a) Las críticas que a este enfoque se le han hecho desde los estudios postcoloniales, de las feministas negras, las epistemólogas feministas y las pensadoras lesbianas; b) las tensiones entre las feministas angloamericanas y las teóricas de la diferencia sexual (especialmente de tradición francesa); c) el hecho de que desde el feminismo italiano se ha señalado que se podría prescindir del propio término género, pues en las lenguas romances no tiene el mismo significado, y se ha optado más por hablar de sexualidad y *diferencia sexual*. Por último, d) el hecho de

---

<sup>14</sup> Cabe mencionar que la idea de mascarada en Butler también proviene de una psicoanalista de los años veinte, de nombre Joan Riviere, quien en 1929 -hablando sobre las mujeres con cierto grado de masculinidad- afirmaba lo siguiente: "Entonces la feminidad podría asumirse y usarse como una máscara, tanto para ocultar la posesión de la masculinidad como para esquivar las represiones que se esperan si se advierte que la mujer la posee [...] Defino la feminidad o el sitio donde trazo la línea entre la feminidad genuina y la 'mascarada'. Sugiero, sin embargo, que no hay ninguna diferencia ni radical ni superficial entre ellas. Son lo mismo". ("Womanliness therefore could be assumed and worn as a mask, both to hide the possession of masculinity and to avert the reprisals expected if she was found to possess it [...] I define womanliness or where I draw the line between genuine womanliness and the 'masquerade'. My suggestion is not, however, that there is any such difference, whether radical or superficial. They are the same thing") (Riviere, 1929: 39).

que desde la práctica institucional ha habido una especie de cooptación del término que ha desplazado, en cierto modo, la agenda feminista.

Es más, siguiendo a Haraway, Braidotti nos dice que el término género es opaco en su estructura misma pues no proviene del feminismo, sino de la biología y la lingüística y que, al ser adoptado por las feministas, ganó en complejidad pero perdió en claridad. Y, por ello, no es de extrañar que se hayan hecho diversos intentos por esclarecer dicho concepto.

Ahora bien, para Braidotti el género es: "una noción que ofrece una serie de marcos dentro de los cuales la teoría feminista ha explicado la construcción social y discursiva y la representación de las diferencias entre los sexos" (Braidotti, 1993: 134). Esta autora opina que lo importante es salir del universalismo implícito del sistema *patriarcal falogocéntrico* y de la forma binaria de pensar que lo caracteriza. Y recupera la propuesta de Scott de considerar el género como una categoría de interrelaciones que permita vincular otras categorías sociales como raza, clase, estilos de vida, etcétera.

Asimismo -y esto puede servirnos como un mapa para ubicar el debate-, ella nos habla de nuevas teóricas del género, herederas de las discusiones de la década anterior; son teóricas de los noventa que lograron trascender las divergencias y las agrupa así:

- a) Feministas críticas de la Escuela de Frankfurt (Benhabib y Coronell).
- b) Feministas de la Escuela Francesa que ingresaron en departamentos de literatura en Norteamérica (Millar, Jardine, Gayatri Spivak).
- c) El grupo italiano, cuya figura clave es Luce Irigaray.
- d) El radicalismo lesbiano de Monique Wittig y Judith Butler.
- e) Las pensadoras étnicas y coloniales (Tapalde Mohanty, Audre Lorde, Gloria Anzaldúa, Gayatri Spivak, Trinh Minh-ha).

De esta manera, podemos seguir diferentes debates y comunicaciones intertextuales entre distintas tradiciones del *feminismo académico* o *estudios de género*. Y se puede estar más de acuerdo con unas o con otras. Lo que es innegable es que nos han dado qué pensar -y también qué sentir- en este

ámbito tradicionalmente *falogocéntrico*, al tiempo que han aportado elementos de sumo interés para los debates actuales dentro de las ciencias sociales tales como la *subjetividad* y el *sujeto moderno*, los *discursos* y la *performatividad*, los *devenires*, el *poder*, el *cuerpo*, la *sexualidad*, el *deseo*, entre otros.

Por ello, aunque hasta ahora no he esclarecido mi planteamiento del problema, sospecho que la *teoría de género brinda posibilidades de navegación y una mirada adecuada para transitar* -consciente de mi existencia femenina- *por estos senderos donde aún priva el falogocentrismo*.

## 1.2. SEGUNDA SOSPECHA. LA EPISTEMOLOGÍA Y LA PREGUNTA DE INVESTIGACIÓN: UN PROBLEMA DE VERDAD

Esta sospecha, en mi caso, no ha surgido espontáneamente del todo. Es algo que me vengo cuestionando desde hace un par de escritos. De esta manera, el subtítulo que lleva por nombre este apartado encierra algunos *juegos de lenguaje* -sin que ello sea, necesariamente, una alusión a Wittgenstein<sup>15</sup>-, quiero decir que por una parte la cuestión del *planteamiento de una pregunta de investigación* es un problema serio dentro de la epistemología. Pero también puede estar vinculado al problema de la *verdad*, la cual constituye un problema que hay que continuar debatiendo dentro de las ciencias sociales, pues tal parece que aún nos quedan algunos reductos en los que la incesante búsqueda de verdades fácticas pervive todavía.

En este sentido, el texto de Tomás Ibáñez, *Contra la dominación*, especialmente en los dos primeros capítulos -donde expone una defensa del *relativismo*-, presenta argumentos muy sugerentes en torno a la cuestión de la *verdad*. No expondré aquí las argumentaciones exhaustivas que presenta el autor de por qué la *Verdad* es insostenible en el plano teórico porque como él mismo afirma tampoco tiene mucho sentido, pues -cita a Donald Davison-: "la verdad es un concepto 'primitivo', un concepto pre-analítico que está inserto en las mismas condiciones de posibilidad de nuestro pensamiento, pero que es

---

<sup>15</sup> Wittgenstein (1982) reflexiona sobre este asunto: los *juegos del lenguaje*, y se centra en el contexto pues es éste el que marca el sentido de las palabras y lo que nos permite movernos en diferentes significados, según la posición desde la que se hable o se juegue.

vano intentar definir” (Ibáñez, 2005: 63). O porque -citando a Rorty-: “carece del más mínimo interés entrar en el juego de las especulaciones filosóficas sobre ‘la verdad’ y que es mejor dedicar nuestra actividad intelectual a otros asuntos mucho más relevantes” (Ibáñez, 2005: 63).

Pero si estas afirmaciones no fuesen lo suficientemente persuasivas, invito al lector o lectora a revisar las elucidaciones que presenta este autor. De momento, yo me enfocaré en la segunda parte de la primera oración que de este texto cité: la de que la concepción absolutista de la *Verdad* tiene consecuencias poco deseables en el plano de la práctica. A este respecto los dos argumentos que Ibáñez aborda son los siguientes: el primero, que la *Verdad* constituye la posibilidad de existencia de la Inquisición, es decir que en nombre de la *Verdad* se puede castigar, e incluso matar a quienes se niegan a reconocerla; el segundo consiste en que dicha concepción de la *Verdad* obstaculiza el cambio. Ambos argumentos coinciden, de alguna manera, con las críticas que han hecho las epistemólogas feministas a la manera tradicional de hacer ciencia. Pero volveré sobre este tema en los capítulos siguientes.

Por ahora quisiera enfocarme en otro asunto relacionado con la *pregunta*, y es que tal parece que aún nos queda una inquietud cartesiana en la búsqueda del conocimiento basada en la *duda como motor*. O ¿acaso el *conocimiento* sea, más bien, una cuestión de *serendipia*<sup>16</sup>? *Serendipia* -o *serendipity*- es, a grandes rasgos, aquello que conocemos sin proponérselo; es un descubrimiento afortunado e inesperado que ocurre accidentalmente. Ello, desde luego, implica un componente lúdico, como la propia fonética del término. Y aun cuando pueda parecer completamente ajeno a la epistemología, me resulta necesaria la defensa del *juego como posibilidad del conocimiento*, pues lo es de la propia vida cotidiana y el conocer -no nos engañemos- también forma parte de ésta. En efecto, diría Pablo Fernández:

[...] mientras que, en términos generales, una psicología social cree que lo que estudia es la realidad o la sociedad, en rigor ella misma es una cosa de esa realidad y de esa sociedad, y por ende, bien puede ser vista como un objeto por parte de la psicología colectiva,

---

<sup>16</sup> Serendipia es la castellanización del término en inglés *serendipity*.

lo cual la convierte, ipso facto, a la psicología colectiva, en una epistemología. Por ello se puede decir que las psicologías sociales no son una serie de verdades descubiertas sobre la verdad, sino que son el juego de crearse la realidad que inventan, lo cual está bien; el problema sólo surge cuando no se cree que es un juego, sino "la verdad" (Fernández, 2004: 230-231)<sup>17</sup>.

Si se prefiere, también puede buscarse la referencia al *juego* en Gadamer. En la primera parte de *Verdad y método*, donde el filósofo hace un recorrido por la estética para hablar de su apuesta *hermenéutica*, se detiene en el juego primero describiéndolo como fenómeno. El juego entonces es un movimiento estético. En palabras de Gadamer:

El juego representa claramente una ordenación en la que el vaivén del movimiento lúdico aparece por sí mismo. Es parte del juego que este movimiento tenga lugar no sólo sin objetivo ni intención, sino también sin esfuerzo. Es como si marchase solo (Gadamer, 1960: 147).

Ahora bien, ello no se queda aquí, el juego -dice- puede emplearse para hacer interpretaciones o creaciones. Lo que ocurre, en todo caso, es que el juego se transforma en *construcción* y ésta se convierte en una totalidad sin dejar por ello de ser un juego. Esta *construcción*, este juego, puede ser -a mi parecer- el *conocimiento* mismo. Pero, entonces, ¿dónde quedan las *dudas*?, ¿dónde quedan los *hechos*? Y ¿dónde quedan las *verdades*? Bueno, vamos por partes. ¿Se necesitan las *dudas* para generar *conocimiento*? Sí. Por ello, considero, sigue siendo importante plantear *preguntas de investigación*. Y éstas pueden seguir una trayectoria introspectiva. No sé si ésta sea la mejor manera, pues en tanto que *relativista*, no me parece que exista la Manera. Lo que sí sé es que ésta es una forma útil para comenzar a construir un *conocimiento situado*, si se quiere seguir a Donna Haraway (1991a)<sup>18</sup>; para construir un

---

<sup>17</sup> Sobre el *juego* como núcleo de la vida cotidiana, conviene revisar el capítulo 2 ("El juego del espíritu") de la segunda parte de *La psicología colectiva un fin de siglo más tarde*, también de Pablo Fernández (1994) y cuyos postulados se apoyan en gran medida en Huizinga, a quien también cita reiterativamente Gadamer (1960) para hablar del *juego*.

<sup>18</sup> Recordemos que los *conocimientos situados* son aquellos conocimientos localizables, parciales y críticos que promueven solidaridad en lo político y conversaciones en lo epistemológico (para más detalle, cf. el capítulo 3).

*conocimiento encantado*; si se quiere seguir a Pablo Fernández (1993)<sup>19</sup>. O, simplemente buscar otra posición dentro del conocimiento para asumir que somos *seres intersubjetivos* y que sólo desde ese lugar conocemos. Por lo tanto, no hay hechos externos a nosotras que investigar, ni mucho menos *verdades* que haya que indagar o revelar.

Mi sospecha, entonces, es que preguntarse no es un "medio para". *Preguntar(se) es inherente al conocimiento*, pues ¿para qué nos sirve preguntar? Para comenzar, para buscar, para pensar, para reflexionar, para vincular, para actuar, o acaso simplemente -como nos enseñan los y las zapatistas- para *caminar*.

### 1.3. TERCERA SOSPECHA. LA ETNOGRAFÍA: EXPERIENCIA, REALIDAD Y FICCIÓN

En su libro sobre la infancia y la historia Giorgio Agamben (1978) habla sobre la *experiencia* y narra cómo ésta devino en una creación artificial para producir *conocimiento*, es decir, la experiencia se volvió *experimento*. La *experiencia* se convirtió en lo verificable de la realidad a describir. Así, la *imaginación*, considerada un elemento crucial para producir conocimiento en la antigüedad, quedó desterrada del éste.

Hoy se piensa que la *fantasía* es irreal, opuesta a la *experiencia*, pero no siempre ha sido así y quizá podría ser de otra manera. No iré más lejos en este tema, de momento sólo quiero advertir que una de las potencialidades que le encuentro a dicha reflexión no es sólo *poética*, sino también *política*, toda vez que cualquier proceso de resistencia implica una profunda capacidad imaginativa para soñar e inventar.

Ahora bien, hay otro punto importante en Agamben al referirse a la *experiencia*, el cual aparecerá una y otra vez a lo largo de este texto, ya sea desde la crítica de *epistemólogas feministas*, ya sea desde la literatura o, como en este caso, desde la *etnografía*. Me refiero al sujeto que conoce, al sujeto que *traduce la experiencia en conocimiento*, ¿quién es ese sujeto? No hace falta ser muy suspicaz para adivinar que es el *sujeto masculino moderno*. Lo que intenta

---

<sup>19</sup> El *conocimiento encantado* es donde el *sujeto* y el *objeto* establecen una relación dialógica (volveremos a esto más adelante).

Agamben es, según mi lectura, hacer un recorrido histórico de la *experiencia* para mostrarnos cómo se ha ido circunscribiendo cada vez más al *yo trascendental*, pasando por el *cogito* cartesiano, el yo empírico de Kant, así como por la *experiencia pura* de Hegel y los fenomenólogos que le precedieron. Ese *sujeto*, ese yo presente en estas concepciones tan distantes en el tiempo, no es -dice Agamben- más que una simple conciencia que acompaña a todos los conceptos. El problema es que esta conciencia, me parece, es un marco fuera del cual no somos capaces de concebir ninguna otra posibilidad.

Es claro que en lo que atañe a la *experiencia* también interviene el *lenguaje* y, desde luego, la *hermenéutica*, pues se requiere una *traducción*, una interpretación de esta experiencia tal como lo aborda ampliamente Gadamer en la segunda parte de *Verdad y método*. Lo que es provocador en el ensayo de Agamben es el cuestionamiento de una experiencia previa al lenguaje, "¿existe una experiencia muda, existe una *in-fancia* de la experiencia?" (Agamben, 1978: 48). Dice el autor:

*El sujeto trascendental no es más que el "locutor", y el pensamiento moderno se ha construido sobre esa aceptación no declarada del sujeto del lenguaje como fundamento de la experiencia y del conocimiento (Agamben, 1978: 63).*

Sin embargo, advierte:

Una experiencia originaria, lejos de ser algo subjetivo, no podría ser entonces sino aquello que en el hombre está antes del sujeto, es decir, antes del lenguaje: una experiencia "muda" en el sentido literal del término (Agamben, 1978: 64).

Aunque:

La experiencia, la infancia a la que nos referimos no puede ser algo que precede cronológicamente al lenguaje y que, en un momento determinado, deja de existir para volcarse en el habla, no es un paraíso que abandonamos de una vez por todas para hablar, sino que coexiste originariamente con el lenguaje, e incluso se constituye ella misma mediante su expropiación efectuada por el lenguaje al producir cada vez al hombre como sujeto (Agamben, 1978: 66).



Entonces lo *inefable* sería en realidad la *infancia*. Desde luego no es mi intención dar respuesta a tan difíciles cuestionamientos. Sin embargo, creo necesario traerlos aquí para reflexionar sobre la forma en que planteamos preguntas, buscamos experiencias, producimos encuentros, interpretamos datos, en fin, analizamos discursos. ¿Es ello todo lo que podemos extraer de la etnografía? ¿Es el *lenguaje* una cárcel subjetiva de la que no podemos escapar?

De momento sólo me quedaré con el detonante que convocó a la *experiencia*, a la *realidad* y a la *ficción*. Me refiero a la *etnografía*. Ante esto, la primera pregunta que me surge es si la etnografía como tal puede, a veces, equipararse a la producción artificial de experiencia. La lectura de Marc Augé sobre la manera en que viajamos y la superficialidad de la actividad del turismo me dio mucho qué pensar. En el texto el autor nos presenta distintos ensayos-etnografías de lugares (o no-lugares, otro término de él) donde la gente sale a entretenerse, tales como Disneylandia o Center Parks. En estos diarios de campo hace evidente, desde mi perspectiva, dos cuestiones. Por un lado, la decadencia de la cultura Occidental y, por otro, el riesgo que corre un etnógrafo de desenvolverse como un turista. En cambio, dice:

[...] viajar, sí, hay que viajar, habría que viajar, pero sobre todo no hacer turismo.

El mundo existe todavía en su diversidad. Pero esa diversidad poco tiene que ver con el calidoscopio ilusorio del turismo. Tal vez una de nuestras tareas más urgentes sea la de aprender a viajar, en todo caso, a las regiones más cercanas a nosotros, a fin de aprender nuevamente a ver (Augé, 1977: 16).

Ello nos remite a aquella antigua manera de viajar estilo Marco Polo, Magallanes, Colón, entre otros. Pero también nos recuerda el sentido original de la etnografía. Aunque, de igual forma, hay una clave que abordaré más adelante: aprender a viajar a los lugares más cercanos. Por ahora me centraré en la etnografía como una herramienta metodológica propia de la antropología, pero que en general ha sido utilizada, como una salida dentro de las metodologías cualitativas que se defienden en distintas ciencias sociales frente

al positivismo que aún busca equiparar nuestras ciencias con las supuestas ciencias duras. La psicología social no es la excepción. De cualquier forma, aun cuando no ahondaré en el debate sobre metodologías cualitativas versus cuantitativas, sí me gustaría reflexionar sobre ciertos asuntos.

En primera instancia, no quisiera que olvidásemos cómo y en qué contexto surgió la antropología y con ella la etnografía. Se trata de una ciencia nacida en el siglo XIX cuando los países poderosos de Europa emprendían un colonialismo más encarnizado que los propios de siglos anteriores. A través del impulso y la financiación de investigaciones de esta índole, buscaban saber más de esos *otros* pueblos para dominarlos con más eficacia<sup>20</sup>. Ello no quiere decir que los estudiosos de esas culturas no hayan generado amor por sus respectivos *objetos/sujetos de estudio* (como ocurriera a los cronistas religiosos siglos antes en lo que hoy en día es América Latina, los cuales, podría decirse, hicieron labores antropológicas antes de que esta ciencia existiera).

No estudiaré aquí la historia de la antropología, sólo he querido hacer énfasis en este asunto, que podría considerarse como el encuentro del *sujeto masculino moderno* con el *otro*. Es por ello que me resultan pertinentes las críticas a la antropología tradicional, así como las propuestas de la *antropología postmoderna*, la cual presenta Carlos Reynoso (1998) en una compilación donde aparecen diferentes artículos teóricos -más bien norteamericanos- sobre la etnografía como texto, el cosmopolitanismo crítico, la dialogía, la polifonía, la heteroglosia, etcétera<sup>21</sup>. Todas ellas reflexiones nada ajenas a la psicología social actual.

Ahora bien, aun cuando me siento sumamente atraída por muchas de estas propuestas dentro de la *antropología postmoderna*, no puedo pasar por

---

<sup>20</sup> En efecto, ello guarda mucha relación con lo que Foucault definiera como gubernamentalidad e incluso biopolítica, es decir, el control de las poblaciones (cf. Foucault, 1978, 1979).

<sup>21</sup> En el ensayo en que presenta su compilación, Reynoso (1998) hace una excelente contextualización de la *antropología postmoderna* y distingue tres vertientes etnográficas. Ello ayuda a entender mejor los artículos ahí reunidos. Así, por ejemplo, aparecen representado la vertiente de las etnografías como textos los artículos de James Clifford (1988) sobre la *autoridad etnográfica* o el que versa sobre los *géneros confusos* de Clifford Geertz (1980). Para aproximarse a la vertiente *dialógica, polifónica y de heteroglosia*, se puede leer el artículo de Dennis Tedlock (1987) y, por último, desde la *extrema (pos)vanguardia*, se puede revisar a Stephen Tyler (1986) y su *giro poético*.

alto las críticas que Reynoso les hace. Son también las críticas que desde los puntos de vista político y ético se hacen al *relativismo* -así como lo que a *Verdad* frente a *ficción* concierne- y se harán presentes como asuntos sobre los cuales reflexionar en distintos episodios de este texto. En todas estas críticas se deja sentir una especie de nostalgia por la ciencia al ver cómo ésta se diluye y se convierte cada vez más en una suerte de crítica literaria o de literatura (en el mejor de los casos). Aunque por momentos me siento tentada a asumir una posición radical al respecto, vuelvo a la contención cuando me pregunto por el sentido del quehacer científico. Y descubro que aún conservo algún resquicio de necesidad de utilidad creadora. Supongo que tampoco quiero asumir que la *etnografía postmoderna* es aquella que Reynoso resume en "todo vale", lo que significa "que todo siga igual"; toda vez que tampoco estoy contenta con la manera en que está dispuesto el mundo hoy en día, especialmente en lo que respecta a las relaciones entre hombres y mujeres.

El problema que por ahora me interesa pensar es, entonces, si realmente la etnografía es una herramienta que nos permite conocer o despojar al *otro* (yo, de eso, tengo mucho miedo). La cuestión es: ¿tenemos un encuentro propiciado con el *otro* o del encuentro casual ocurren las reflexiones? Sobre este tema aún no tengo respuestas. De momento, sólo advertiré que hay otras iniciativas más abiertas para realizar este tipo de labor y son las propuestas desde la *etnografía performativa*, las *derivas* y las *narrativas*. La *etnografía performativa*, por ejemplo, a decir de Norman Denzin (2003), hace un llamado a la inclusión de poesía y drama. Una de sus precursoras, Laura Richardson (citada en Denzin) habla de una "práctica analítica creativa" ("creative analytic practice", CAP) para describir las diversas modalidades de formas narrativas de *performatividad reflexiva*. Entre ellas se incluyen: autobiografías, crítica cultural, breves historias, conversaciones, ficción, ensayos fotográficos y personales, narrativas y cuentos de sí mismo, textos fragmentados, memorias, narrativas performativas construidas de manera colectiva<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> Sobre propuestas etnográficas distintas, que intentan salir de lo tradicional o simplemente reflexionar sobre la manera y el lugar desde el que investigamos conviene revisar, además de este artículo, los textos de: Travis Kong, Dan Mahoney y Ken Plummer (2002), Margarethe

En estas propuestas el *lenguaje* juega un papel muy importante por lo que es probable que una de las principales críticas a algunas de estas tendencias tan innovadoras afirmasen que no podemos prescindir del encuentro que provee cierto tipo de etnografía y pretender que toda la realidad es lingüística (al más puro estilo geertziano), pues pasamos por alto la *materialidad*, los *cuerpos* y la *experiencia*. Aunque tampoco tengo la solución a este problema, por el momento sólo tengo claro que sí tendríamos que poner distancia con respecto al tipo de etnografía en la que se busca al *otro*, al *salvaje*, para controlarlo y dominarlo, quizá en cambio haya que aprender a mirar más de cerca en aras de recuperar el respeto al mirar, talvez a ello es a lo que se refería Marc-Augé, a quien citaba líneas atrás.

Ahora bien, desde una propuesta de psicología colectiva Pablo Fernández (2004) sostiene que no tiene mucho sentido salir y preguntar a los individuos por la realidad cuando ellos mismos son la realidad. Nosotras también somos la realidad, si se quiere, la colectividad. Considero que en esa misma línea pueden ir las inquietudes de Joseph Schneider quien habla sobre la reflexividad, es decir que una de las críticas que se hacen a la etnografía tradicional estilo Malinowski -etnografías sumamente descriptivas que utilizan una narrativa realista y que se elevan al estatuto de prueba científica en nombre de la búsqueda de la *verdad*- es que en ella la mirada del etnógrafo permanece inexamineda, él o ella permanece invisible. Una de estas apuestas reflexivas es la *autoetnografía*, es decir, el intento de mirarse a una misma como investigadora y, hasta cierto punto, de exponerse para intentar subvertir esas posiciones en las que está inmerso el poder al construir *conocimiento*. En palabras del autor:

En lugar de mirar y escuchar sólo a "el/los otro/s", nosotros empezamos a mirar, más o menos claramente, el sujeto/objeto y/en el proceso de búsqueda de conocimiento (...) Nos interesamos primeramente en cómo "hacemos" conocimiento/conociendo a través de la escritura, en los detalles inmediatamente conectados

---

Kusenbach (2003), Keith Bassett (2004), Joseph Schneider (2002), Marcel Balasch y Marisela Montenegro (2003).

con nuestras psiques y subjetividades dentro de los mundos en que nosotros, "hacedores", habitamos<sup>23</sup> (Schneider, 2002: 461).

Se trata acaso de reconocer que somos parte de estos mundos, de estas realidades. Así y tras lo expuesto hasta este momento, *sospecho que la etnografía no es más que una experiencia (no un experimento) con sus realidades y sus ficciones* que habría que replantearnos desde otro lugar. Por el momento dudo que tengamos que salir en busca de datos, en forma de trozos de las vidas ajenas arrancadas de recuerdos que la gente quiera compartir con nosotras, en el mejor de los casos. En el peor: respuestas susceptibles de ser clasificadas y tratadas estadísticamente que nos brinden autoridad para hacer afirmaciones atrevidamente universales. Pero ¿qué habría que hacer entonces?

#### 1.4. CUARTA SOSPECHA. ¿CIENCIA O LITERATURA?

No estoy.  
No la conozco.  
No quiero conocerla.  
Me repugna lo hueco,  
la afición al misterio  
el culto a la ceniza,  
a cuanto se disgrega.  
Jamás he mantenido contacto con lo inerte.  
Si de algo he renegado es la indiferencia.  
No aspiro a transmutarme,  
ni me tienta el reposo.  
Todavía me intrigan el absurdo, la gracia.  
No estoy para lo inmóvil,  
para lo inhabitado.

Cuando venga a buscarme,  
díganle:

"Se ha mudado"  
(Girondo, 1942, "Visita", *Persuasión de los días*: 73).

---

<sup>23</sup> "Rather than seeing and hearing only 'the other/s', we begin to see, more or less clearly, the subject/object and/in the process of seeking to know [...] We become interested primarily in how we "do" knowledge/known in writing, the details of which are intimately connected to our psyches and subjectivities in the worlds we 'doers' inhabit" (Schneider, 2002: 461).

Aunque es algo muy íntimo, creo que es imposible ocultar mi especial gusto por este gran poeta argentino. Encuentro que muchas veces sus palabras no sólo me hacen reflexionar sobre algunos temas filosóficos y vitales, sino que además me hacen sentirlo. Es ésta la potencia que tiene la *poesía* y que la filosofía o la ciencia no consiguen. Sin ánimo de ser descuartizadora, invito a la lectora o lector a regresar a la "Visita" (en voz alta de preferencia, como debe leerse la poesía) y no sé qué encontrará pues cada *fusión de horizontes interpretativos* -según Gadamer (1960)- es muy particular. Dependerá de la *tradición* de la que parte, de si conoce al autor o no, si es latinoamericana o no, si le gusta la *poesía* o no, si es más o menos joven, etcétera. En todo caso, trataré de compartir lo que en mí mueve. Primero: un silencio (como siempre con Oliverio), un "no lo entiendo, pero me conmueve". En una segunda lectura se puede sentir que le habla a la muerte, pues es uno de los poetas que juega a desafiarla todo el tiempo; pero también puede estarse dirigiendo a cualquier actividad repetitiva que no deje espacio a la creatividad, que la enajene a una. Una actividad de esta índole bien podría ser la ciencia tradicional con su método empírico.

Ahora bien, estoy consciente de que una sugerencia tal puede mover fibras muy sensibles y no quiero ofender a nadie. Es sólo que habría que recuperar el sentido poético de Aristóteles. Y este tema, entonces, no parecería tan ajeno. *El arte poética* es una recopilación de textos y tratados sumamente minuciosos que escribiera Aristóteles hacia el siglo IV A. C. En ella el autor habla de las diferencias entre géneros y cuál es la técnica que debe seguir, por ejemplo, una epopeya a diferencia de una comedia, entre otros géneros. Lo que llama mi atención es el énfasis que pone en la *imitación* porque "imitar es connatural al hombre desde niño, y en esto se diferencia de los demás animales, que es inclinadísimo a la imitación, y por ella adquiere las primeras noticias" (Aristóteles: 31). Le interesa asimismo la imitación de las acciones, de la vida y de las costumbres. Según Paola Fraticola (2006), Aristóteles define tres tipos de pensamiento: a) *conocimiento* (theoria), b) *acción* (praxis) y c) *realización* (*poiesis*). En la *Poética*, Aristóteles especifica que dicha *realización*, la *poiesis* ( $\pi \omicron \acute{\iota} \eta \sigma \iota \varsigma$ ), es *imitación* y la entiende como representación de objetos o

acontecimientos. A su vez, divide el *arte imitativo* en: a) el arte de imitar apariencias visuales por medio del color y el dibujo y b) el arte de la poesía, imitación de la acción humana (praxis) a través del verso, la canción y la danza. De esta manera es evidente que el *arte de la poesía* -dice Paola Fraticola- se distingue de la pintura por su medio, a saber: palabras, melodía, ritmo. Y aquí un detalle interesante es que Aristóteles insiste -a diferencia de Platón- en un *placer* por la imitación misma. De hecho, considera el placer estético básico como algo cognoscitivo, del mismo género que el placer del filósofo (aunque, sin duda, de un nivel inferior).

Digamos por ahora que lo que hay que recuperar de la *Poética* de Aristóteles es el énfasis en la acción, en la práctica. Elemento, éste, crucial dentro del debate epistemológico aún vigente de teoría vs. práctica, en este sentido, me resulta muy sugerente lo que plantea Paul Ricoeur (1989), al referirse al objeto de la *Poética* de Aristóteles que es:

[...] el de la imitación creadora, por parte del poeta, de acciones notables que conduzcan a los hombres mejores a la acción; una acción que se pone bajo el signo del "exceso". La Poética es la contrapartida de la Ética, no sólo un tratado de estética. La ética nos dice que el hombre consigue la felicidad practicando la virtud; la Poética, a su vez, nos ofrece ejemplos inventados, las grandes ficciones narrativas, como una especie de laboratorio del pensamiento que nos permite combinar, de la manera más diversa, cuatro términos: el bien, el mal, la buena suerte y la mala suerte. Cada tragedia es un itinerario distinto, que nos permite poner en escena, por así decirlo, la relación entre la acción y la felicidad, o la infelicidad, a través de la virtud y del vicio (en <http://filosofia.rai.it>).

Tal vez nos pueda parecer un poco lejano hablar de este tipo de poética, cuya encarnación se encuentra en la tragedia griega. No obstante, considero que no dista mucho de nuestra realidad social -colectivamente construida- pues en ella encontramos estos términos: el bien, el mal, la buena suerte y la mala suerte. Asimismo, la definición aristotélica de *ética*, más centrada en la *felicidad*, que en esta suerte de moral eurocéntrica -incluso protestante- a que la hemos reducido, me parece que viene muy a colación dado lo que he estado planteando en el presente capítulo y muy probablemente en las líneas

venideras. Es decir que la búsqueda de la felicidad no es un hecho superficial. Y esta idea de la poética (la creación, la acción, el arte imitativo) como contrapartida de la ética puede proporcionarnos algunas claves. Ya se verá.

Por ahora, no quisiera pasar por alto otro asunto que aborda Aristóteles en sus tratados sobre la *poética* y es la diferenciación entre la historia y la poesía (habla aquí de la tragedia). Ambas pueden estar escritas en verso o en prosa, sin embargo, la primera se limita a narrar los hechos; mientras que la segunda narra los acontecimientos como debieron o pudieron ocurrir. No se trata sólo de inventar -decía Aristóteles- se trata de crear algo factible, algo creíble. Es decir, la poesía tiene una característica de *verosimilitud*. Y acaso ello sea más prometedor que el alcance de la *Verdad*.

Pero vayamos a otra cuestión. Con lo enunciado y citado hasta este momento, pareciera que se estén planteando nuevas dicotomías: literatura vs. ciencia, ética vs. poética o, inclusive, filosofía vs. literatura. A este respecto, el artículo *No me vengas con cuentos* de Félix Duque es sumamente provocador, aun y cuando -desde mi punto de vista- se mantiene dentro del pensamiento dicotómico. Duque plantea la imposibilidad narrativa para la filosofía frente al quehacer narrativo de la literatura y nos dice que:

Los pensamientos filosóficos son *vehículos* antinarrativos: vehículos que no vehiculan sino la imposibilidad de vehicular *in actu exercito* (así en latín, parece como más hondo... o más viejo). Están ahí para fastidiar, metiéndose por medio del *comercium* ontomundano, cortando por lo sano y dificultando relaciones y referencias. Y además con la mejor de las coartadas: a quien quiere contarnos una historia (o peor: su historia) en seguida se le calla con un: 'Reflexiona' (Duque 2002: 56).

Como si adentrarse en una historia, inclusive personal, no fuera reflexionar. Mi postura es la contraria: yo creo que para plantear una *pregunta de investigación* es necesario hacer una reflexión introspectiva. Asimismo, creo que algunas -especialmente como legado del feminismo- estamos intentando romper con las dicotomías y, en general, con esta forma de construir el pensamiento. Mi apuesta, por el momento, es invitar al lector o lectora a



procurar darse cuenta que no existe esa diferenciación entre lo individual y lo social ni entre la filosofía y la literatura ni entre la ciencia y la filosofía, ni entre la ciencia y la literatura (y acaso ni entre pensar y sentir). Aunque... regresemos a los cuestionamientos de Félix Duque:

¿Qué es más descansado para el espíritu (filosófico): hacer como si (*als ob, of course*) se hiciera ciencia, o se hiciera literatura [...] o hay en fin que callarse? Pero ahí está al fallo, caramba: en que se está pidiendo *descanso* y lo que la filosofía quiere, lo que la filosofía es... es *marcha* [...] *Marcha que mancha*. Mancha los ideales de pureza (si a estas alturas haylos) del quehacer científico, recordándole su proceder abstractivo, su desprecio para con los *restos* [...] Mancha -y ésta sí que es buena- los ideales de *impureza* de la literatura, que se las cree muy felices deshaciendo historias, destrozando palabras, descoyuntando la gramática, sin darse cuenta que en esa *furia de la destrucción* se da todavía *demasiada ternura para con las cosas* (Duque, 2002: 61-62).

Por ahora, aunque la crítica es muy fuerte, me quedo con la ternura, pues sí, en efecto, ese es el potencial que le veo a la literatura y que no descartaría así como así. Además, no sé si merezca la pena conceder al discurso literario la efectividad que tiene la ciencia al develar, pongamos por caso, la *Verdad*. Pero como mi búsqueda ya no es la de la *Verdad*, la literatura puede ofrecerme todavía posibilidades en el anquilosado mundo de la expertez y la sistematicidad. De cualquier manera, aún no estoy del todo lista para posicionarme. A veces, me descubro frente a la tentación radical de afirmar que la epistemología es igual a un género literario; pero luego pienso que ello debe matizarse, pues nos coloca frente a la inutilidad y a nadie le gusta creer que lo que hace es fútil. Por otro lado, también desde el punto de vista de lo bello, puede considerarse demasiado pretencioso por parte de la ciencia equipararse al arte. Sin embargo, hay momentos en que tampoco me queda clara la frontera entre la ciencia y el arte<sup>24</sup>, pues considero que ambos son actividades

---

<sup>24</sup> Agradezco a Robert González la recomendación del libro *La sociología como forma de arte* de Robert Nisbet (1976). En él, el autor argumenta con mucha claridad las similitudes entre la ciencia, el arte y la filosofía. Nos habla del espíritu de la época, de las variaciones sobre un mismo tema, así como de las coincidencias e influencias entre unos y otros. También trata lo estético de las teorías, además de la búsqueda de conocimiento en el arte. Y, por último, nos presenta ejemplos de paisajes y retratos sociológicos, tales como: las masas, el poder, las fábricas tenebrosas o la metrópoli (en el primer caso); el burgués, el obrero, el burócrata o el

estéticas, no tanto en el sentido que le damos a la estética de belleza, sino en tanto que forma, una forma, a veces no bella, pero si acabada, total.

Y aquí es donde me encuentro con la contradicción porque en el arte parece que ello es buscado, evidente, plasmado; mientras que la ciencia parece seguir otro sendero. Quiero decir que el arte presenta un objeto acabado que dentro de sí tiene un principio y un fin, no intenta descubrir nada. Por su parte, la ciencia, en su vertiente tradicional, sigue buscando revelar *verdades*, no busca la forma total; en cambio se presenta frente a un objeto, lo observa, lo destaza y lo "da a conocer". ¿No es ésta una actitud extremadamente arrogante? Maria Zambrano (1939)<sup>25</sup> hablaba de violencia cuando comparaba la *poesía* y la *filosofía*:

La filosofía es un éxtasis fracasado por un desgarramiento, [...] pasmo ante lo inmediato, para arrancarse violentamente de ello y lanzarse a otra cosa, a una cosa que hay que buscar y perseguir, que no se nos da, que no regala su presencia. Y aquí empieza ya el afanoso camino, el esfuerzo metódico por esa captura de algo que no tenemos, y necesitamos tener, con tanto rigor, que nos hace arrancarnos ya de aquello que tenemos sin haberlo perseguido (Zambrano, 1939: 16).

¿Qué es eso que buscamos afanosamente? Supongo que la *verdad*. Y eso que ya teníamos es todo aquello que entraba por nuestros sentidos, el mundo en torno con sus sensaciones y sus fantasías. Todo ello proporcionaba a los poetas un material con el cual crear su arte. Ellos se regodeaban en la *multiplicidad*; mientras que los filósofos -dice la autora- soñaban con la *unidad*. La poesía, pues, no estaría de acuerdo con la filosofía en el método. "La poesía es ametódica [...] No distingue, lo mismo que no puede distinguir entre el ser y la apariencia. No distingue porque no decide, porque no se decide a elegir, a

---

intelectual (en el segundo). Y explica cómo éstos han sido temas recurrentes tanto en la sociología como en el arte de una misma época.

<sup>25</sup> Es muy interesante revisar cada uno de los ensayos que la autora juntó para este volumen que tituló *Filosofía y poesía*. En él hace una serie de disertaciones en las que, de alguna manera, defiende a la poesía frente a algunos de sus oponentes binarios, a saber: el pensamiento, la ética, la mística y la metafísica. Podría decirse también que, en su conjunto, el libro es una síntesis de los grandes tópicos de la filosofía occidental, inaugurados con la filosofía griega. Cabe mencionar, además, que María Zambrano es la muestra de cómo se puede conjugar la filosofía y la poesía, pues encuentro que su manera de escribir es exquisita, musical, palpitante, viva.

escindir nada" (Zambrano, 1939: 113). Ésta es quizá una de las razones por las que me siento muy atraída por la poesía, pero también porque, al contrario de la palabra que define, la poesía es capaz de llegar a los recónditos de lo inexpresable:

La poesía [...] asentada desde sus orígenes en lo inefable, lanzada a decir lo indecible, no ve amenazada su existencia. Desde el primer instante, se sintió arrastrada a expresar lo inefable en dos sentidos: inefable por cercano, por carnal; inefable también, por inaccesible, por ser el sentido más allá de todo sentido, la razón última por encima de toda razón (Zambrano, 1939: 119).

¿No es esto sumamente prometedor? Al menos para mí sí porque la *poesía* es la rebeldía de la palabra, la perversión del *logos*. Una promesa de acceder de forma distinta al conocimiento. Aunque, hacia el final del texto, Maria Zambrano opina que la palabra *racional* ha recorrido un largo camino. Está fatigada. En cambio, la palabra *irracional* parece permanecer en el lugar del que partiera. No avanza. En sus propias palabras:

Hechizada y prisionera; así ha de seguir, sin duda, y su unión con la otra palabra, la de la razón, no parece estar muy cercana todavía. Porque todavía no es posible pensar desde el lugar sin límite en que la poesía se extiende, desde el inmenso territorio que recorre errante (Zambrano, 1939: 116).

Esperemos, pues, que un día estos caminos no sean tan lejanos. De momento y volviendo a mi *campo-tema*, no sé si lo que hago es psicología social o es literatura. Pero sé que mi apuesta es buscar la creación de productos más estéticos porque de ello trata -dice Pablo Fernández (1999)- la afectividad colectiva. Y, me parece, ésta debería ser una de las apuestas feministas para acabar con el *fallogocentrismo*: recuperar la afectividad (o acaso la ternura) y traerla al terreno donde priva la racionalización, la seriedad y, en algunos casos, el aburrimiento.

En este sentido concuerdo con una de las vertientes de las críticas feministas a la ciencia que describe Sandra Harding. Ella afirma que el enfoque tradicional de la ciencia (y aún de las apuestas de algunas críticas feministas)

está limitado por los marcos de referencia metafísicos y epistemológicos masculinos. Frente a ello, la vertiente que describe:

[...] nos estimula a que tratemos de eliminar el impulso defensivo androcéntrico que lleva a imaginar un "yo trascendental" con una única voz que juzga cuánto se aproximan nuestros enunciados cognitivos a la "auténtica y única descripción" de la forma de ser del mundo (Harding, 1993: 49-50).

Ello me recuerda, en palabras poéticas, al siguiente diálogo introspectivo:

Eh vos  
tatacombo  
soy yo  
di  
no me oyes  
tataconco  
soy yo sin vos  
sin voz  
aquí yollando  
con mí yo sólo solo que yolla, yolla y yolla  
entre mis subyollitos tan nimios microscópicos  
lo sé  
lo sé y tanto  
desde el yo mero mínimo al verme yo harto en todo  
junto a mis ya muertos y revivos yoes siempre  
siempre yollando y yoyollando siempre  
por qué  
si sos  
por qué di  
eh vos

no me oyes  
tatatodo  
por qué tanto yollar  
responde

y hasta cuándo

(Girondo, 1956, "Yolleo", *En la masmedula*: 156).

Oliverio Girondo, neologismos aparte, se refiere -me parece- a este *yo trascendental* y arrogante que no es capaz de reconocer que está compuesto

de múltiples subyoes. En cambio -prosigue Harding- aquella propuesta feminista nos dice que:

[...] debemos intentar crear "yoes recíprocos", que se coaliguen en solidaridades, en vez de unirse en identidades esencializadas y neutralizadas y, en consecuencia, en búsquedas de saber "descentradas" (Harding, 1993: 50).

Ello, desde luego, también guarda relación con una búsqueda de la *Verdad* absoluta si se parte de la posición del *yo trascendental*, mientras que si se abre el horizonte, nos encontraríamos frente a una búsqueda acaso más situada y encarnada.

Por ahora me quedo sólo con la sospecha de que la *ciencia que me gusta*, la *ciencia con la que me identifiqué*, tiene mucho de *literatura*, de *narrativa*, de *arte*, de *juego*, de *apertura crítica*, de *contemplación*, de *afectividad*, de *retorno*. Acaso, mi deseo no es tanto conocer como *transmigrar*, este concepto que describe Oliverio Girondo en el poema 16 de *Espantapájaros*:

A unos les gusta el alpinismo. A otros les entretiene el dominó. A mí me encanta la trans migración.

Mientras aquéllos se pasan la vida colgados de una soga o pegando puñetazos sobre una mesa, yo me lo paso trans migrando de un cuerpo a otro, yo no me canso nunca de trans migrar.

Desde el amanecer, me instalo en algún eucalipto a respirar la brisa de la mañana. Duermo una siesta mineral, dentro de la primera piedra que hallo en mi camino, y antes de anochecer ya estoy pensando la noche y las chimeneas con un espíritu de gato.

¡Qué delicia la de metamorfosearse en abejorro, la de sorber el polen de las rosas! ¡Qué voluptuosidad la de ser tierra, la de sentirse penetrado de tubérculos, de raíces, de una vida latente que nos fecunda... y nos hace cosquillas!

Para apreciar el jamón ¿no es indispensable ser chancho? Quien no logre transformarse en caballo ¿podrá saborear el gusto de los valles y darse cuenta de lo que significa "tirar el carro"?...

[...]

Por eso a mí me gusta meterme en las vidas ajenas, vivir todas sus secreciones, todas sus esperanzas, sus buenos y sus malos humores.

Por eso a mí me gusta rumiar la pampa y el crepúsculo personificado en una vaca, sentir la gravitación y los ramajes con un cerebro de nuez o de castaña, arrodillarme en pleno campo, para cantarle con una voz de sapo a las estrellas.

¡Ah, el encanto de haber sido camello, zanahoria, manzana, y la satisfacción de comprender, a fondo, la pereza de los remansos... y de los camaleones!...

¡Pensar que durante toda su existencia, la mayoría de los hombres no han sido ni siquiera mujer!... ¿Cómo es posible que no se aburran de sus apetitos, de sus espasmos y que no necesiten experimentar, de vez en cuando, los de las cucarachas... los de las madreselvas?

Aunque me he puesto, muchas veces, un cerebro de imbécil, jamás he comprendido que se pueda vivir, eternamente, con un mismo esqueleto y un mismo sexo.

Cuando la vida es demasiado humana —iúnicamente humana!— el mecanismo de pensar ¿no resulta una enfermedad más larga y más aburrida que cualquier otra?

Yo, al menos, tengo la certidumbre que no hubiera podido soportarla sin esa aptitud de evasión, que me permite trasladarme adonde yo no estoy: ser hormiga, jirafa, poner un huevo, y lo que es más importante aún, encontrarme conmigo mismo en el momento en que me había olvidado, casi completamente, de mi propia existencia (Girondo, 1932: 47-48).

Probablemente puede tildarse esto de *empatía romántica*, incluso humanista; y se podría apoyar una en Gadamer (1960) para criticar a los fenomenólogos. Pero, sin complicarme demasiado la vida, yo le veo -por el contrario- un toque anti-humanista, una oda a la existencia, la existencia que es consciente de que sólo es en tanto que *colectiva*. Y, aun cuando el acto de *transmigrar*, en términos empíricos (esos que enarbola la ciencia tradicional), resulte prácticamente imposible; yo me quedo con la ficción poética, pues mi apuesta de conocimiento es más *afectiva* y *encarnada*...

### 1.5. ENTRETEJIENDO HILOS, ENLAZANDO SOSPECHAS

Es curioso que uno de los oficios tradicionales de las mujeres tanto en las civilizaciones antiguas, como en el actual mundo indígena americano, haya sido y sea el de hilar, tejer, bordar, coser. Asimismo, este arte tiene una connotación que se asocia a la magia, a las hadas, a las brujas. Curioso, si pensamos en la Bella durmiente del bosque, por ejemplo, en las Parcas del Hades que tejen el destino, etcétera. En fin, no quiero extenderme en este punto, pero la metáfora de tejer me parece adecuada para tratar de darle sentido a algunas ideas que, en ocasiones, pueden parecer tan distantes y que, sin embargo, encuentro que guardan mucha relación y han sido el *hilo conductor* de las cuatro *sospechas* que acabo de presentar. Todas ellas conforman el *material* que, llegada a este punto, me gustaría intentar *tejer* para acompañar al lector o lectora a través de las páginas que vienen a continuación. De manera que pueda entender por qué me he empeñado en considerar feministas estas *sospechas*. Acaso sólo sea por el hecho de estar inmersas en muchas de las críticas que el feminismo ha emprendido contra la ciencia.

La síntesis entonces podría ser como sigue: 1) *Sospecha sobre la teoría de género*, la cual ha consistido en el recorrido que va desde Rubin hasta Butler, pasando por Scott, la *postcolonialidad* y la *teoría queer*. Dicho recorrido puede ofrecerme una forma interrelacional al mirar y una posibilidad de navegación. Asimismo, como reflexión epistemológica, la *teoría de género* me proporciona la clave del *falocentrismo*, a través del cual el conocimiento es puramente androcéntrico y en el cual *pensar* es igual a *ser*, es decir se conoce por medio de un *yo trascendental* que saldrá nuevamente en la búsqueda de la *verdad*, en el encuentro con el *otro* y, desde luego, en la *poesía*. 2) *Sospecha sobre la epistemología, la pregunta y la Verdad*, aquí sobresalen las discusiones desde el *relativismo* para el desmantelamiento de la *Verdad*. El conocimiento es, me parece, *juego* y *duda*. Sí, la *duda* lo produce, pero en tanto que trayectoria (introspectiva). Las *preguntas* no son un medio para, sino que son inherentes al conocimiento y sirven para *caminar*. 3) *Sospecha sobre la etnografía, la experiencia, la realidad y la ficción. Imaginación, yo trascendental, antropología postmoderna, críticas al relativismo* son algunas de las cuestiones

que aparecen aquí y me llevan a preguntarme si se trata de conocer o despojar al *otro*. Por su parte, la *etnografía performativa* (ensayos fotográficos y personales, cuentos de sí misma, narrativas colectivas, etcétera) me ofrece interesantes opciones, pues la etnografía -sospecho- es una experiencia, no un experimento, con sus realidades y sus ficciones que habríamos de plantear desde otro lugar y preguntarnos cómo tendríamos que propiciar encuentros.

4) *¿Ciencia o literatura?* En primera instancia reconozco un potencial de la poesía: que en ella no se disocia el pensar del sentir. Por su parte, el rescate de la *poiesis* aristotélica -en el sentido de *realización* e *imitación*- me ofrece interesantes vetas que se conectan con el placer estético básico en tanto que instancia cognoscitiva igual al placer filosófico, aunque inferior (jerarquía que desde luego no comparto). Me resulta también importante, en el rescate de la poética, énfasis en la acción, así como los puentes con la afectividad y acaso con la ternura. La manera de hacer ciencia que satisfaría mis inquietudes tendría que ser más *estética, afectiva*, que se lance al abrazo de lo *inefable*, que reconozca *yo es múltiples*, el *arte*, el *juego* y *factores encarnados* para generar una *apertura crítica*. Conocer, digo por último, es una manera de *transmigrar*: ir hacia fuera para volver adentro, acaso a los lugares más cercanos.

Las palabras clave que me acompañan en este recorrido son, por lo tanto: *cuerpo, lenguaje, experiencia, poder, materialidad, conocimiento, inefabilidad, etnografía, performatividad, invenciones, poiesis, política, fantasía, ficción, acción, deseo*, y -la más rezagada- *dolor*, porque -como dice Félix Duque (2003)- de tanto hacer literatura estamos olvidando que las palabras cubren, con mucho el dolor, ocultan el sufrimiento. Pero, mi intención es la contraria: que las palabras ayuden a hacer de él algo evidente, hacer ver que en la poética también hay una especie de catarsis, redención del sufrimiento acaso. Pero no quiero adelantarme que aún faltan algunos capítulos y la *búsqueda de la felicidad* en el sentido de ética aristotélica también ha quedado pendiente. Ya volveré sobre estas cuestiones.

Ahora bien, ¿por qué ponerlo todo en forma de *sospechas*? Quizá porque intento poner en duda la manera clásica de hacer investigación y esa sensación



persecutoria de definir, concretar, aterrizar en algo. Hasta aquí no he revelado el por qué de estos cuestionamientos, que forman parte de un *campo-tema*, el cual tiene que ver con las formas en las que hacemos investigación y, concretamente, psicología social. Por ahora sólo he de decir que mi intención es proponer una posición distinta desde el feminismo, para estudiar qué... todavía no es momento de entrar en materia.

## 2. *ALGUNOS APUNTES PARA UNA ARQUEOLOGÍA DE LAS E P I S T E M E S*

*Todas las versiones de la investigación científica del mundo consideran que la ciencia es una teoría totalizadora; se da por sentado que todas y cada una de las cosas que merezca la pena comprender pueden explicarse o interpretarse dentro de los supuestos de la ciencia moderna.*

*No obstante, hay otro mundo oculto a la conciencia de la ciencia: el mundo de las emociones, los sentimientos, los valores políticos; del inconsciente individual y colectivo; de las particularidades sociales e históricas que exploran las novelas, el teatro, la poesía, la música y el arte, en el que todos nosotros vivimos durante la mayor parte de nuestras horas de vigilia y de sueño, bajo la constante amenaza de su creciente exposición a la intrusión de la investigación científica (Harding, Sandra 1993: 212).*

## I. LA EPISTEMOLOGÍA FEMINISTA COMO PUNTO DE PARTIDA

En vista de que cada una de las *sospechas* que presenté en el capítulo anterior se acercaba -directa o indirectamente- a la cuestión del conocimiento, el objetivo del presente capítulo es ahondar en este tema, puesto que parece que es el lugar donde se encuentra por ahora mi *campo-tema*.

Así y para comenzar, se puede decir que el conocimiento occidental y moderno -relacionado principalmente con la ciencia- ha devenido en una forma de control y dominio de la naturaleza, o simplemente del *otro*. Frente a ello existen diversas intenciones de buscar ciertas maneras que puedan salirse de esa lógica de conocimiento. En esa línea se inscriben muchas de mis inquietudes, en tanto que feminista, pero también en tanto que académica.

Pienso, como Foucault (1969), que la *ciencia* es una *práctica discursiva*. Que hay una serie de *epistemes* que podríamos analizar a profundidad toda vez que:

[...] por *episteme* se entiende, de hecho, el conjunto de las relaciones que pueden unir, en una época determinada, las prácticas discursivas que dan lugar a unas figuras epistemológicas, a unas ciencias" (Foucault, 1969: 322-323).

Es decir que estas prácticas discursivas son propias de una época determinada, pero también producen efectos determinados. Es importante también destacar la arbitrariedad de las *epistemes*, pues cada una de ellas define lo que es pensable y lo que no; cada una de ellas disfruta de coherencia interna y de un espacio de autonomía. Asimismo, dicho término compendia -en opinión de Reynoso (1998)- las connotaciones de "concepción del mundo" y de "paradigma". Luego entonces, no es que mi intención sea hacer una arqueología de las *epistemes*, pero sí pretendo plantear algunas ideas que puedan servir para, en un momento dado, dedicar empeños (colectivos) a esa labor. Intentaré dar algunas pinceladas que puedan ayudar a ver las epistemologías occidentales y modernas como prescripciones sobre la ciencia y, por ende, como prácticas discursivas, lo que coadyuvaría a su deconstrucción. Posteriormente, plantearé algunos esfuerzos por repensar o incluso criticar

dichas *epistemes* desde el propio pensamiento occidental, en especial a lo largo de los siglos XIX y XX. Y, como el marco de la presente tesis se encuentra en lo que se denomina ciencias sociales, dedico un apartado a la sociología del conocimiento, la cual proviene de corrientes asociadas al estudio de la ciencia, propias de estos mismos siglos.

Asimismo, confío en que las líneas del presente capítulo puedan generar *conexiones acaso parciales* con el próximo, pues -como Eulalia Pérez (2006)- pienso que el movimiento filosófico crítico con la ciencia tiene mucho que ver con la crítica feminista del conocimiento, entre otras cosas, porque nos lleva a replantearnos el lugar de la ética y la política cuando de conocer se trata. Comencemos.

## 2.1. TRAZANDO UN PUNTO DE PARTIDA EPISTEMOLÓGICO

“La ciencia es y sigue siendo una aventura” (Edgar Morin)

En un sugerente artículo, Pablo Fernández (1993) expone la existencia de tres tipos de relaciones entre el conocedor y lo conocido, a saber: una *epistemología de la distancia*, una *epistemología de la fusión* y una *epistemología del encantamiento*. La primera, la *epistemología de la distancia*, ejerce poder sobre las cosas porque se asume que el sujeto, o sea, el que conoce es quien tiene ideas, intereses, intenciones, voluntad, y es, por supuesto, el importante, mientras que lo conocido es el objeto, es pasivo, no propone y no crea; por su parte, la *epistemología de la fusión* es aquella en la que el sujeto ha sido arrebatado por su objeto, por lo conocido, se ha fundido con él y ha decidido ya no ser sujeto, se borra para volverse automáticamente objeto; por último, en la *epistemología del encantamiento*, sujeto y objeto establecen una relación de inteligibilidad mutua que les permite interiorizar las características del otro, comprenderse y establecer un diálogo en el que cada quien expone sus necesidades y ofrecimientos. En efecto, en este último tipo de relación no cabe la pretensión de ganar ni perder porque ambos, tanto objeto como sujeto, forman un todo y cada uno toma una parte del otro.

Aunque, desde luego, la *epistemología* en la que me gustaría inscribirme sería la del *encantamiento* (y nunca más en la de la distancia)<sup>26</sup>, lo que me parece más interesante de este artículo de Pablo Fernández es el hecho de que plantee la *epistemología* como una forma de *relación*; es ello lo que la convierte en un tema pertinente (e incluso necesario) de abordar dentro de las ciencias sociales (en este caso, la psicología social) y no sólo dentro de la filosofía, pues el conocimiento produce *vínculos*. Ello nos permitirá entender mejor la propuesta de Donna Haraway acerca de las *especies de compañía* (*companion species*) que abordaré en el próximo capítulo. Pero no nos adelantemos.

Por ahora, mi intención es tan sólo rastrear algunas pistas en la historia del pensamiento occidental que nos ayuden a entender por qué la ciencia se ha convertido en un instrumento de dominación; idea que compartimos las feministas con otros críticos de la ciencia. Me propongo esbozar algunos contornos de lo que llamo punto de partida epistemológico para reflexionar sobre esta cuestión. Así, invito al lector o lectora a viajar durante un rato hacia algunos momentos clave en la historia del pensamiento occidental.

### 2.1.1. EL AMOR POR EL CONOCIMIENTO: ¿UNA MOTIVACIÓN VIGENTE?

Como en otras empresas iniciadas por Occidente, la sistematización del conocimiento comenzó con los griegos y ese gran invento llamado filosofía o amor por la sabiduría, por el conocimiento. Según Tomás Ibáñez (2005), fue Sócrates el primero en preguntarse por el conocimiento y cómo llegamos a él. Después, podría decirse que las figuras más destacadas que le siguieron fueron Platón y Aristóteles<sup>27</sup>. A Platón debemos el inicio de la *vía racionalista* de la búsqueda de la certeza. El enfoque aristotélico, por su parte, se preocupaba por encontrar las causas. Ambos enfoques perduraron en la filosofía escolástica, que propuso la regularidad y uniformidad para su aplicación en la ciencia. Y no

---

<sup>26</sup> Esta convicción va tomar ciertos matices interesantes hacia el final de la segunda parte, veamos si sorprende al posible lector o lectora.

<sup>27</sup> Dado el carácter histórico de este capítulo y con el objetivo de ubicar a quien esto lee en el tiempo, pongo las fechas (a veces aproximadas) de nacimiento y muerte de los filósofos aquí nombrados. Empecemos, pues, con Platón (427/428 A. C. - 347 A. C.) y Aristóteles (384 A. C. - 322 A. C.).

sólo eso, la herencia aristotélica y platónica aún deja ver su presencia entre nosotros.

María Zambrano<sup>28</sup>, por su parte, consideraba que en la filosofía encontramos al hombre universal<sup>29</sup>. El *logos*, la palabra creadora y ordenadora, ponía en movimiento y legislaba. Pero este *logos*, esta razón, quedaba situado más allá del *ser* y de la *nada*. Así que, se cuestionaba la autora:

Si el pensamiento nació de la admiración solamente, según nos dicen textos venerables no se explica con facilidad que fuera tan prontamente a plasmarse en forma de filosofía sistemática; ni tampoco que haya sido una de sus mejores virtudes la de la abstracción, esa idealidad conseguida en la mirada, sí, más un género de mirada que ha dejado de ver las cosas (Zambrano, 1939: 15).

A la autora le preocupa mucho esta veneración por la abstracción con el concerniente descuido de cuestiones más materiales. Probablemente se deba a ello el hecho de que plantee la violencia como un elemento clave para pensar la filosofía. Dicho elemento también me será de mucha utilidad para invitar al lector o lectora a reflexionar -como decía al principio de este capítulo- en el objetivo dominador de la ciencia y del propio pensamiento occidental, que tanto las feministas como otros críticos de la ciencia han sugerido. Ya llegaremos a ello. Por ahora volvamos a aquella filosofía que se consagraba, según Zambrano, al *ser*, la *verdad* y la *razón* y, por ende, al *ascetismo*, a esa lealtad a la *unidad del ser*. El filósofo parte de que la vida humana es carente; busca, por sí mismo, un camino que lo lleve a completarse.

El camino de la filosofía es el más claro, el más seguro; la Filosofía ha vencido en el conocimiento pues que ha conquistado algo firme, algo tan verdadero, compacto e independiente que es absoluto, que en nada se apoya y todo viene a apoyarse en él (Zambrano, 1939: 18).

---

<sup>28</sup> María Zambrano (1904-1991).

<sup>29</sup> Es posible que en algunos momentos aparezca un tipo de lenguaje que pueda resultar androcéntrico. Sin embargo, respeto tal cual los términos utilizados por ciertos filósofos/as, aun cuando no esté cómoda con el uso, por ejemplo, de "hombre" como categoría universal. Y, en algunos casos, me atrevo a agregar a la "mujer" de la siguiente forma: hombre/mujer.

Y lo que la filosofía persigue constantemente es la *unidad* y también la *iluminación* que permite no confundir las sombras de la caverna con algo distinto a la *verdad*. Encuentro que, en general, la idea de unidad es la que permite entender la *metafísica occidental*, desde Platón hasta nuestros días. Así, lo que resulta evidente en Platón -y quizá es lo que pervive- es su amor por la *verdad* acompañado del anhelo de una filosofía capaz de salvar al alma, a la que considera casi divina. Afirma la autora:

El conocimiento es pues, purificación, separación del alma de sus cadenas para reintegrarse a su verdadera naturaleza. El "saber desinteresado" viene a resultar el más profundamente interesado de todos, pues que, en realidad, no es un añadir nada, sino simplemente un convertir el alma, un hacerla ser, ya que el que contempla se hace semejante al objeto de su contemplación (Zambrano, 1939: 53).

Entonces parece que sí, es a los filósofos griegos a quienes les debemos una forma de conocer que aún perdura. Robert Nisbet (1976), por ejemplo, afirma que "Variaciones sobre un tema de Platón" podría ser el título de millares de obras filosóficas. Es por esta razón que considero importante detenernos a reflexionar unos momentos sobre los efectos de su pensamiento que es en verdad un diálogo y una continuidad.

Así, María Zambrano comenta acerca de la forma en que Aristóteles, en su *Metafísica* establece que la necesidad de saber es natural al hombre/mujer y por ende la filosofía le es necesaria. Es decir, la filosofía se establece a sí misma. Sin embargo y según plantea la autora, aun cuando el Aristóteles cree que su palabra es universal, este pensamiento también se formula en solitario, en lo más individual, ¿qué sentido tiene entonces transmitirlo? Quizá también se trate de algo que salga desde lo individual y a retorne a sí mismo.

Por otra parte, comenta la autora que tal parece que la *razón* no es algo que el hombre/mujer logre tener por completo, sino que la ha de recobrar, de reconquistar. Y el camino para la reconquista de esta razón implica: a) la *catharsis* de las pasiones (producto de su ligazón con el *cuero-tumba*) y b) el



*camino del alma* por sí misma para hallar el bien. Entonces la filosofía promete nada más y nada menos que el *encuentro del alma consigo misma*.

No obstante, a Platón no le bastó -continúa Zambrano- con la filosofía, tuvo que hacer teología, mística. Este tipo de filosofía se recuperó y renació con la Modernidad. Explica que a partir de esta época y hasta ahora persiste la idea de unidad, como una meta, un horizonte siempre a alcanzar por el hombre/mujer, quien no puede saborearla. Necesita buscarla. Pero si la consigue, la destruye. Hablando con más proximidad temporal, la autora afirma:

En el orden del conocimiento se quiere encontrar la fundamentación de la ciencia, es decir del conocimiento que ya se posee, pero que por lo visto, no es bastante el que se posea, sino se posee desde su última raíz. Se trata, realmente, de un conocimiento ambicioso [...] Es conocer desde la raíz misma del ser. Es conocer absolutamente (Zambrano, 1939: 77).

El hombre/mujer quería ser creador y ser libre, ser único, prosigue la autora. La *metafísica moderna* es, pues, la *Metafísica de la Creación*, que lo es también de la voluntad y de la libertad, así que se va desgajando de su herencia platónica. Quizá se trate este *hybris* del que Nietzsche<sup>30</sup> habla en su *Genealogía de la moral* para denunciar una actitud propia de la Modernidad. En sus palabras:

[...] todo nuestro ser moderno, cuando no es debilidad sino poder y consciencia de poder, presenta un aspecto de pura *hybris* y completo apartamiento de Dios: pues precisamente las cosas contrarias a las que hoy veneramos han tenido durante más largo tiempo la conciencia de su lado y a Dios como guardián. *Hybris* es hoy toda nuestra actitud hacia la naturaleza, nuestra violación de la naturaleza con la ayuda de las máquinas y de la inventiva, tan sorda a cualquier tipo de reparos, de los técnicos e ingenieros (Nietzsche, 1887: 178-179)

Y el surgimiento de esta *hybris* -en mi opinión- tiene que ver con esto que decía Zambrano de que la *metafísica* moderna se estaba desgajando de su

---

<sup>30</sup> Friederich Nietzsche (1844-1900).

herencia platónica. Muy probablemente porque el amor y esa búsqueda mística de la unidad devino en algo mecánico.

Pero por ahora, centrémonos en las reflexiones de Evelyn Fox Keller (1985a), quien algunas décadas después y en otras latitudes, indicara que el término *logos*, para Platón, se refería al mismo tiempo a una propiedad de la *mente* y a una propiedad del *mundo*. *Logos* para los griegos era aquello explicable o mensurable, de ahí que se le asocie con el término *racional*. Estaban tan fascinados con la idea de que la *naturaleza* podía ser *racional* que ya no distinguían entre los términos inteligibilidad e inteligencia. Entonces:

La tarea que Platón se impone a sí mismo es forjar una teoría del conocimiento que sea inmune a los poderes subversivos de lo irracional, que le permita a la mente alcanzar la trascendencia aún cuando siga estando comprometida con la inmanencia. Su solución es radical: consiste en definir el objeto de conocimientos adecuado como algo que queda por completo fuera del dominio de la naturaleza temporal y material. La mente experimenta una purificación paralela. Al igual que la naturaleza es desmaterializada, la mente es incardinada. Para Platón, la verdad sólo es accesible en el ámbito del ser puro y absoluto, ámbito al que no se llega desviando la mirada de la mente de la materia, sino aprendiendo a ver a través del ámbito de lo meramente físico y más allá de este ámbito. Sólo entonces puede ocurrir el verdadero encuentro, o conjunción entre mente y naturaleza. El conocimiento es una obra de reconocimiento semejante a la visión (Keller, 1985a: 30).

Más adelante, la autora comenta que Platón relaciona a Eros de una manera particular con el conocimiento, pero al igual que distingue entre naturaleza lógica y naturaleza física, distingue también entre Eros homosexual y Eros heterosexual. Le preocupan a Platón, pues, las tensiones entre sexo y conocimiento y entre unidad y diferencia, a partir de las cuales se van produciendo armónicos que se pueden complejizar con otras tensiones como amor y agresividad, o cooperación y dominación. Platón, además, habla de una relación de pederastía, la relación con el amado, esta relación homosexual entre un hombre sabio y un hombre menor (¿su discípulo?). En esta relación, el amado es un hombre que ocupa un rol de mujer, un rol de pasividad. No

obstante, en este vínculo, en cierta medida idealizado por Platón, hay -dice Keller- una represión sexual latente, ya que permite la mutualidad del deseo sin comprometer la masculinidad ni la dignidad del amado. Esta relación es importante que se mantenga así, para tener la iluminación-concentración suficiente que les permita acceder al conocimiento. Es decir:

En el modelo platónico, el conocimiento guiado por el amor (la única verdadera forma de conocimiento) no sólo exige una división entre orden y desorden, sino igualmente entre lo erótico y lo agresivo. Y por mucho que el Eros platónico surja de los impulsos corpóreos, tal división sólo será finalmente posible si los impulsos son reprimidos. El estatus del cuerpo físico sigue siendo el del esclavo: subordinado, sojuzgado y excluido del ámbito de la filosofía (Keller, 1985a: 36-36).

La misma Zambrano ya afirmaba: "toda la teoría platónica del amor es su desasimiento del cuerpo, su incorporación al proceso de la dialéctica, del conocimiento que conduce al ser -al ser que es y a ser yo con lo que es-" (Zambrano, 1939: 64). La belleza platónica es, pues no-corporal. A través de ella se consigue la unidad. Dice la autora:

El amor nacido en la dispersión de la carne, encuentra su salvación porque sigue el camino del conocimiento. Es lo que más se parece a la filosofía. Como ella, es pobre y menesteroso y persigue a la riqueza; como ella, nace de la obscuridad y acaba en la luz; nace en el deseo y termina en la contemplación. Como ella, es mediador (Zambrano, 1939: 66).

Parece que en Platón el amor es un delirio que sirve al conocimiento, pues llega al mismo fin, pero por caminos diferentes. Zambrano, además, nos recuerda que gracias al platonismo, el amor es una categoría intelectual y social. Por su parte, la posesión -advierde- es un problema metafísico de difícil solución, pues hace falta traspasar la muerte para completar el amor. En sus palabras:

El amor, al igual que el conocimiento, necesita de la muerte para su cumplimiento. El amor por quien se propaga la vida... Este es, creemos, el fundamento de toda mística: que el amor que nace en la carne (todo amor "primero" es carnal) tiene, para lograrse, que

desprenderse de la vida, tiene también que *convertirse* (Zambrano, 1939: 69-70).

Pensar pues en la visión platónica del conocimiento es crucial para entender la separación del  *cuerpo* y la  *mente* que encontraremos mucho después en Descartes, pero que sigue siendo vigente cuando de conocer se trata. Volveré sobre este punto una y otra vez. Por ahora sigamos con Keller (1985a), quien afirma que el ojo, el  *alma* y la  *mente* miran arriba, es decir, se trata de una cuestión de elevarse, para lo que recurre a distintas citas del  *Banquete*. Con Platón y su idea del amor, pues, se funda una teoría ideocéntrica, con la que se busca trascender lo personal y lo particular. De esta forma, la autora afirma que Platón pervive, pues aún se piensa lo lógico como teórico y lo físico como experimental, y la naturaleza es subordinada a la teoría. (Aunque en tiempos modernos el estudio ya no se centra en las formas platónicas, sino en la naturaleza material, en la estructura corpórea de la sexualidad femenina.) Todo ello, asimismo, lo encontraremos en Bacon, el arquitecto de la  *ciencia moderna*, quien planteara el maridaje entre la  *mente* y la  *naturaleza*. Sin embargo, si el modelo hubiera procedido de la experiencia de la homosexualidad femenina o de la experiencia femenina de la heterosexualidad, ello seguramente sería distinto. ¿Cómo? Imaginémoslo...

Por ahora y para cerrar este apartado, cabe enfatizar algunos legados de la herencia griega, tales como: la manera sistematizada de construir conocimiento -léase ciencia-, la búsqueda de la  *verdad*, así como el privilegio de que gozan la  *razón* y la  *mente* por encima del  *cuerpo* y las  *pasiones*. El  *amor*, sin embargo, se ha convertido en algo que poco motiva ya al ser humano cuando de conocer se trata. Nuestra época a menudo parece impregnada por otros signos (más modernos). Me refiero a la voluntad y el deseo de control y poder del ser humano sobre su entorno. Dedicaré las líneas siguientes a los momentos clave del pensamiento moderno con relación al conocimiento.

### 2.1.2. RACIONALISMO Y EMPIRISMO: ¿DOS CARAS DE LO MISMO?

En cualquier estudio de la historia de las doctrinas filosóficas, el periodo que le sigue al de los griegos es el de la escolástica, la filosofía medieval, cuyas figuras más sobresalientes fueron San Agustín y Santo Tomás<sup>31</sup>. No obstante, como los considero continuadores de la filosofía platónica y aristotélica, no me detendré en ellos y proseguiré a analizar la Modernidad. Según Luis Villoro (1992), no fue sino hasta que se cambiara completamente la figura del mundo propia de la Edad Media por otra en la que el hombre/mujer fuese el centro (antropocentrismo), cuando el conocimiento se organizara de otra manera<sup>32</sup>. Es aquí cuando puede hablarse del surgimiento de la *ciencia moderna* -como explican también ampliamente las feministas-. De esta forma, hacia el final de este periodo, aparecen dos figuras muy importantes que condensan esta nueva figura del mundo: Descartes y Bacon<sup>33</sup>.

El primero es el representante del *racionalismo* moderno. Para él, el conocimiento verdadero se basa en la existencia indudable de un *sujeto pensante*. De ahí la famosa frase: *Cogito ergo sum*. Descartes estaba convencido de que la *duda* era un *motor* para el conocimiento. Se podía dudar de cada una de las cosas existentes en el mundo y acercarse a ellas, pero de lo único que no se podía dudar era de la existencia propia. Sólo a partir de ahí se podía conocer el mundo en torno. Descartes confiere un enorme peso a la *razón*. Para él, la experiencia queda en un segundo plano y no es algo tan fiable como aquello a lo que arribamos producto de nuestros razonamientos. No es de extrañar, pues, que esta perspectiva haya promovido bastante el desarrollo de las matemáticas (que tanta vinculación tendrá con la *ciencia*

---

<sup>31</sup> San Agustín (354-430) y Santo Tomás (1225-1274).

<sup>32</sup> De acuerdo con Luis Villoro (1992), cada etapa de la historia está envuelta en una figura del mundo que hace que se conciba todo de una manera determinada. De esta forma, él analiza el tránsito de la figura del mundo propia de la Edad Media a la de la Modernidad. Y explica cómo el hombre/mujer dejó de verse desde la totalidad del ente que lo abarcaba, para ver la totalidad del ente desde sí mismo (antropocentrismo); percibió la historia como propia y envuelta en ideas emancipatorias; el mundo en torno se convirtió en un objeto que él podía conocer y manipular (surgieron así la ciencia y la tecnología). Podría decirse, en síntesis, que el proyecto moderno consistió en transformar todas las cosas en razón para comprenderlas y dominarlas, lo que trajo consigo consecuencias no del todo favorables.

<sup>33</sup> René Descartes (1596-1650) y Francis Bacon (1561-1626).

*moderna*). A partir de esta manera de generar sus razonamientos, basada en la *duda*, es que se considera que los *racionalistas* emplean un *método deductivo*, a partir del cual se establecen hipótesis, otro signo que aún se ve en el quehacer científico.

Encontramos con Descartes un momento fundacional clave para las feministas, pues a él le debemos una nueva separación: la del *cuerpo* y la *mente*<sup>34</sup>. Es así que recuperaré esta cuestión -hasta cierto punto heredera de Platón, quien quizá la concebía más como *alma* y *cuerpo*- hacia el último capítulo de la primera parte, cuando nos centraremos más en lo referente al *sujeto* y, desde luego, al *sujeto que conoce*. En efecto, es aquí donde se inscriben muchas de las críticas feministas a este problema, y de donde muy probablemente provengan el androcentrismo y el antropocentrismo científicos. Pero no nos adelantemos. Porque los *empiristas* también han aportado lo suyo al pensamiento moderno.

En contraste con Descartes, Bacon sigue un *método inductivo* y es uno de los mayores precursores del *empirismo* moderno. Él no concedía tanta importancia a la argumentación como a la experimentación, asimismo, ponía énfasis sobre los hechos frente a las interpretaciones. En efecto, es éste el momento fundacional del método científico como vía para arribar al conocimiento. Es a partir de entonces que se intentó sistematizar y buscar un procedimiento "único", con el objeto de llegar a conclusiones que pudieran considerarse como verdaderas, válidas e incuestionables por el hecho de haber seguido dicho método "al pie de la letra". No obstante, me gustaría compartir al lector o lectora unas palabras de Sandra Harding sobre este asunto:

---

<sup>34</sup> Sobre este tema, conviene revisar la primera parte del libro *La filosofía y el espejo de la naturaleza* de Rorty (1979), ya que en el primer capítulo habla extensamente sobre la construcción del dualismo cartesiano, centrándose en el concepto de mente. Y en el capítulo dos nos exhorta a reflexionar en torno a lo que ocurriría en una sociedad si no se tuviera el concepto de mente. Es decir, el autor, incluso, nos lleva a pensar la fuerza que tiene este concepto a nivel del imaginario colectivo. Pero sobre todo, esta primera parte nos ayuda entender el título de la obra, pues el autor afirma que la mente se ha constituido como el espejo a través del cual se refleja la naturaleza. Y, a su vez, en esta idea se apoya -dice- la de conocimiento como *representación exacta*, lo que impregnará la epistemología hasta nuestra época.

[...] las metáforas políticas y legales del método científico tienen su origen, al menos en parte, en los juicios de brujas de la época de Bacon. El mentor de Bacon fue Jaime I de Inglaterra, un rotundo partidario de la legislación antifeminista y (la) antibrujería en Inglaterra y Escocia. Un obsesivo punto de atención en los interrogatorios de las acusadas estaba constituido por sus prácticas sexuales, de manera que el objetivo de diversas torturas consistía en revelar si habían tenido 'comercio carnal' con el Demonio. En un pasaje dirigido a su monarca, Bacon utiliza una audaz imaginación sexual para explicar ciertas características clave del método experimental como medio de averiguación de la naturaleza: 'Porque tenéis que seguir y, como si dijésemos, acosar a la naturaleza en su delirio, seréis capaz cuando os guste llevar la delantera y conducirla al mismo sitio de nuevo... Un hombre no debe tener escrúpulos de entrar y penetrar en estos agujeros y rincones, cuando averiguar la verdad es su único objeto' (Harding, 1993: 102).

Según Evelyn Fox Keller (1980) Francis Bacon fue el primero en articular la ecuación entre conocimiento y poder, pues la ciencia buscaba el control y la dominación de la naturaleza. La salvación de la humanidad se podía conseguir a través de la ciencia. Luego entonces, la ciencia tenía una responsabilidad moral. Aunque -como acabamos de ver a través de la cita de Harding- Bacon usa el sexo de manera conspicua y, en menor medida, la dialéctica sexual, la cual es menos visible y más compleja en su pensamiento. Por el contrario, son muy recurrentes las metáforas sexuales (volveré sobre este asunto en el próximo capítulo). Y he aquí que Keller subraya una diferencia fundamental entre Platón y Bacon. El primero era movido por el amor en el conocimiento; mientras que el segundo lo era por el poder. Es interesante, asimismo, que Bacon hace alusión a lo que denomina *casto maridaje* entre el hombre y la naturaleza. Así, afirma Keller:

Para Platón, la castidad implica una demarcación entre cuerpo y alma; sirve para salvaguardar la pureza erótica de la relación de igual a igual entre la facultad mental y los objetos de conocimiento. En contraste con ello, el "el casto y legal maridaje" de Bacon -que ahora es entre una mente masculina y una naturaleza femenina- parece ser una metáfora de poder y dominación, diseñada para salvaguardar la integridad de quien conoce (Keller, 1985c: 103).

Ahora bien he añadido al final del título del presente subapartado la pregunta "¿dos caras de lo mismo?" porque considero que para deconstruir este saber, estas *epistemes* dominantes en Occidente, tendríamos que empezar por cuestionarnos si las dicotomías -o aquello que lo parece- verdaderamente lo son. *Racionalismo* y *empirismo* -aunque con otro nombre: *idealismo* y *materialismo*- han sido dos oposiciones presentes en la filosofía occidental desde Platón y Aristóteles hasta el intento dialéctico de Kant. Lo cierto es que para la *ciencia moderna* no ha habido problema en juntarlas, en aparejarlas y emplearlas en un mismo sentido: el del control y la dominación de la naturaleza, con el predominio de una *mente*, de un *sujeto cognoscente* que está por encima de aquella *realidad natural*, con la que no se implica, no se mezcla. En efecto, es este el momento fundacional de la *epistemología de la distancia* -si se sigue a Pablo Fernández (1993)-. Después de todo, aun cuando supuestamente Descartes está por la deducción y Bacon por la inducción, ambos ponen el énfasis en el camino correcto para llegar al conocimiento: el *Método*. Así que ¿serán dos caras de lo mismo? Ya lo iremos viendo.

### 2.1.3. HACIA UNA CONSOLIDACIÓN DE LA CIENCIA MODERNA: DE LA SÍNTESIS KANTIANA AL POSITIVISMO

Hay dos cuestiones que me parecen centrales de resaltar en este apartado y que aparentemente siguen rutas paralelas, que no se juntan hasta un momento dado. Me refiero, por un lado, al desarrollo de la *filosofía* y, por otro, al de la *ciencia*. Así, podría decirse que hasta aquí de lo que he hablado principalmente ha sido de *filosofía*. Y es cierto que la *ciencia moderna* comenzó a surgir desde que aquella figura del mundo -parafraseando a Villoro (1992)- propia de la Edad Media cobró ciertas características distintas en las que se transitó de un geocentrismo a un heliocentrismo y de un teocentrismo a un antropocentrismo, etcétera. No obstante, este tránsito hacia una nueva figura del mundo llevó casi dos siglos hasta que se constituyera una comunidad respetable de científicos que operaban de forma independiente a la filosofía. Se trata de la *Royal Society of London*.



Paralelamente, en *filosofía* continuaron las discusiones y las propuestas de diferentes pensadores hasta que llegó Kant<sup>35</sup>, quien se reconoce como el primero capaz de proponer una síntesis entre *racionalismo* y *empirismo* y -según Edgar Morin (1986)- el primero en reflexionar sobre el *conocimiento* mismo, lo que sentará las bases para hablar de una *epistemología* más adelante. Por lo tanto, en este apartado hablo de estos dos momentos clave para la ciencia y para la filosofía; y cómo se van desarrollando a la par hasta llegar a una concepción positivista del conocimiento y de la propia ciencia. Ello permitirá -espero- al lector o lectora comprender mejor los apartados venideros, pues es a partir de este momento cuando ciencia y filosofía se separan (aunque no del todo).

Así, Evelyn Fox Keller (1985b) nos habla de la institucionalización de la *ciencia moderna* en Inglaterra hacia el siglo XVII que comprende distintos momentos políticos, el uso de las metáforas sexuales, así como el nacimiento de la *Royal Society of London*. En esta época los interesados en el debate científico discutían entre dos posturas: a) la *tradición hermética*, que no disociaba la naturaleza, la materia y el espíritu y que pugnaba por la unión de la mano, mente y corazón; y b) la *tradición mecánica*, que disociaba todos estos aspectos, e incluso los dicotomizaba.

Es este contexto también el de la revolución puritana en el que coincidentemente, se abandona la filosofía en pro de la ciencia. Además, un personaje importante en la fundación de la *Royal Society of London*, Robert Boyle<sup>36</sup> -a quien también cita Donna Haraway (1997) y cuya figura recuperaremos en el siguiente capítulo-, opta por la *tradición mecánica* en detrimento de la hermética acaso más cercana a los alquimistas medievales. Ello ocurrió entre 1640 y 1650, cuando se conformó una suerte de *élite* científica que abogaba por el reduccionismo. Destacan además las visiones de la sexualidad y los roles de género de esta nueva comunidad.

La *Royal Society of London* también da continuidad a la disociación entre *razón* y *sentimientos*. Y no es exactamente que los alquimistas fueran

---

<sup>35</sup> Immanuel Kant (1724-1804).

<sup>36</sup> Robert Boyle (1627-1691).

feministas, pero al menos tenían una postura más respetuosa con la naturaleza; mientras que los mecánicos estaban por la dominación. Es así cómo se funda lo que la autora denomina una filosofía masculina. En sus palabras:

Los padres fundadores de la ciencia moderna rechazaron algunos elementos del pensamiento de Bacon y a menudo conservaron al menos cierto interés encubierto por la alquimia (Newton es un ejemplo notable), pero su ruptura con sus antepasados herméticos fue clarísima en un aspecto: se adhirieron a la imaginería patriarcal de la ciencia baconiana y rechazaron el lenguaje más participativo y erótico de los alquimistas (Keller, 1985b: 61).

Más adelante, la autora ofrece una afirmación que para mí es clave: Robert Boyle proponía una secularización de la naturaleza<sup>37</sup>, quería que se le quitara del lugar de diosa a la naturaleza y se buscara otro sustantivo para nombrarla. Para Keller, es digno de tener en cuenta el hecho de que se mantenía intacta la ecuación mujer-igual-a-naturaleza, es decir, algo que hay que dominar y que acaso se volvía un poco demoníaco. Por otra parte, este período corresponde con la caza de brujas, para la que esta sociedad y la ciencia naciente cooperaron (retomaremos esta cuestión en el próximo capítulo). Lo que está claro es que la *Royal Society* se comprometía con una ciencia masculina. Y la brujería se asociaba a lo femenino y a la sexualidad, acaso como actividades que distraían a los hombres del conocimiento.

Ahora retornemos a otra cuestión: la del camino filosófico que aparentemente siguió otro sendero donde, aun con un desarrollo moderno, se mantuvieron las pugnas entre *racionalistas* y *empiristas*. Y éstas no fueron conciliadas hasta que apareciera Kant en el siglo XVIII, con su *idealismo trascendental*, o esta suerte de síntesis de los dos sistemas (racionalista y empirista). Kant pensaba que los *racionalistas* tenían buena parte de razón en cuanto a que existía efectivamente un conocimiento *a priori*, independiente de la experiencia y de los datos sensibles; pero también consideraba que los *empiristas* tenían razón al creer que existía un conocimiento *a posteriori* que no

---

<sup>37</sup> Llama mi atención esta mirada crítica sobre la *secularización*, pues Butler presentó algunos argumentos de este estilo en junio de 2007 en su seminario del Museo de Arte Contemporáneo de Barcelona.

resultaba del mero ejercicio de la *razón*, sino que provenía de los sentidos y de la experiencia (Ibáñez, 2005).

En la propuesta de Kant, el *espacio* y el *tiempo absolutos* de Newton se convirtieron en condiciones, producto de nuestra *mente*, para poder aprehender el mundo externo. Fue en este momento -afirma Rorty (1979)- cuando se produjo la demarcación entre filosofía y ciencia y se erigió la primera como *teoría del conocimiento*. Asimismo, fue Kant -prosigue Rorty- quien elevaría la ciencia del hombre/mujer de un nivel empírico a un nivel *a priori*. Kant hizo de la causalidad y la finalidad categorías del entendimiento.

De acuerdo con Edgar Morin, debemos a Kant la posibilidad de concebir el conocimiento como un objeto de conocimiento. Es a partir de este momento cuando puede hablarse de una perspectiva abiertamente epistemológica dentro de la filosofía. En palabras del autor:

La reflexividad kantiana efectúa una objetivación fundamental de la actividad cognitiva, que se convierte entonces en el objeto de un conocimiento de "segundo orden", conocimiento que se refiere al conocimiento, al establecer principios que se refieren a los principios y categorías que se refieren a las categorías. A partir de ahí un metapunto de vista permite examinar las condiciones, posibilidades y límites del conocimiento (Morin, 1986: 27-28).

Desde entonces, ya no se consideró posible aprehender la realidad en sí y sólo podíamos conocer una de segunda calidad, por lo tanto -y siguiendo a Kant- lo único que quedaba era "al menos conocer una realidad interior de primera calidad, la de la organización de nuestro conocimiento" (Morin, 1986: 28). Es por ello que Ibáñez opina que Kant, aun considerándose *antirrelativista*, al mismo tiempo ha proporcionado argumentos para aceptar el *relativismo*, pues afirmaba que:

[...] la "realidad en sí misma" es incognoscible. No podemos aprehender nada con independencia de nuestro modo de aprehensión. Sólo podemos conocer, con propiedad, los fenómenos; es decir, el producto de nuestra interacción con el mundo (Ibáñez, 2005: 37).

Hablaré del *relativismo* más adelante, pero por ahora me gustaría subrayar el hecho de que con Kant se inició una búsqueda por los límites del conocimiento y también una mirada hacia adentro, al *sujeto trascendental*, una cuestión que para la crítica a Occidente y al *fallogocentrismo* es fundamental (volveré sobre este tema en el capítulo cuarto). A continuación, pasaremos a otras evoluciones de esta manera moderna de conocer.

Así, fue en el siglo XIX cuando Auguste Comte<sup>38</sup> propusiera su filosofía que denominara *positivismo*. En ella la ciencia se centraba en relacionar fenómenos observables, renunciando al conocimiento de causas. La filosofía positiva, como un tipo de conocimiento de la sociedad, se define por oposición a la filosofía negativa y crítica, propia de los filósofos de la Ilustración, tales como Rousseau y Voltaire<sup>39</sup>, a la que Comte atribuye los males de la anarquía y la inseguridad social que caracterizan al período post-revolucionario.

El término *positivo* hace referencia a lo real, en oposición a todo tipo de *esencialismo*. Se desecha entonces la búsqueda de propiedades ocultas características de los primeros estados. Lo *positivo*, asimismo, conlleva las características el ser útil, cierto, preciso, constructivo y relativo en el sentido de no aceptar ningún absoluto.

Los seguidores del *positivismo* tenían muy claro que querían estudiar lo real y distanciarse de cualquier tipo de *metafísica*. El conocimiento positivista sería entonces aquél donde podía encontrarse la razón, pero una *razón aplicada*. La *filosofía positivista* pone también la mirada en el método y las normas. Una de las intenciones de Comte era crear una sociología que imitara a la física, es

---

<sup>38</sup> Auguste Comte (1798-1857).

<sup>39</sup> Jean-Jaques Rousseau (1712-1778) y François-Marie Arouet, mejor conocido como Voltaire (1694-1778).

decir, que, como si fuera una ciencia exacta, pudiera describir hechos comprobables y verificables.

En mi opinión, debemos a esta corriente ciertas visiones de las ciencias sociales que aún arrastramos, las cuales están necesitadas de la evidencia. De esta forma, son asiduas del tratamiento estadístico de los datos y el uso más directo de los resultados que arrojan las ciencias sociales. Así, dichos datos son utilizados en pro de lo que Foucault (1978) denomina *gubernamentalidad*.

Además, me parece que este punto es el más álgido de la *ciencia moderna* porque es cuando se arriba a la intención de control y dominio más abierta. La *razón*, las *normas*, el *Método* ya gozan de plena aceptación cultural, por lo que comenzar a desmontar esta figura del mundo no será nada fácil en los periodos posteriores. Aun así, hay voces de resistencia e intentos de transformación.

#### 2.1.4. LAS PRIMERAS VOCES CRÍTICAS

Entre finales del siglo XIX y principios del XX, aparecieron las primeras voces que disentían del acuerdo que mantenía a los científicos "contentos" con el *empirismo* y el *racionalismo*, con el aspecto lógico de la ciencia, así como con su método. Más aún: con su promesa de llegar a la *Verdad*. Así, Pierre Duhem<sup>40</sup> afirmó que toda ley física es una ley aproximada. Por lo tanto, siguiendo la lógica estricta, no puede ser ni verdadera ni falsa; cualquier otra ley que represente las mismas experiencias con la misma aproximación puede pretender, con tanto derecho como la primera, el título de ley verdadera, o, para hablar más exactamente, de ley aceptable. Pero ello no quita que el pensador creyera que la ciencia mejoraba o progresaba a medida que transcurría el tiempo (en Rorty, 1979).

Por su parte, el positivismo del siglo XIX devino en *filosofía analítica*, es decir, un conjunto de corrientes estrechamente emparentadas que fueron

---

<sup>40</sup> Pierre Duhem (1861-1916).

diferenciándose progresivamente. Por un lado, se encontraba una corriente dedicada al estudio de la ciencia llamada *positivismo lógico, empirismo lógico* o, simplemente, *neopositivismo*. Por otro, se hallaba una corriente que se dedicaba fundamentalmente al estudio de la lógica y los lenguajes, la *filosofía del lenguaje*. Algunos de sus precursores más destacados fueron Russell y Wittgenstein<sup>41</sup>.

Es en esta época (principios del siglo XX) cuando podría considerarse que se afianzaba la *filosofía de la ciencia* como tal. Ello ocurría a través del *Círculo de Viena*, en el que destacaban figuras de la talla de Carnap, Neurath, Gödel o Quine<sup>42</sup>. El *Círculo de Viena* propuso un modelo de ciencia basado en la inducción a partir de los datos. Según Rorty (1979), le debemos a Quine el hundimiento de los dos "dogmas del empirismo": a) el esencialismo del objeto de estudio y b) la posibilidad de darlo a conocer siempre mediante un lenguaje de observación neutral<sup>43</sup>. En general, el neopositivismo, renunció a la búsqueda de explicaciones, pues las consideraba tan sólo *metafísica*, es decir, una actividad retórica y carente de significado.

Por su parte, Popper<sup>44</sup> -quien en sus comienzos tuvo mucha cercanía al *Círculo de Viena*- ha sido un gran crítico del neopositivismo. Él ha optado por un *racionalismo crítico*. Considera que la ciencia no es capaz de verificar si una hipótesis es verdadera, pero sí puede demostrar si ésta es falsa. Por eso - piensa- no sirve la inducción, porque por mucho que se experimente nunca se podrán examinar todos los casos posibles. Así, Popper ha denominado a su propuesta *falsacionismo*, a partir de la cual ha recomendado que la ciencia siga un método hipotético deductivo. Es decir, aceptar que la ciencia no elabora enunciados verdaderos a partir de datos, sino que se deben plantear *hipótesis*,

---

<sup>41</sup> Bertrand Russell (1872-1970) y Ludvig Wittgenstein (1889-1951).

<sup>42</sup> Rudolf Carnap (1891-1970), Otto Neurath (1881-1945), Kurt Gödel (1906-1978) y Willard Van Orman Quine (1908-2000).

<sup>43</sup> Harding (1993), por su parte, describe los dogmas que Quine plantea así: a) la creencia en la diferencia fundamental entre unas verdades que son analíticas, basadas en los significados, con independencia de los hechos, y las verdades sintéticas, basadas en los hechos. b) El reduccionismo: la creencia de que todo enunciado significativo es equivalente a algún constructo lógico sobre términos referidos a la experiencia inmediata.

<sup>44</sup> Karl Popper (1902-1994).

las cuales, aun cuando se basan en la experiencia, suelen ir más allá de ésta, ello permitirá predecir experiencias nuevas, que luego se someterán al filtro experimental en aras de detectar los errores. Ésta es -dice Morin (1982)- la principal aportación de Popper que aun cuando los datos puedan ser verificables, ello no determina que las teorías sean verdaderas. De hecho, una teoría es científica cuando reconoce que su falsedad puede ser aceptada eventualmente.

Y al leer al propio Popper, una puede notar ese esfuerzo por ser crítico aun cuando la manera de escribir siga un razonamiento propio de la lógica formal que hace, desde mi punto de vista, un poco cansada su lectura. Popper utiliza toda esa simbología para referirse a sus argumentos en forma de premisas<sup>45</sup> que nos obliga a hacer constantes esquemas mentales, acaso por su cercanía al círculo de Viena. No obstante, es nítida su afirmación falsacionista. Así, a la pregunta: "¿se puede justificar la pretensión de que una teoría explicativa universal sea verdadera o falsa mediante 'razones empíricas'?" Popper responde:

Sí, suponiendo que los enunciados contrastadores sean verdaderos, basándonos en ellos podemos a veces justificar la pretensión de que una teoría explicativa universal es falsa. [Y preferir unas teorías sobre otras] a veces se puede, si hay suerte, ya que puede ocurrir que nuestros enunciados contrastadores refuten algunas -aunque no todas- de las teorías rivales y, puesto que buscamos una teoría verdadera, preferimos aquella cuya falsedad no haya sido demostrada (Popper, 1972: 21).

Es cierto que abre una posibilidad, la de que una teoría sea falsa y también la posibilidad de elegir, lo que descarta la idea de unicidad. No obstante, se ha de tener en cuenta que la opción que habríamos de preferir, según el consejo de Popper, es la teoría más cercana a la *verdad*. Volveré sobre

---

<sup>45</sup> H<sub>L</sub>, H<sub>PS</sub> para las preguntas lógica y psicológica de Hume, por ejemplo.

la cuestión de la *verdad* más adelante, por ahora pasemos a intentos más arriesgados y subversivos -según mi opinión- dentro de la filosofía de la ciencia.

#### 2.1.5. HACIA LAS REVOLUCIONES CIENTÍFICAS

No es sino hasta la década de los sesenta -cuando Kuhn<sup>46</sup> publicara *La estructura de las revoluciones científicas*- que se produjo un cambio de perspectiva, pues se empezó a tener en cuenta los aspectos históricos, sociológicos y culturales de la ciencia. Kuhn considera que las teorías dominantes en determinadas épocas constituyen *paradigmas*. Así, el científico se encuentra en el terreno de lo que el autor denomina *ciencia normal*, donde no busca la falsación del paradigma, sino que lo da por asumido y sólo intenta ampliarlo. Cuando aumenta el número o la importancia de problemas no resueltos dentro de un paradigma, puede sobrevenir una crisis, la cual cuestiona su validez. Se ensayan, entonces, nuevas teorías y si alguna de ellas se acepta, se produce una *revolución científica* que, a la postre, constituirá otro paradigma, y así sucesivamente. En palabras del propio Kuhn:

El descubrimiento comienza con la percepción de la anomalía; o sea, con el reconocimiento de que en cierto modo la naturaleza ha violado las expectativas, inducidas por el paradigma, que rigen a la ciencia normal. A continuación, se produce una exploración más o menos prolongada de la zona de la anomalía. Y sólo concluye cuando la teoría del paradigma ha sido ajustada de tal modo que lo anormal se haya convertido en lo esperado (Kuhn, 1962: 93).

Siguiendo esta teoría, podría afirmarse que una *revolución científica* empezó a producirse con la *teoría de la relatividad* de Einstein<sup>47</sup> y el estudio de campos que están *más allá de la experiencia espacio-temporal-lineal*; posiblemente se deba a ello que el criterio empirista de la *verdad* haya

---

<sup>46</sup> Thomas Kuhn (1922-1996).

<sup>47</sup> Albert Einstein (1879-1955).



conducido a ciertos problemas y que trajera consigo diversas matizaciones. Sin embargo, parece que dicha revolución, aun cuando haya dado pie a teorías más elaboradas, no está del todo consolidada ni siquiera en la física y más bien puede tratarse de las primeras *falsaciones del paradigma moderno* -aunque algunas sigamos esperando la tan ansiada revolución científica-. Así, Evelyn Fox Keller afirma que a pesar de 50 años de éxito incuestionable, sigue siendo duro para la *mecánica cuántica* lidiar con ciertas cuestiones de interpretación, lo que también afecta a la filosofía y no permite un cambio de paradigma. Ello se debe -dice la autora- a dos dogmas de la física clásica: la *objetividad* y la *cognoscibilidad de la naturaleza*.

En lugar de esto, lo que se precisa es un paradigma que por una parte reconozca la inevitable interacción entre conocedor y conocido, y por la otra respete el vacío igualmente inevitable que hay entre teoría y fenómenos (Keller, 1979: 149).

Lo que se ha evitado -dice Keller- es la necesidad de una estructura cognitiva radicalmente diferente de la que teníamos. La *objetividad*, por su parte, "invita al cisma por el que el sujeto es separado incluso de su propia existencia corpórea y objetiva" (Keller, 1979: 151). Además, "la creencia en la cognoscibilidad de la naturaleza implícitamente es la creencia en la correspondencia unívoca entre teoría y realidad" (Keller, 1979: 152). En el fondo -sugiere Keller- también se trata de la correspondencia platónica entre *mente* y *forma*. Asimismo, el conocimiento científico se disocia de otros modos de conocimiento impregnados de afecto que no son objetivos. Y, al mismo tiempo, se une trascendentalmente a los objetos de la naturaleza. Esta manera de conocer es particularmente válida y asequible dentro de un modelo físico newtoniano, sin embargo, dentro de la mecánica cuántica no podría ser así, pues no hay una posición del objeto escalada en el tiempo (*momentum*). La nueva concepción del tiempo y el espacio debería hacernos cambiar toda la manera de concebir el mundo y de conocer, pero parece que esto no es tan sencillo y que llevará todavía algún tiempo. Keller, por lo tanto, sugiere que:

Es preciso renunciar a ambos dogmas, el de la cognoscibilidad y el de la objetividad de la naturaleza. El testimonio de la mecánica cuántica es elocuente: por mucho éxito que han tenido en el pasado estos dogmas, ahora han dejado de ser adecuados. Y sin embargo este testimonio sigue siendo oscurecido por interpretaciones que implícitamente intentan conservar algún residuo del paradigma clásico (Keller, 1979: 158-159).

Esto era lo que encontrábamos claramente en aquellas primeras voces críticas, especialmente en Popper: un residuo del paradigma clásico y en algunos encontramos que, aun cuando siguen esta herencia, lanzan propuestas que pretenden ser más innovadoras. Tal es el caso de Lakatos (1922-1974), quien intentó adaptar el sistema de Popper a la nueva situación planteada por Kuhn. Para ello, sustituyó el *falsacionismo ingenuo* de Popper por un *falsacionismo sofisticado*, partiendo de que la ciencia, en realidad, no evalúa una teoría aislada, sino un conjunto de éstas. A dicho conjunto lo llamó *programa de investigación científica*. Aunque reconocía que llevar esta empresa a la práctica podía costar muchos años (Durán, 2001).

No obstante, la visión de Kuhn, que de alguna manera subvierte la visión tradicional de la ciencia, es llevada todavía más allá -desde mi perspectiva- por Feyerabend<sup>48</sup> alrededor de la década de los setenta. Para él, una metodología científica universalmente válida representa un contrasentido, pues no han de dictarse normas para el desarrollo científico. Su propuesta se denomina *anarquismo epistemológico*, la cual consiste en que no se debe seguir un método fijo, por el contrario, se debe procurar la multiplicidad de éstos, bajo el principio de *todo vale*, el cual no quiere decir no seguir normas, sino que la adopción o el rechazo de éstas es un asunto que le corresponde decidir al científico. Dentro de esta misma línea *relativista*, Feyerabend sostiene que no hay conocimientos verdaderos<sup>49</sup>.

---

<sup>48</sup> Paul Feyerabend (1924-1994).

<sup>49</sup> En una lectura mucho más reciente, Yanchar, Gantt y Clay (2005) presentan los límites del método, para lo cual se basan en tres autores: por una parte está Popper, quien demostró la insostenibilidad tanto de la inducción como de la verificación en el método tradicional; por otra parte, está Gadamer, quien aseguró que todos los métodos persiguen la Verdad y que ello de entrada los constriñe a ciertas maneras de buscarla, es decir, les confiere un sesgo; y, por

Asimismo, tal parece que una de las principales aportaciones de este autor se vincula a la *duda metódica radical* que planteara Kirkegaard<sup>50</sup>. Ésta consiste en la radicalización de la propia de Descartes hasta el grado de difuminar la *objetividad* así como la idea de la existencia cosificada a través del yo pensante. “Existir, por el contrario, sería entregarse a la acción de vivir, de *ser sujeto*, y la *Verdad*, para Kierkegaard, lejos de identificarse con las ideas objetivas, coincidiría y sería producida por la vida del sujeto” (Durán, 2001: 17). Ello, desde luego, guarda relación con algunas de las críticas feministas que veremos en el siguiente capítulo.

Por el momento, es conveniente destacar que a Feyerabend le parece que el *ser de la ciencia* (el aspecto ontológico) se identifica con el *hacer de la ciencia*, lo cual coloca a esta actividad en otra posición, acaso menos esencialista. En palabras del autor:

[...] no hay “hechos desnudos” en absoluto, sino que los hechos que entran en nuestro conocimiento se ven ya de un cierto modo y son por ello esencialmente teóricos. Siendo así, la historia de la ciencia será tan compleja, tan caótica, tan llena de error y tan divertida como lo son las mentes de quienes la inventaron (Feyerabend, 1970: 11).

Vista de esta forma, puede decirse que la historia epistemológica de la ciencia<sup>51</sup> puede estar en todo momento trastocada por la búsqueda de la *verdad* hasta que aparecen planteamientos de corte *relativista* tanto al interior de la ciencia misma como de la filosofía y es lo que abordaré a continuación.

---

último, Feyerabend, quien afirmaba que no es la rigidez del método la que nos conduce al progreso. Por el contrario, éste debería ser anarquista y permitir que cualquier cosa sea posible.

<sup>50</sup> Søren Kirkegaard (1813-1855).

<sup>51</sup> Para una visión mucho más completa sobre la epistemología y que podría considerarse histórica, conviene revisar con detenimiento la segunda parte de *La filosofía y el espejo de la naturaleza* de Rorty (1979). En ella, el autor presenta un recorrido muy interesante que va desde la noción de epistemología propia del siglo XVII y su vínculo con la noción cartesiana de mente, pasando por una discusión dentro de la filosofía analítica sobre la cuestión de la Verdad, para finalizar con la crítica de considerar la psicología empirista o la *filosofía del lenguaje* como

## 2.2. DE ESO QUE LLAMAN OBJETIVIDAD. RELATIVISMO Y OTRAS PROPUESTAS

El hecho de que Robert Nisbet (1976) dijera que "Variaciones sobre un tema de Platón" podría ser el título de distintos ejemplares de filosofía, probablemente se debiera a la preocupación vigente por la búsqueda de la *verdad*. Sin embargo, Tomás Ibáñez (2005) la rastrea más atrás en la historia de la filosofía griega, desde el momento mismo en que el mito dejó de ser una forma de explicarse el mundo para dar paso al surgimiento de la filosofía. De esta manera, en el primer capítulo de su libro, el autor refiere los planteamientos tanto de Sócrates, Platón y Aristóteles como de otros pensadores griegos, tales como Protágoras, Gorgias, entre otros<sup>52</sup>. En general, expone lo que todos ellos van aportando al debate sobre la *verdad*.

Así y para comenzar, Ibáñez establece una diferencia entre *relativistas* y *escépticos* y aclara que: "el relativista cuestiona la existencia de un criterio no condicionado de la Verdad, mientras que el escéptico cuestiona simplemente que se pueda aseverar la Verdad" (Ibáñez, 2005: 23). El escéptico -prosigue- afirma que *nada puede ser conocido con certeza*, lo que implica que esta frase tampoco puede serlo, pero al escéptico sólo le interesa jugar con ello. El problema es -prosigue- cuando comienza la guerra entre escépticos y dogmáticos, quienes "[...] afirman que podemos alcanzar unos conocimientos cuya veracidad resulte incuestionable. Desde su óptica, 'la Verdad' es una propiedad que caracteriza a determinados conocimientos y podemos, por lo tanto, poner de manifiesto esa propiedad (Ibáñez, 2005: 27)." Su obsesiva búsqueda de la *Verdad* -dice el autor- lleva a los dogmáticos a un tipo de filosofía interesada en encontrar fundamentos últimos e incuestionables. Asimismo, la diferencia entre los tipos de dogmáticos radica en que unos creen

---

nuevos temas de la epistemología. El autor deja ver su intención de romper con algunas tensiones entre contemplación y acción o entre representar el mundo y enfrentarse con él.

<sup>52</sup> Sócrates (470 A. C. - 399 A. C.), Platón (427/428 A. C. - 347 A. C.), Aristóteles (384 A. C. - 322 A. C.), Protágoras (485 A. C. - 411 A. C.) Gorgias (485 A. C. - 380 A. C.). De cualquier forma, pensemos que en realidad podemos hablar de un pensamiento en diálogo continuo.

que lo incuestionable se alcanza mediante la *razón* (racionalistas, los cuales buscan distanciarse de las apariencias); y otros mediante la *experiencia* (empiristas, piensan que los sentidos aseguran el conocimiento).

Alejándonos un poco de esta cuestión, me gustaría apuntar que las matemáticas representan una de las herramientas de que la ciencia se ha servido, en diferentes periodos de la historia de la filosofía y la propia de las ciencias, para acceder a conocimientos verdaderos. Al respecto, Bronowski, que las entiende como un lenguaje formal que se emplea para extraer algo del universo, las considera tan sólo un poderoso instrumento que se ha desarrollado a la par que el pensamiento humano. Pero -nos insiste- hemos de considerar que existen teoremas matemáticos que han derivado en paradojas cuya respuesta única o verdadera no existe. Y un sistema inconsistente resulta inútil para realizar comprobaciones. Nos manejamos con sistemas formales cerrados, pero cuyas afirmaciones no podrían probarse fuera de éste, no obstante:

[...] el alcance de todos los sistemas formales es limitado. Cuando se axiomatiza un sistema aritmético o matemático, uno se impone automáticamente un límite en él. Los problemas nacen en la axiomatización, en la formalización de los sistemas.

La naturaleza no es un gigantesco sistema formalizable. Para formalizarlo, hemos de establecer ciertos supuestos que recorten ciertas partes, y hacen que PERDAMOS LA CONECTIVIDAD TOTAL. Lo que obtenemos en consecuencia es una soberbia metáfora, pero no un sistema capaz de abarcar a la totalidad de la naturaleza (Bronowski, 1979: 94).

He aquí una interesante pista, la de la conectividad, pues probablemente -y como veremos en la segunda parte de la presente tesis- hallemos otras concepciones del mundo en una cultura o *tradición* distinta de la *occidental*. Por ahora me quedo con la imposibilidad de abarcar a la naturaleza y subrayo la idea de soberbia metáfora. ¿Son esto los enunciados científicos? Tal vez sólo sea eso, pues cuando se afirma -prosigue el Bronowski- que la ciencia consiste en oraciones verdaderas, el hecho es que el problema aquí es la *Verdad*.

Cuando ya no se distingue entre verdad y falsedad, se puede probar cualquier cosa, pero si se insiste en la verdad y se desea hacerlo en un sistema axiomático, entonces pasa que hay cosas cuya verdad se puede demostrar, pero no dentro de los formalismos del sistema (Bronowski, 1979: 95).

Hemos de aceptar -aconseja- que la ciencia no es una solución al problema del universo, sino una estrategia. Eso y nada más que eso, pienso yo. Y como cualquier estrategia, puede elegirse, diseñarse, planearse y -si se requiere- cambiarse ¿no es así? Aunque quizá estoy pensando más en tácticas que en estrategias, pero de cualquier manera ¿qué diferencia hay entre hipótesis y resultados de investigación? Muchas veces, ninguna.

Ahora bien -volviendo a la lectura de Ibáñez-, el *relativismo* no constituye una orientación única. Simplemente habría que tomar en cuenta las notables diferencias entre los pensadores que se han considerado *relativistas*: Nietzsche, Wittgenstein, Kuhn, Feyerabend, Goodman, Quine, Rorty, Foucault o Derrida<sup>53</sup>. El *relativismo* sostiene que:

- X no es *incondicionado* (siendo X cualquier cosa que queramos considerar),
- que todo X es *condicionado*,
- también que X es *relativo* a Y (siendo X lo relativizado e Y la instancia relativizadora) (Ibáñez, 2005: 43).

La *instancia relativizadora* puede ser el lenguaje, la cultura, las forma de vida, etcétera. Es decir que el *relativista* no niega la existencia de la *verdad* como el escéptico, es sólo que considera que ésta es condicionada. Ibáñez lo explica así:

El relativismo no pretende *abandonar* el concepto de *la Verdad*, tan sólo pretende *resignificarlo*; y ello, por dos razones. La primera, porque considera que la concepción absolutista de "la Verdad" es insostenible en el plano teórico [...] La segunda, [...] porque no le

---

<sup>53</sup> Friederich Nietzsche (1844-1900), Ludwig Wittgenstein (1889-1851), Thoma Kuhn (1922-1996), Paul Feyerabend (1924-1994), Nelson Goodman (1906-1998), Willard Van Orman Quine (1908-2000), Richard Rorty (1931-2007), Michel Foucault (1926-1984) o Jaques Derrida (1930-2004).

parecen deseables las consecuencias que se desprenden de la concepción absolutista de "la Verdad" en el plano de la práctica (Ibáñez, 2005: 56).

Estaríamos de acuerdo en las razones por las que el *relativismo* pretende resignificar la idea de la *verdad*, lo curioso es que no decida simplemente abandonar el concepto. Y es que un concepto tan ancestral del pensamiento Occidental, quizá no pueda ser descartado tan fácilmente, pues como decía María Zambrano:

La verdad, desgarrando sus velos le devuelve a la unidad su origen, le reintegra. Conocer es acordarse, y acordarse es reconocerse en lo que es, como siendo; es reconocerse en la unidad. Conocer es, desvanecer el velo del olvido, la sombra, para, en luz, ser íntegramente. Porque el hombre, es, y sólo tiene que reconocerlo. La Filosofía recorre este camino, lo abrevia, y merced a ella, no es necesario salir de este mundo, para ser en plenitud (Zambrano, 1939: 30-31).

Notamos cómo *unidad*, *ser* y *verdad* son ideas afines en la cultura occidental. Tal parece que la necesidad de *ser* es muy importante para el mundo Occidental; pero no sólo ser: *ser como unidad*. La *verdad* entonces juega un papel muy importante pues es una vía para el resguardo del *ser*. Así, esta autora cree que a Platón le interesa llegar al conocimiento, a la *Verdad*, para salvar el alma, de forma que va más allá del conocimiento en sí para aproximarse a la mística. La autora afirma:

[...] no es conocer lo que interesa, no es el ser de las cosas, ni las leyes del mundo lo que el entendimiento persigue. Lo que persigue es recobrar la humana naturaleza, rescatar el alma. Lo que Platón hace, en realidad, es teología y mística; teología en cuanto que piensa o intenta pensar con la razón, lo divino. Mística, en cuanto que nos ofrece el camino para convertirnos en ello. Catarsis y dialéctica no son sino medios para llegar a ser. Y esto solamente explicaría la violencia que engendra la filosofía, la fuerza que lleva a desprendernos de lo que nos rodea, de nuestra propia envoltura, de nuestras pasiones (Zambrano, 1939: 57-58).

Se funda, así, una búsqueda desapasionada de conocimiento, "neutra". Sin embargo, Zambrano considera que Platón no renunció a la poesía en nombre del conocimiento, ni del *ser*, ni de la *unidad*, ni de la *verdad*, sino en nombre de su teología, de su *mística de la razón*. Y, en ese sentido, no consideró necesario salvar las apariencias, los fantasmas. La *imitación* (recuérdese que la *poiesis* es imitación) no es un camino, sólo puede conducirnos al *no-ser*.

Ahora bien -volviendo a la Modernidad y lo que nos queda actualmente-, es a través de la idea de *objetividad* que se busca la *verdad*, según afirma todavía el discurso científico tradicional (que incluso podríamos denominar institucional). Y aun cuando las feministas no están del todo a favor del *relativismo* y todavía defienden ciertas maneras de *objetividad*, han emprendido algunas críticas en este sentido. Así, probablemente, una de las más elaboradas, sea la emprendida por Evelyn Fox Keller a través de distintos artículos. De esta forma, la autora comenta que existe una relación entre androcentrismo y *objetividad*. Es decir, se basa en un modelo masculino de ser pensante que debe mantener sus emociones al margen, aunque ello no tenga una justificación objetiva. Comenta la autora:

[...] las pretensiones cognitivas de la ciencia en sí mismas no tienen un origen objetivo, sino que, de hecho, se desarrollan a partir de una subestructura emocional. El científico no es el observador puramente desapasionado que él idealiza, sino un ser sintiente para quien la ambición misma de objetividad lleva consigo una profusión de significados subjetivos: su mundo de objetos nunca deja de reflejar un mundo "objeto" (es decir el sujeto) que una vez fue (Keller, 1985c: 104).

Keller recupera a Simmel quien afirma que aquéllos que han dominado a través de la historia se las han arreglado para fabricar un discurso que transforme el poder en deber. Entonces, nos habla de un triángulo de poder en el que convergen: la *autonomía*, la *masculinidad* y la *objetividad*. Se trata de un poder sobre otros. Y lo interesante es que este poder surge y se funda en la cultura occidental moderna que, a su vez, lo proyecta al desarrollo psicológico.



Asimismo, la autora enuncia una relación entre *objetividad* y *subjetividad*, es decir, con la conformación de cierto tipo de sujeto, en este caso autónomo:

Lo que yo argumento no es simplemente que el sueño de una ciencia completamente objetiva sea irrealizable en principio, sino que contiene precisamente aquello que rechaza: los rasgos vividos de la propia imagen reflejada. La ilusión objetivista devuelve el reflejo de una imagen del yo como algo autónomo y objetivado: una imagen de los individuos hacia sí mismos, separada del mundo exterior de los otros objetos (animados así como inanimados) y simultáneamente de su subjetividad (Keller, 1985: 78).

El problema es que la autonomía, si se construye con mucha rigidez y de forma estricta, no deja lugar a la *ambigüedad creativa*, sin la que no pueden sobrevivir ni el *amor* ni el *juego* ni *ciertos tipos de conocimiento* -dice la autora-. Aunque, de todas formas la autora distingue entre dos tipos de autonomía: una estática, que sería esta autonomía rígida; y otra dinámica, más abierta.

Ahora bien, es interesante que Keller (1985c) proponga una visión muy psicológica para estudiar el problema de la *objetividad* y de la *autonomía* de la que habla, lo cual me permitirá rastrear más pistas en torno al conocimiento desde otro lugar en mi cuarto capítulo. Me refiero al *sujeto cognoscente*. Y sus referentes psicológicos son Piaget por un lado para hablar del desarrollo cognoscitivo y el psicoanálisis -en especial el de las relaciones objetales- por otro, para hablar del desarrollo del *yo*, del *sujeto*. De esta forma y para abordar la autonomía y el género, la autora se basa en la relación madre-hijo/a, a través de la cual se construye dicha autonomía, que lleva consigo estas marcas de género que le impone la propia cultura.

La *objetividad*, pues, tiene rasgos androcéntricos -dice la autora-. Sin embargo, hay cierto tipo de autonomía más abierta. Así que, al igual que otras feministas, ella propone un tipo de *objetividad* más adecuada que denomina *dinámica*. Para ello narra una anécdota de una colega suya que dejó a sus alumnos leer el *Génesis* y luego les preguntó por qué creían que se usaba la palabra conocimiento tanto en el sentido epistemológico como en el sentido sexual. Un chico lo consideró obvio: porque ambos tratan del poder; mientras que una estudiante objetó diciendo que era porque ambos tratan de estar en

*contacto* (Keller, 1985d). Y si bien es cierto que las oposiciones entre amor y poder, y amor y conocimiento, son necesarias en la construcción del varón en Occidente, puede generarse una búsqueda más dinámica en la medida en que, como fuente de ese entendimiento, recurre de forma activa a los elementos comunes que se dan entre *mente* y *naturaleza*.

Así, Keller defiende la *objetividad dinámica* como una forma de conocimiento que concibe la integridad de manera independiente del mundo que nos rodea, pero sin perder de vista las conexiones que en él tenemos, en ese sentido, -dice- es como la empatía: "una forma de conocimiento de las otras personas que recurre explícitamente a la comunidad de sentimientos y experiencias con el fin de enriquecer nuestro entendimiento del otro/a" (Keller, 1985d: 127). Por su parte, la *objetividad estática* es "la búsqueda del conocimiento que empieza por la separación entre sujeto y objeto en lugar de intentar desenmarañar la unión que se produce entre uno y otro" (*ibídem*). Parece que su meta es la misma, pero los resultados de cada una de estas objetividades son muy diferentes.

Para cerrar este apartado, me gustaría agregar que es posible que las salidas feministas a esta cuestión puedan servir de algo. Hablaremos de algunas ellas en el próximo capítulo. Sin embargo, no estoy tan segura de que una *postura relativista* más radical pueda ser tan peligrosa como ellas la consideran. La idea de Ibáñez (2005) del *relativismo* como una suerte de posición contra la dominación me parece muy seductora. En todo caso, no sé si se pueda llegar a un consenso en esta -y en cualquier otra cuestión-. De momento, lo importante es mantenernos pensando y cuestionándonos esta idea de la *Verdad*, en especial, por sus alianzas con una estructura de poder. O como dijera Feyerabend: "(...) la Verdad puede que no sea importante, y quizás incluso puede que no sea deseable" (Feyerabend, 1970: 104). Yo continúo buscando pistas.

### 2.3. EL RETORNO A LAS SOSPECHAS: LA INCERTIDUMBRE DE LOS MÁRGENES

En el capítulo uno puse mis ideas en forma de *sospechas* porque tenía la sensación de que arribaba a un punto en mi camino académico en que muchas

cuestiones de las que partía para acceder al conocimiento ni siquiera las ponía en duda. De repente, fue como si todo aquello comenzara a diluirse y me percaté de que en realidad había iniciado diferentes rutas que escapaban de la forma tradicional de conocer en Occidente, de las cuales quizá la más claramente trabajada -en mi caso- sea la *teoría de género*. Pero de alguna manera, comencé ya a plantearme algunas otras preguntas e inquietudes un poco menos perfiladas, como la *metodología etnográfica*, la *ficción*, la *literatura*, la *poiesis*, la *pregunta como motor*, la cuestión de la *Verdad*, etcétera, y que de alguna forma continúo y continuaré trabajando a lo largo de esta tesis (especialmente en esta primera parte).

Así y tras el recorrido del presente capítulo, me encuentro con algunos márgenes de la Modernidad, lo que Gabriel Gatti en un seminario de la Universidad Autónoma de Barcelona denominaba *El lado oscuro de la Modernidad*, es decir, aquellos cuestionamientos que, aun proviniendo del núcleo de la misma, escapan de su control.

Ya me referí a las *revoluciones científicas* y a ciertas *voces críticas*, ahora hablaré de otro grupo de teóricos. Ciertamente es que todos los pensadores posteriores a Kant aquí presentados se encuentran dentro de lo que se conoce como *epistemología* y que en un momento dado se llamó *filosofía de la ciencia*, es decir, el estudio del cómo se arriba al conocimiento. El presente recorrido está inmerso en esta *tradición*. No obstante y acorde con los márgenes, me encuentro con lo que se conoce como los *maestros de la sospecha*<sup>54</sup>: Nietzsche, Marx y Freud<sup>55</sup>. Esther Díaz agrega a la lista dos más, un poco más contemporáneos entre sí: Wittgenstein y Heidegger<sup>56</sup>, aunque todos nacieron en el siglo XIX<sup>57</sup>.

Ahora bien, para comenzar a hablar del tema, Esther Díaz afirma que:

---

<sup>54</sup> Es a Paul Ricoeur (1970) a quien se debe esta popular frase que compara a estos tres autores.

<sup>55</sup> Friederich Nietzsche (1844-1900), Karl Marx (1818-1883) y Sigmund Freud (1856-1839).

<sup>56</sup> Ludwig Wittgenstein (1889-1851) y Martin Heidegger (1889-1976)

<sup>57</sup> Es curioso que Rorty (1979) presenta un capítulo titulado *La filosofía sin espejos*, donde nos habla de lo que él considera una lista de filósofos marginales, que no coincidían con las propuestas sistemáticas propias de la Modernidad, llama a estos filósofos edificantes y reconoce en esta lista a: Goethe, Kirkegaard, Santayana, William James, al segundo Wittgenstein, -a diferencia de Díaz- al segundo Heidegger y a Dewey (a quien Ibáñez (2005) le dedica un apéndice).

[...] sospechar es conjeturar que algo no es como aparece o esconde otros sentidos más allá de los que manifiesta. Sospechar es también considerar que lo que se esconde es de sentido contrario a lo que se muestra (Díaz, 1999: 61-62).

De alguna manera por ahí iban algunas de mis *sospechas*. Ponía en duda el androcentrismo, el *falogocentrismo*, la *Verdad*, el *Método*, la diferencia entre *ciencia* y *literatura* y algunas *dicotomías* en general; al tiempo que agregaba mis intuiciones sobre lo que creo que ofrece otras respuestas: *teoría de género*, *relativismo*, *etnografía performativa*, *poiesis*, *epistemología feminista* (cf. próximo capítulo), etcétera.

Pero volvamos a estos -digamos- cien años de *sospechas* iniciados en el siglo XIX, un siglo opaco y caótico, que mención a parte también acunó las propuestas románticas y góticas de la literatura (aunque aparentemente sea otro tema). Lo cierto es que una las primeras *sospechas* de Nietzsche fue en el sentido de dudar de la *Verdad*<sup>58</sup> tal como la ha concebido el pensamiento occidental: como algo universal y abstracto. En palabras de Esther Díaz:

Esa verdad por ser concepto puro no estaría determinada por ninguna finitud material. Sin embargo, es siempre desde finitudes materiales como se enuncian (y por lo tanto se construyen) las verdades o lo que en una determinada época histórica se considera verdadero. Detrás de cada verdad como imagen dogmática del pensamiento está lo oculto, está aquello de lo que hay que sospechar. Sospechar de la "bondad" de la verdad (Díaz, 1999: 63-64).

Nietzsche también *sospechaba* del lenguaje, del cual pensaba que no decía exactamente lo que decía. Para este autor la *interpretación* no tenía fin y además en este acto se instauraba un espacio abierto que incluía al propio intérprete (Díaz, 1999). Encontraríamos estas ideas en la *hermenéutica* gadameriana en el siguiente siglo. Pero por ahora trabajemos con esos otros autores del siglo XIX que también coincidían en posturas de *incertidumbre*.

---

<sup>58</sup> Cf. capítulo 2 de la segunda parte de *Contra la dominación*. En él Ibáñez (2005) habla sobre la influencia de Nietzsche en Foucault y de alguna manera se relaciona con esta cuestión de la Verdad y su poner en duda el poder, que es por donde surgen las *sospechas* de Nietzsche.

Marx sospechó de la disciplina económica que en su tiempo se denominaba "análisis de las riquezas", la cual no tomaba en cuenta las implicaciones del capital en la estructura social. Y esto fue lo que Marx puso en tela de juicio. De esta manera, se encontró con las relaciones materiales de producción, con el lenguaje como conciencia práctica y con la conciencia como producción social.

Porque al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material y produce, además, sus representaciones. Si se toman esas representaciones como signos, no es analizando sus pretendidos significados como se producirá una teoría modificadora de lo real sino interpretándolas desde su materialidad, para poder luego actuar en consecuencia (Díaz, 1999: 66).

He aquí una cuestión que sigue siendo sumamente importante: la *materialidad*. Así, Marx *sospechaba* de las fijaciones a los signos, buscaba en las condiciones materiales e históricas la manera de ir de lo real (como es efectivamente) y a lo conceptual (como debería de ser lo real).

Por su parte, Freud sospechó de las representaciones vigentes. Él no *interpretaba* signos sino *interpretaciones*. El psicoanálisis pone al descubierto fantasmas que también son interpretaciones, en este caso del paciente. Freud propuso la idea del *inconsciente* y toda una serie de sombras que habitan en las personas -incluso en los sueños- pero de manera reprimida, lo que ayuda a vivir el día a día. Así pues la *sospecha* máxima de Freud lo fue con respecto a la conciencia.

Tanto Wittgenstein como Heidegger -de acuerdo con Rorty (1979)- atravesaron por una época en la que pretendieron asegurar la *pureza de la filosofía* confiriéndole un objeto no empírico y otra época en la que -en contraste- sus respectivas filosofías apuntaron a la *praxis*. Wittgenstein se apartó de la rigidez de su primera etapa cercana al círculo de Viena, para presentarnos los *juegos del lenguaje*. Este segundo Wittgenstein es metafísico; mientras que Heidegger -en opinión de Esther Díaz (1999)- pasa por el recorrido contrario en *El ser y el tiempo* rechaza la filosofía como una teoría

abarcadora. El primer Wittgenstein pensaba que el lenguaje existía como una estructura común, idea que va abandonando al concebir éste de forma lúdica. Se libera de esa rigidez conceptual. A Heidegger le pasa lo opuesto, en su primera etapa es más metafísico y con el tiempo asume una postura del *pensar* por encima de la *metafísica* y le podemos encontrar una suerte de reificación del *lenguaje*. En síntesis, el segundo Wittgenstein *sospechaba de la teoría pura*, mientras que el primer Heidegger *sospechaba de los absolutos y de la atemporalidad de los conceptos*. He aquí una cuestión claramente importante para Occidente, su filosofía, su cultura, su forma de pensar y conocer: la *metafísica*. Ésta cobra más relevancia en algunos momentos que en otros y es más defendida por algunos autores que otros. Pero tal parece que incluso los pensadores que la han rechazado, no han podido escapar de ella. ¿Qué es lo que mantendrá a Occidente cerca de esta *metafísica* de alguna manera asociada a la razón? No pretendo dar respuesta a semejante cuestionamiento, pero presiento que la *metafísica* nos seguirá acompañando en la primera parte de este trabajo y estará presente muy probablemente en otros momentos.

Ahora bien, volviendo a los maestros de la sospecha y agregados, cabe añadir que todos ellos subvierten algo y aportan nuevas ideas de pensamiento. Nietzsche subvierte el *platonismo*, Marx la *dialéctica hegeliana*, Freud la *interpretación universal y asexual de los sueños*, Wittgenstein la concepción del *atomismo lógico* y Heidegger la *metafísica*. Entonces, de Nietzsche se derivan, en cierta forma, las *arqueologías* y las *genealogías*, de Marx la *economía política*, de Freud el *psicoanálisis*, de Wittgenstein el *giro lingüístico* y de Heidegger el *análisis fenomenológico-hermenéutico* (Díaz, 1999).

Y tras este pequeño recorrido, ya nos encontramos con muchas ideas interesantes que desde luego atraviesan mi trabajo y que conectan con muchas líneas de pensamiento que encuentro sumamente atractivas. Podemos enumerar algunas: la *incertidumbre*, la *sospecha*, el *relativismo*, la *crítica al poder*, el *lenguaje* y su *crítica* y, por supuesto, la *interpretación*. Esta última ofrece algunas salidas muy seductoras, que científicos/as sociales de los últimos años han estado tratando de seguir. Me refiero a la cercanía entre la *hermenéutica* y las *metodologías cualitativas*. Encontramos esto también en el

*socioconstruccionismo*. Reflexionar en la interpretación como una opción viable, asimismo, pone al descubierto el hecho de que los datos no hablan por sí solos. A este respecto Evely Fox Keller afirma que:

Lo que científicas y científicos piden es que los datos hablen por sí mismos. El problema de este argumento sin duda alguna es que los datos nunca hablan por sí mismos. En la actualidad ya casi es un tópico el que no existen cosas tales como los datos puros; cualquier dato presupone una interpretación (Keller, 1985: 140).

Y para que la interpretación se haga extensiva, debe darse la participación de una *comunidad de prácticas compartidas*, es decir, se requiere tener un lenguaje común. Así, esta comunidad científica es la que determina la diferencia entre una "buena" ciencia y una "mala" ciencia. No entraré ahora en este último tema (buena o mala ciencia), lo que sí me interesa resaltar es la idea de comunidad que para Gadamer (1960) es más bien una *tradición*, una historia común que se mueve en el tiempo y que encuentra otros *horizontes de interpretación* con los cuales puede tener mayor o menor predisposición para *fundirse*. Se trata de un *juego*, un *vaivén*, en el que -nos invita Donna Haraway (2004)- podemos soñar con encontrar *conexiones parciales*.

#### 2.4. ABRIENDO LA CAJA NEGRA: UNA MIRADA SOCIOLÓGICA DE LA CIENCIA

Llegado este punto, muy probablemente el lector o lectora se pregunte qué tiene que ver todo esto con las ciencias sociales, es decir, pareciera que estas líneas son tan sólo unos apuntes de filosofía de la ciencia. Frente a ello, yo respondería que la ciencia es una actividad social, como han argumentado ampliamente autores de la talla de Kuhn (1962) o Edgar Morin (1982). Y en tanto que tal, por supuesto que este asunto nos convoca. Pero si ello no fuera suficiente, cabe destacar que también se ha desarrollado un enfoque de estudios sociológicos del conocimiento o de la ciencia.

Así y según Woolgar, se puede hablar de dos etapas en este tipo de estudios. En primer lugar, se encuentra la *sociología clásica del conocimiento*

que bebe de tres fuentes: de Marx, Mannheim y Durkheim<sup>59</sup>. Del primero destaca la idea de que “el ser social del hombre determina su pensamiento y conciencia” (Woolgar, 1988: 35). No obstante, aunque Marx fuese modificando sus posiciones respecto a la determinación social de las ideas -dice Woolgar- la sociología de conocimiento, en realidad, no fue una parte muy desarrollada de su obra. En cambio, sí le interesaba establecer los orígenes del pensamiento falso. Por su parte, Mannheim intentó ampliar el número de categorías que Marx había subsumido en el concepto *contexto social*. En opinión de Woolgar, la propuesta de Mannheim es más radical -epistemológica y políticamente- que la de Marx, ya que no se centra tanto en la ideología como algo falso, sino que “deja abierta la puerta al análisis sociológico de aquellos sistemas de conocimiento que se consideran productores fiables de la verdad” (Woolgar, 1988: 36). Su problema, sin embargo, es que dejó intacto el análisis de los conceptos de *ciencia* y *matemáticas* y -al igual que Marx- mantuvo a la *ciencia* como una instancia “intocable”. Por último, fue Durkheim quien aplicó un enfoque marcadamente antropológico al estudio del pensamiento humano, que incluía también lo moral y lo religioso, así como el tiempo y el espacio. Para él, “todos estos tipos de conocimientos, ideas y creencias forman parte de la conciencia colectiva, no pudiendo existir con independencia de la existencia social del hombre” (Woolgar, 1988: 36). De esta forma, las creencias y formas de conocimientos mantienen una suerte de isomorfismo con respecto a la sociedad. Aunque también dejó a la *ciencia* fuera de este análisis, como un tipo de conocimiento de un nivel diferente a los demás. Es decir, estos tres autores dejan a la ciencia como un caso especial.

En segundo lugar, se encuentra la *sociología de la ciencia*, desarrollada por Merton<sup>60</sup>, alrededor de los años cuarenta. En esta etapa ya encontramos una primera aproximación al estudio de la *ciencia* como una *institución social*. Se empieza a concebir a los científicos como personas inmersas en un sistema social institucionalizado. No obstante -dice Woolgar- el problema es que Merton y sus seguidores se han centrado en el estudio de la autoorganización y

---

<sup>59</sup> Karl Marx (1818-1883), Karl Mannheim (1893-1947) y Émile Durkheim (1858-1917).

<sup>60</sup> Robert Merton (1910-2003).



autorregulación de la ciencia; en cambio, mantienen el carácter real de la ciencia misma más allá de su campo de investigación. Esta sociología de la ciencia adopta así una postura esencialista<sup>61</sup>.

En fechas más recientes, Latour y Woolgar proponen una perspectiva antropológica de la ciencia. Según Latour (1979), se utiliza el término antropología de la ciencia para referirse a cierto tipo de investigaciones, con observaciones *in situ*, de prácticas científicas. Se trata de realizar monografías de cierto proceder que se engloba en una suerte de cultura de laboratorio, en el caso de las ciencias exactas. Por su parte, Woolgar se apoya en una visión de la etnografía como:

[...] un estilo de investigación en el que el observador adopta la postura de un antropólogo que se encuentra por primera vez con un fenómeno. Uno toma la perspectiva de un extranjero como medio para poner de relieve las prácticas comunes de los nativos que son objeto de estudio. Literalmente, etno-grafía significa "descripción" desde el punto de vista de los nativos: en vez de imponer el marco de referencia propio a la situación, el etnógrafo intenta desarrollar una apreciación de la forma en que los nativos ven las cosas. En el caso de la ciencia nuestros nativos son la comunidad de científicos (Woolgar, 1988: 128).

Es así como estos autores han hecho diversas etnografías en algunos laboratorios de ciencias naturales<sup>62</sup>. Y han analizado los rituales, los mitos, las creencias, etcétera, desde el punto de vista de esos nativos. No obstante, como apunta Woolgar, a diferencia de un etnógrafo que observa un ritual basado en creencia religiosas con las que no concuerda, en tanto que extranjero; para el

---

<sup>61</sup> Woolgar (1988) distingue entre esencialismo y nominalismo al estudiar la ciencia. En el primer caso, la ciencia se asume como un objeto, una entidad o un método coherente aunque su descripción y definición resulten difíciles. Desde esta postura, se cree que *realmente existe algo ahí fuera llamado ciencia*. Por su parte, los nominalistas consideran que buscar una definición es inútil. Para ellos, no existen ni la ciencia ni el método científico, sino que ambas categorías surgen de la propia práctica de sus participantes.

<sup>62</sup> Véanse, por ejemplo, las descripciones etnográficas que presenta Bruno Latour (1979) en *La vida en el laboratorio. La construcción de los hechos científicos*. Da mucho que pensar el analizar a las "tribus científicas" de esta manera y permite, en mi opinión, deconstruir a la ciencia como una institución autorizada para incidir en la sociedad.

etnógrafo de la ciencia es más difícil concebir algunas de las prácticas de los científicos como algo basado en creencias, pues comparte un marco de pensamiento común a una cultura científica y acaso occidental. Este autor insiste en la necesidad de hacer una etnografía reflexiva de la ciencia, la cual consiste en hacer una etnografía interpretativa que al estudiar al *otro* reflexione sobre sí mismo y su cultura. Se trata también de percatarse de que la representación es algo de lo que no podemos escapar, pero en su lugar debe ser el blanco de nuestras críticas. En general, este tipo de etnografías - propias de la *antropología postmoderna* y autores como Geertz y Clifford- se construyen como un texto. En palabras del autor:

[...] los más recientes trabajos antropológicos enfatizan la textualidad de los informes etnográficos, el hecho de que las etnografías son actos retóricos cuya autoridad queda establecida mediante una práctica representativa a nivel de la escritura (Woolgar, 1988: 143).

Y he aquí otro de los elementos que encuentro más interesante a la luz de mi trabajo, pues como he explicado en la cuarta sospecha del primer capítulo, me parece que la poesía -y más específicamente la *poiesis*- ofrece posibilidades muy interesantes para hacer otro tipo de investigaciones. Asimismo, me parece que la *etnografía postmoderna* proporciona algunas claves para los estudios cualitativos (cf. tercera sospecha, capítulo 1).

En general, encontramos en ambos autores, Latour y Woolgar, un interés por corrientes filosóficas como el pragmatismo, para crear algo así como una epistemología alterna y adecuada "a los hechos". Ello no es de extrañar, pues critican a la ciencia -entre otras cosas- por mantener una postura esencialista, donde la *representación* de la realidad o de los objetos es crucial. En palabras de Woolgar:

La representación es el medio por el que generamos imágenes (reflejos, representaciones, informes) de un objeto situado "ahí fuera". La representación resulta axiomática, no sólo para la ciencia, sino también para todas aquellas prácticas basadas en una epistemología objetivista o, en resumen, para todas aquellas actividades que pretendan captar una característica situada más allá de la propia actividad (Woolgar, 1988: 46).

El decir que existe una suerte de dualismo entre la representación y el objeto. Cualquier resonancia con la idea rortiana de la *mente* como espejo de la naturaleza es mera coincidencia. Regresando a la cuestión de la representación, Woolgar (1988), basándose en la terminología de la primera etnometodología, encuentra que ésta está ligada a tres tipos de desastres metodológicos: a) indexabilidad (la realidad que subyace a la representación nunca es fija y puede cambiar según su uso); b) interminabilidad (la tarea por definir algo es infinita, siempre se pueden formular nuevas clasificaciones o elucidaciones); y c) reflexividad (la relación entre conocedor y conocido interfiere en la representación del objeto). Y este último, es el que me parece más digno de atención, pues aparece en los intentos por crear nuevas formas de hacer etnografía (cf. Schneider, 2002), y lo encontraremos también en la discusión que Haraway (1997) establece con Latour y Woolgar sobre lo que ella llama *difracción* (hablaré de ello en el siguiente capítulo). Por ahora me quedo con la importancia de la relación entre conocedor y conocido como algo importante para considerar desde una perspectiva sociológica, e incluso psicosocial de la ciencia.

Otra cuestión interesante en la visión de estos autores es la concepción de la ciencia como una forma de cultura en la que, a su vez, se desarrollan formas de dominación. Así, según Haraway (1997), debemos a Latour la expansión del concepto de tecnociencia más que el de ciencia. Latour se valió de esta noción -afirma- para atacar la distinción entre *ciencia* y *sociedad*. Es

decir que la ciencia es una cuestión de poderes, de intereses económicos y de gubernamentalidad, no es sólo la búsqueda inocente por el conocimiento<sup>63</sup>.

Finalmente, me parece que la visión de la sociología del conocimiento nos ayuda a no perder de vista que la ciencia es una práctica social. La ciencia, según esta perspectiva, constituye una serie de representaciones que conforman a los objetos, pero haciéndonos creer que es al revés: que es posible reflejar la realidad. Al estudiar la ciencia desde esta óptica puede desenmascarse esta cuestión y -me parece- se pueden encontrar argumentos en pro de una arqueología de las *epistemes*.

## 2.5. ¿QUÉ SENTIDO TIENE TODO ESTO? ALGUNAS LÍNEAS FINALES

Decía al principio del presente capítulo que mi *campo-tema* bordeaba el conocimiento. Transitaba por los límites de los cuestionamientos que a él se han hecho desde distintas perspectivas -aunque especialmente desde el feminismo-, pero igualmente me interesa la línea de la sociología o antropología del conocimiento porque es desde ese lugar donde también me gustaría posicionarme. En este caso, no para emprender una etnografía de laboratorio, pues no es la intención de este trabajo en particular, pero sí para concebir la ciencia o el conocimiento como una práctica social. Y es en ese universo donde me gustaría invitar al lector o lectora a entrar para pensar este trabajo: dentro del universo de la *sociociencia*.

Desde este horizonte es que he venido pensando mis *sospechas* y el recorrido que acabo de presentar en este capítulo. Concibo además -como también dije al principio- la ciencia como una serie de prácticas discursivas, como *epistemes*. Por ello considero que esta aventura puede servir para ir constituyendo una *arqueología de las epistemes* que nos permita escapar, en la medida de lo posible, del poder inherente a estas formas de conocimiento. Aunque quizá no haya "playas de resistencia", yo tengo la esperanza de poder salir de esta espiral.

---

<sup>63</sup> Haraway destaca, por ejemplo, el concepto de laboratorio de este autor: "industria del ferrocarril de la epistemología, en donde los hechos pueden solamente ser encarrilados desde adentro hacia fuera. Aquellos que lo controlan, controlan el territorio de alrededor" (Haraway, 1991a: 315).

Por otra parte, me parece -siguiendo a Morin- que este problema es multidimensional y complejo, que tiene muchas caras. Espero haber mostrado algunas de ellas aquí, aunque estoy consciente de mi imposibilidad de *reflejarlo* tal cual. Sé que sólo he presentado algunas aristas y cuestiones que me interesará recuperar en el siguiente capítulo, situadas ya en la crítica feminista. Pero por ahora -y adelantándome a las conclusiones generales de la primera parte- me gustaría compartir una reflexión de este último autor:

*(...) en la crisis de los fundamentos y ante el desafío de la complejidad de lo real, todo conocimiento necesita hoy reflexionarse, reconocerse, situarse, problematizarse. La necesidad legítima de todo aquel que conoce, en adelante, dondequiera que esté y quienquiera que sea, debería ser: no hay conocimiento sin conocimiento del conocimiento (Morin, 1986: 34).*

Y he aquí la mejor justificación que haya podido encontrar para insistir en reflexionar sobre el conocimiento antes de emprender mi aventura de tesis. No es bien a bien que me interese encontrar un conocimiento más verdadero, después de lo que he presentado aquí. Pero sí me interesaría situar mi experiencia, en tanto que mujer y feminista, desde otro lugar. ¿Cuál? Ya se va perfilando...

### 3. *UNA APUESTA SUBVERSIVA:* *NOTAS SOBRE LA* *EPISTEMOLOGÍA FEMINISTA*

*En perseguirme, Mundo, ¿qué interesas?  
¿En qué te ofendo, cuando sólo intento  
poner bellezas en mi entendimiento  
y no mi entendimiento en las bellezas?  
Yo no estimo tesoros ni riquezas;  
y así, siempre me causa más contento  
poner riquezas en mi pensamiento  
que no mi pensamiento en las riquezas.  
Y no estimo hermosura que, vencida,  
es despojo civil de las edades,  
ni riqueza me agrada fementida,  
teniendo por mejor, en mis verdades,  
consumir vanidades de la vida  
que consumir la vida en vanidades*  
(Sor Juana Inés de la Cruz, 1688: 35-36).

## I. LA EPISTEMOLOGÍA FEMINISTA COMO PUNTO DE PARTIDA

**E**n mayo de 2006 asistí al seminario que impartiera Donna Haraway en el Museo de Arte Contemporáneo de Barcelona<sup>64</sup>. Y entre otras muchas cosas, quedé impactada por el hecho de que afirmara amar la ciencia, así como por la defensa del feminismo que hiciera: “el feminismo que me gusta es siempre interrogativo y apasionadamente enamorado de las mujeres. Es una invitación para vivir de esa forma más que una ideología”<sup>65</sup>. Esta cuestión me hacía sentir sumamente identificada, pues veía nítido el reflejo de dos de mis mayores pasiones: el feminismo y el conocimiento.

Coincidentemente, hace algún tiempo vengo encontrándome con textos que engloban lo que se ha dado en llamar *epistemología feminista*. Solía entender la *perspectiva de género* más que como una teoría, como una epistemología en la que se asume una manera de mirar el mundo y, por ende, una forma de producir conocimiento. Pero ahora con lo que me encuentro, en medio de las reflexiones y la discusión que he planteado en el primer capítulo, es que el género constituye, en efecto, una teoría, que ha sido impulsada por distintas feministas dentro de la academia y que propone un interesante análisis sobre las diferencias entre hombres y mujeres en un mundo donde las desigualdades todavía nos duelen.

No obstante -y ello es aún más interesante-, muchas feministas proponen más que una categoría para analizar las desigualdades, formas de *conocer desde su filiación feminista*, lo cual me resulta sumamente subversivo y prometedor. Es éste el lugar donde yo quisiera posicionarme y pienso que puede ser un punto de partida para acercarme al conocimiento, por lo pronto, en la realización de la presente tesis doctoral.

Es por ello que a lo largo de este capítulo abordaré algunos aspectos en torno a la *epistemología feminista*. Empezaré planteado algunas críticas a la ciencia que han efectuado las feministas, posteriormente abordaré los tipos de *epistemología feminista* que se pueden trazar dentro de cierta cartografía. Y,

---

<sup>64</sup> Dicho seminario fue organizado por el MACBA, con la colaboración del programa de Doctorat en Psicologia Social de la UAB y el Centre de Dona i Literatura de la UB.

<sup>65</sup> “[...] the feminism I love is always interrogative and passionately in love with women. It’s an invitation to live that way, rather than an ideology” (Seminario del MACBA, mayo, 2006).



finalmente, me centraré en la propuesta de Donna Haraway, pues es quizá la que me ofrece claves más interesantes para acceder a mi *sujeto de estudio*.

### 3.1. LAS CRÍTICAS FEMINISTAS A LA CIENCIA

*La objetividad es el término que se usa para referirse a la subjetividad masculina* (Adrienne Rich)

Según Rosi Braidotti (2001), el discurso científico constituye una narrativa cuya aceptabilidad política da luz a ciertas *verdades*, por lo que habría que estudiar los discursos científicos en su contexto histórico. Tardaremos -advierte- en rebatir siglos de *epistemología falocéntrica*, y apuesta por una posición política que no tenga como fundamento los *juegos dualistas y discursivos de poder*.

Por su parte, Evelyn Fox Keller afirma que tanto el género como la ciencia son categorías construidas socialmente. Por lo tanto, dice:

[...] mi tema no son las mujeres *per se*, ni siquiera las mujeres y la ciencia: es la construcción de los hombres, las mujeres y la ciencia, o, de forma más precisa, cómo la construcción de los hombres y las mujeres ha afectado a la construcción de la ciencia (Keller, 1985: 12).

Pero en el campo de las propuestas femeninas alternas no hay un discurso único. Intentaré exponer algunos de ellos. Para comenzar, en su artículo *Building standpoints*, Sarah Bracke y Maria Puig de la Ballacasa (2002) nos presentan el campo de tensiones entre el *modernismo* y el *postmodernismo*, y entre el *absolutismo* y el *relativismo* -es decir, las clásicas dicotomías de las que pretende escapar Braidotti- al interior de las propias formulaciones epistemológicas dentro del feminismo. Y afirman que, en vez de una contradicción polémica, ellas encuentran una continuidad entre las posturas, o entre las *mujeres* como un *sujeto feminista colectivo* gestado en los movimientos de los años setenta y el insistente cuestionamiento sobre la *diferencia* alrededor de las *mujeres*. Conuerdo plenamente. Asimismo,

sostienen que en lo que a *objetividad* respecta, el feminismo en general se ha debatido entre dos polos: el de un *compromiso renovado* con la objetividad misma y el del *rechazo total* a tal noción. Por ejemplo, para Harding -y lo encontraremos también en Haraway-, la *objetividad* es una noción muy potente para prescindir de ella que tiene que ver con lo real de lo que estudiamos (las vidas de las mujeres, ni más ni menos). Y su posición es la de una *objetividad fuerte* que requiere que tanto los sujetos como los objetos de conocimiento se coloquen en el mismo plano (en Bracke y Puig de la Bellacasa, 2002).

En cuanto a la *objetividad* -como expuse en el capítulo anterior- quizá sea Keller una de las feministas que, a mi juicio, presenta los argumentos más contundentes para hablar del androcentrismo inherente a ésta. Así, por ejemplo, afirma que:

Una ideología objetivista, que proclama prematuramente el anonimato, el desinterés y la impersonalidad, y que excluye radicalmente al sujeto, impone un velo sobre estas prácticas, velo que no es tanto de secreto cuanto de tautología. Su aparente auto-evidencia las hace invisibles y, por ello, inaccesibles a la crítica. El esfuerzo por la universalidad se cierra sobre sí mismo, y con ello se protege de la estrechez de miras. De este modo, la ideología de la objetividad científica traiciona sus propios propósitos, subvirtiendo tanto el significado cuanto el potencial de la investigación científica (Keller, 1985: 20).

Las mujeres científicas, en tanto que mujeres, sin embargo, pueden explotar o aprovechar su estatus de *sujetos marginales* como un sitio privilegiado a partir del cual conocer; aprovechar su *diferencia*. Y ello es lo que me parece el núcleo de un gran potencial y que acaso también sea lo que más me atraiga de la propuesta de Haraway.

Pero de momento, prosigamos con algunas ideas sobre la ciencia que aporta Sandra Harding. Ella considera -al igual que otros epistemólogos/as- que la ciencia es un fenómeno social inmerso en dicha estructura y que, como tal, no puede comportar la neutralidad que supuestamente pregona; toda vez que se trata más bien de un trabajo como otro cualquiera, propio de las eras industrial y acaso postindustrial. Por tanto, dice:

Si alguna vez lo fue, el científico ha dejado de ser el genio excéntrico y socialmente marginal que gastaba sus bienes privados y, a menudo, su propio tiempo en tareas puramente intelectuales que le interesasen. Sólo en casos muy raros, su investigación carece de utilidad social previsible. En cambio, él (o, desde hace menos tiempo, ella) forman parte de una numerosa mano de obra, entrenada desde la escuela elemental para ingresar en los laboratorios universitarios, industriales o gubernamentales en los que se pretende que más del 99% de la investigación pueda aplicarse de forma inmediata a proyectos sociales. Si estos enormes imperios industrializados, dedicados -intencionalmente o no- a la acumulación material y al control social, no pueden demostrar que estén al servicio de los mejores intereses de progreso social, en relación con una búsqueda de saber objetiva, desapasionada, imparcial y racional, es imposible justificarlos en nuestra cultura. En las culturas modernas, ni Dios ni la tradición gozan de la misma credibilidad que la racionalidad científica (Harding, 1993: 16).

Ahora bien, -continúa esta autora- las críticas a la ciencia no sólo han provenido de las feministas y la *teoría de género*, sino también de los movimientos ecologistas y de los homosexuales. Y como Quine, considera que la ciencia tiene dogmas; sólo que los que ella plantea son distintos, de ellos se desprenden preguntas: a) *Ciencia sagrada*, ¿es la ciencia una actividad fundamentalmente única?, ¿por qué es tabú decir que la ciencia natural es también una actividad social? b) *Método científico*, ¿es el método un procedimiento único o es un conjunto de frases?, ¿por qué la ciencia misma se reduce al método científico?, ¿es posible proponer un método feminista?<sup>66</sup> c) *Ciencia paradigmática*, ¿se agotaría la ciencia? Aquí presenta argumentos para

---

<sup>66</sup> En otro artículo, esta autora expone una buena diferenciación de tres conceptos: *método*, *metodología* y *epistemología*. El primero es una técnica o manera de proceder en la búsqueda de evidencias. La *metodología* es la teoría y el análisis de cómo, en el sentido del procedimiento, se hace la investigación; mientras que la *epistemología* es la teoría del conocimiento, responde a preguntas acerca de quién puede ser el conocedor. Al respecto, señala que las mujeres han quedado fuera de esta posibilidad, por lo que es ahí donde se sitúan una parte de las demandas feministas (Harding, 1987). Ver también las ideas de Keller (1985) quien -siguiendo a McKinnon- afirma que "lo personal es político" es más que un aforismo; es un método. Ya que la *experiencia de las mujeres* ha ocurrido en el plano de lo personal, de lo privado, así, para conocer la política de la situación de la mujer, hace falta conocer las vidas personales de las mujeres. Es decir que pareciera que mientras las vidas de las mujeres son personales, las de los hombres son apersonales. Entonces, si lo personal es político, lo científico es personal, ya que

refutar la física y algunas críticas feministas al respecto. d) *Matemáticas puras*, éstas no son independientes de los valores sociales, por ende, también están generizadas (la propia lógica es androcéntrica), entonces, ¿podría haber unas matemáticas feministas?

A lo largo de distintos capítulos, Harding (1993) hace un recorrido vasto y complejo sobre el papel de la mujer en la ciencia, por una parte. Y, por otra, sobre el hecho de que esta actividad presenta sesgos de género. Respecto a lo primero, por ejemplo, señala que durante el siglo XIX hubo una gran incorporación de las mujeres al campo de las ciencias debido a una pérdida de varones, en Estados Unidos, a causa de la guerra civil y, en Inglaterra, durante el periodo neocolonial. No obstante, hacia 1910, tal hecho hubo de frenarse, por lo que se relegó a la mujer hacia dos posibilidades dentro de la ciencia: ser profesoras y ayudantes o dedicarse a la química cosmética.

Como ejemplo de la *ciencia generizada*, por su parte, presenta un capítulo en el que aborda el androcentrismo en biología y en ciencias sociales. Así, cita a Millman y Kanter, quienes encuentran estas consecuencias del androcentrismo en la investigación social: a) se han pasado por alto importantes áreas de investigación social a causa del uso de ciertos modelos convencionales de definición de los campos; b) el estudio de la sociología se ha centrado en grandes personajes; c) la sociología asume con frecuencia la existencia de una sociedad única con relación a hombres y mujeres y a partir de ahí se hacen generalizaciones; d) en diversos campos de estudio, no se tiene en cuenta el sexo como un factor de conducta; y e) las miradas y las metodologías (frecuentemente las cuantitativas) son generizadas.

En cuanto a la investigación biológica, Harding (1993) reflexiona sobre las críticas de las *feministas empiristas* que versan en torno a la mala ciencia y a la ciencia al uso, y se cuestiona si existe un lenguaje axiológicamente neutro. Para responder a ello se apoya en distintas investigaciones como la de Leacock, de la cual se deduce que los supuestos relativos al predominio masculino universal son incorrectos, dado que muchas culturas eran igualitarias respecto a

---

habría que analizar la interdependencia entre los términos objetividad y subjetividad, o sentimientos y razón.

los géneros antes de recibir la influencia de Occidente. La autora feminista, asimismo, se pregunta algo muy interesante: si son éstas características de la mala ciencia o son propias de la *ciencia moderna* occidental simplemente. Aquí de lo primero que nos habla es de las críticas feministas a la biología, que siguen el recorrido de las críticas kuhnianas, las cuales afirman que las observaciones están cargadas de teoría, que las teorías están marcadas por los paradigmas y que éstos dependen de la cultura. Asimismo, las críticas feministas han seguido el camino de buscar explicaciones alternas a los hechos sociales y naturales a los que se confiere un carácter de objetivo y verdadero.

Se consideraría, entonces, la ciencia androcéntrica como mala ciencia, diferente de la ciencia al uso, pero ello puede ser una paradoja. Es decir, pareciera que las feministas tienen que optar entre corregir los sesgos de algunas miradas o rechazar toda la ciencia. Porque:

Los proyectos sociales de las culturas en las que se desarrolla la investigación científica, así como la ignorancia y las falsas creencias de los investigadores individuales son los responsables de la selección de los problemas científicos, de los tipos de hipótesis propuestas, de la determinación de lo que se consideran pruebas y del modo de utilizarlas para apoyar o refutar las hipótesis (Harding, 1993: 91).

Se puede incluso afirmar que hay un tipo de *ciencia misógina*, cuyos ejemplos más evidentes, los encuentra Harding en la *biomedicina* y la *sexualidad*, en donde, desde en punto de vista anatómico, los *cuerpos masculinos* se representaron como *agentes* y los *femeninos* como *objeto de deseo*. Ella, en cambio, insiste en que tanto la mujer como el hombre son construcciones sociales y se pregunta:

Si la masculinidad de la ciencia no expresa un conjunto de características, biológicamente dadas, de los machos, sino identidades, prácticas y deseos socialmente contruidos; si este machismo es indeseable tanto para los hombres como para las mujeres, ¿no son también peligrosas e indeseables las estructuras intelectuales, éticas y políticas de la ciencia? ( Harding, 1993: 118).

En general, lo que me parece más interesante del análisis de esta teórica es que logra abordar el fenómeno de la ciencia como un todo complejo que se encuentra inmerso en una estructura social en el que intervienen otras cuestiones como la *raza*, la *clase* y el *género*.

Por su parte, en una serie de artículos compilados en 1985, Evelyn Fox Keller también da argumentos varios para hablar de esta ciencia generizada. Así, la primera parte del libro, donde presenta la historia de la ciencia, plantea algunos elementos muy interesantes de los que quizá resalte más el del *maridaje casto entre naturaleza y ciencia* propio de Bacon, quien veía a la naturaleza como una mujer, una novia a la cual penetrar. Aunque, advierte Keller:

El propósito de la ciencia no es violar sino dominar a la naturaleza siguiendo los dictados de lo verdaderamente natural. Es decir, que es "natural" guiar, conformar, e incluso acosar, conquistar y someter a la naturaleza -sólo así se revelará la verdadera "naturaleza de las cosas". Aquí es donde encuentra su expresión el lado empírico de la filosofía de Bacon. El experimento expresa el espíritu de la acción, de un "hacer" dedicado a "descubrir" (Keller, 1985a: 45).

Es decir, no se trata sólo de un rapto, sino de una conquista, aunque parezca una distinción sutil. La ciencia tiene que ser agresiva pero sensible, pues acaso todavía se trata de una naturaleza divina.

Francis Bacon fue el primero en articular la ecuación entre conocimiento y poder, ya que la ciencia buscaba el control y la dominación de la naturaleza. La salvación de la humanidad, desde su visión, se podía conseguir a través de la ciencia. Luego entonces, la ciencia tenía una responsabilidad moral.

Una de las últimas etapas de la vida de Bacon -nos dice Keller (1985a)- consistió en su labor para crear su obra *Temporis Partus Masculus* (El nacimiento masculino del tiempo) entre 1602 y 1603. Tal parece que para conseguir una *mente pura* y limpia había que transformar la *mente femenina* en *masculina*. Incluso, promete Bacon: a través de la ciencia el hombre puede

parirse a sí mismo. Además, la imagería sexual agresiva que utiliza Bacon pone de manifiesto la negación de lo femenino como *sujeto*, lo cual se extiende a lo que se denomina subjetividad. Según Keller, sin embargo, hay un dejo de hermafroditismo o bisexualidad en la visión de Bacon, quien aun cuando trata de abandonar lo femenino, al mismo tiempo llama a algunas de "funciones" de la ciencia "dar a luz".

Evelyn Fox Keller aborda, además, la figura femenina a través siglos y nos habla -al igual que Harding- sobre la *misoginia* en la época de Jaime I de Inglaterra, la contrastante guerra civil, la imagen femenina del siglo XVIII (las virginales hijas de la clase media); hasta llegar al siglo XIX cuando la mujer se convirtió en el ángel de la casa. Sugiere que no tiene mucho sentido preguntarse cómo sería la ciencia si no hubiera surgido inmersa en un contexto con esta ideología de género. Lo que es interesante es analizar el lenguaje y la ideología de género de la ciencia, así como la propia ideología general de la misma ciencia, es decir, cómo se debaten entre sí distintas teorías dentro de la ciencia hasta que ésta se reduce a "una retórica monolítica que encubre, oscurece y a menudo distorsiona una amplia diversidad en la práctica" (Keller, 1985b: 73).

En cuanto a la relación entre *misoginia*, *brujería* y *metáforas sexuales* me gustaría detenerme en una cita que la autora recupera de Walter Charleton, refiriéndose a las mujeres en 1659:

Sois la verdadera *Hiena*, que nos fascináis con la belleza de vuestra piel; y cuando el destino nos ha puesto a vuestro alcance, saltáis sobre nosotros y nos devoráis. Sois las traidoras de la Sabiduría: el impedimento para la Industria... la traba para la virtud y agujones que nos conducen a todos los vicios, impiedades y ruinas. Sois el Paraíso de los Necios, la Plaga de los Sabios y el gran Error de la Naturaleza (en Keller, 1985b: 68)<sup>67</sup>.

Mas adelante, la autora dice:

---

<sup>67</sup> Presenté otra referencia a la relación entre *misoginia* y *ciencia* en el apartado 2.1.2 del capítulo anterior. Aquella era de Harding (1993), pero igualmente hablaba de la brujería. Una lectura que también encontramos en Keller.

Sostengo que para la comprensión de las relaciones entre el desarrollo científico y el desarrollo sociopolítico de aquella época es esencial el nexo entre las ideologías de la mujer, la naturaleza y la ciencia. Hay que entender que el cambio en la percepción de la mujer y la naturaleza que yo asocio a la industrialización de la ciencia moderna tuvo lugar en el marco de muchas otras transformaciones que se estaban produciendo en la cultura en general, y en especial en la ideología de género (Keller, 1985b: 69).

Ello nos hace pensar en la importancia de considerar que la ciencia es una construcción social y que, como tal, puede deconstruirse. Acaso sea necesario hacer una *arqueología de las epistemes* tal como proponía Foucault. Asimismo, me gustaría agregar que esta cuestión no es para nada ajena a la reflexión feminista. Es así que encontramos, a través de la lectura de diversas autoras, argumentos para afirmar que existe una relación entre ciencia y género y, más específicamente: entre *misoginia* y *ciencia*. A continuación presentaré el mapa de las diversas corrientes epistemológicas al interior del feminismo.

### 3.2. LA EPISTEMOLOGÍA FEMINISTA: TRAZANDO UNA CARTOGRAFÍA

Sobre este tema, Sandra Harding comienza con dos advertencias: la de que no todas las feministas están de acuerdo en que pueda hablarse de una *epistemología* propiamente *feminista*; y la de que, aun cuando las feministas hemos centrado nuestras hipótesis en la mujer:

[...] el objetivo de la búsqueda feminista del saber consiste en elaborar teorías que representen con precisión las actividades de las mujeres como actividades sociales, y las relaciones sociales entre los géneros como un componente real -importante, desde el punto de vista explicativo- de la historia humana. Nada tiene de "subjetivo" este proyecto, a menos que pensemos que sólo unas visiones deformadas por los deseos de género puedan imaginar a las mujeres como individuos sociales y las relaciones sociales entre los géneros como variables explicativas reales (Harding, 1993: 121).

Esta segunda advertencia me parece más importante porque, aunque no haya consenso pleno para hablar de *epistemología feminista*, mi posición sí es



la de llevar la crítica feminista más allá de una *teoría de género* que nos permita estudiar el papel de las mujeres en la estructura social. Es decir que el pensamiento feminista proporciona, desde mi óptica herramientas para construir otras maneras de conocer.

Asimismo, podemos atender a las razones para hablar del sentido epistémico feminista que nos presenta esta misma autora:

- a) La unidad de la mano, el cerebro y el corazón en el trabajo artesano. De acuerdo con Harding, esta unidad se ha considerado crucial para el surgimiento de la *ciencia moderna*. Muestra de esta razón la encontramos también en la concepción post-marxista de Hillary Rose, quien afirma que al conocer el mundo ocurre la unión de lo manual, lo mental y lo emocional, característica del trabajo de las mujeres, en general.
- b) La actividad sometida de las mujeres: sensual concreta, relacional. Aquí Harding habla de la actividad productiva o reproductiva de las mujeres, actividades para la supervivencia (preparar alimento, hacer vestidos, etc.) y la crianza. Pero el punto interesante es que la participación en el desarrollo no puede considerarse una actividad del mismo estilo que la producción industrial. De ahí que a muchas feministas les interesen las relaciones objetales.
- c) El "retorno de lo reprimido" en la teoría feminista. Aquí la autora sigue a Jane Flax:

La epistemología feminista consiste en poner de manifiesto cómo el patriarcado ha invadido tanto nuestro concepto de saber como el contenido concreto de los cuerpos de conocimiento, aunque digan que son emancipadores. Sin un conocimiento adecuado en el mundo y de nuestra historia en él (y esto incluye el saber cómo conocer), no podemos elaborar una práctica social más adecuada. En consecuencia, la epistemología feminista es un aspecto de la teoría feminista, y al mismo tiempo, una preparación para una teoría más adecuada de la naturaleza humana y la política y un elemento central de la misma (Flax, 1983, en Harding, 1993: 132).

Es importante partir de la *experiencia de las mujeres*, pero también estar conscientes que como su experiencia es la del otro polo de la dualidad, ésta siempre se ha intentado abolir o trascender, entonces hay que saber que si se sigue este camino, se elige por una opción revolucionaria.

d) La consecuencia bifurcada de las investigadoras alienadas. En este caso Harding se apoya en Smith, quien también habla de tres componentes del trabajo femenino. Por una parte, libera al hombre del *cuidado de sus cuerpos* o de los lugares en los que viven unos y otras. Al estar libres, pueden considerar como real sólo lo que ellos desarrollan en el plano abstractivo. Y, por último, estos esquemas alienan a las mujeres de su propia experiencia al conocer. Esto es lo que ha imperado en la *epistemología androcéntrica*.

De esta manera, concuerdo con Carme Adán cuando sintetiza este asunto de la siguiente manera:

Bajo el epígrafe de epistemología se aglutinan las investigaciones que entran en diálogo con la tradición filosófica sobre la ciencia abordando los problemas clásicos como el de la racionalidad, evidencia, objetividad, sujeto cognoscente, realismo o verdad y, al mismo tiempo, utilizan la categoría de género para articular una nueva forma de encarar los temas (Adán, 2006: 39).

Ahora bien, para exponer una clasificación de vertientes feministas en la epistemología me apoyaré igualmente en el trabajo de Harding (1993), quien distingue tres tipos: *feminismo empirista*, *punto de vista feminista* y *críticas a la ciencia desde el feminismo postmoderno*<sup>68</sup>.

---

<sup>68</sup> Carme Adán (2006), al igual que otras estudiosas del tema, respeta a grandes rasgos la taxonomía de Harding. Sin embargo, es interesante que en la introducción sugiere otras lecturas posibles de su propio texto. Por ejemplo: empezar con la lectura del *punto de vista* o del *feminismo postmoderno* -que ella llama *polimorfo*-. Y entonces, lo que estaría en el centro del debate será una cuestión distinta. Se puede intentar. De cualquier forma siempre habrá diálogos y conexiones parciales.

### 3.2.1. FEMINISMO EMPIRISTA

De acuerdo con Sandra Harding (1993), esta vertiente busca reconstruir los objetivos originales de la *ciencia moderna*, es decir, se trata de una ciencia "revisada". Por su parte, Hammers y Brown (2004) -aunque con una clasificación diferente- también consideran que las *empiristas* plantean que la ciencia y el feminismo no son mutuamente excluyentes y que, en cambio, si nos cernimos estrictamente a las normas metodológicas podemos trascender el sexismo que ha sesgado la investigación tradicional.

No obstante, Carme Adán aun cuando respeta la clasificación de Sandra Harding, considera que se ha hecho poca justicia al feminismo empirista. Comenta que Harding sólo encontraba útiles las investigaciones y creaciones de argumentos de este grupo de feministas -normalmente biólogas o médicas- para señalar los sesgos generizados del método científico, es decir, corroboraban que los valores de género tenían una relación con el método cuya aplicación llevaba a la "ciencia mala" o "ciencia al uso", pero no avanzaban más en la explicación general de la relación de dichos valores y la ciencia misma. Este rubro sería entonces lo que se ha denominado *empirismo feminista espontáneo*. Sin embargo, la propia Harding -dice Carme Adán- reconoce que hay otra vertiente con trabajos más elaborados para el canon de la filosofía y la sociología del conocimiento que se denomina *empirismo feminista filosófico*, entre cuyas exponentes destacan Helen Longino y Lynn H. Nelson, que se apoyan en filósofos de la ciencia como Quine y Kuhn. Para Carme Adán, esta apuesta feminista no es contradictoria por querer defender al mismo tiempo el *empirismo* y el *feminismo*, como muchas autoras le han criticado. Encuentra que sus postulados son válidos de cara a una *epistemología feminista*. Yo, por lo pronto, pienso que son dignos de una reflexión conjunta. Entre otras cosas, por ciertas afirmaciones que nos invitan a ello:

El hecho de problematizar la dicotomía entre hechos y valores implica el reconocimiento de los elementos subjetivos del conocimiento, o lo que es lo mismo, estas pensadoras se ven abocadas a una redefinición del par objetividad/subjetividad. Para las autoras empiristas la objetividad necesita ser liberada de la carga que supone la idea de neutralidad y que, al mismo tiempo,

impide ofrecer una imagen acertada de cómo se construyen las teorías (Adán, 2006: 52).

Carme Adán opina que este replanteamiento de la neutralidad también conlleva el repensar al *sujeto que conoce*. Quizá sea esto lo que más me atrae y un punto de mayor conexión con los otros tipos de *epistemología feminista*. Es decir, se trata de una preocupación común. Aunque quizá la aportación más interesante de este tipo de *epistemología feminista* sea la apuesta por las comunidades como espacios productores de conocimiento.

Así, Longino (1996) afirma que el conocimiento se produce en una *comunidad dialógica* que busca el consenso entre teorías, lo que asegura el pensamiento crítico. Para ella es importante considerar la ciencia como una práctica social, pero el énfasis lo pone en la *práctica*, por eso no estará de acuerdo con las *feministas del punto de vista* en su posición "esencialista" acerca de la *experiencia de las mujeres*, quienes, en cambio, ponen el acento en este *hacer interactuando* del conocimiento científico. En sus propias palabras:

He sugerido que el conocimiento científico no se construye por individuos que aplican un método para conocer el material, sino por individuos que interactúan entre sí, lo que modifica sus observaciones, teorías e hipótesis, así como los patrones de razonamiento<sup>69</sup> (Longino, 1996: 271-272).

Para Nelson, por su parte, las comunidades son verdaderos entes epistemológicos, las experiencias y el conocimiento de un individuo, por tanto, sólo son derivadas (en Adán, 2006). Supongo que es por ello que Carme Adán considera que ha de hacerse justicia a esta vertiente feminista, pues sí, es una apuesta interesante que -desde mi punto de vista- encontraremos con otro nombre en Haraway (2003). Me refiero a la idea de *conexiones parciales*. Pero vayamos poco a poco.

Asimismo, tanto Longino como Nelson insisten en el realismo al estilo de Kuhn o, dicho de otro modo:

---

<sup>69</sup> "I have suggested that scientific knowledge is constructed not by individuals applying a method to the material to be known but by individuals in interaction with one another in ways

Para estas autoras las estimulaciones sensoriales existen sólo dentro de unos determinados esquemas conceptuales. Este relativismo conceptual no impide manejar una noción de realidad fuera del ámbito discursivo, aunque sea a costa de reconocer un pluralismo ontológico (Adán, 2006: 102).

Hallaremos este debate en otras vertientes del feminismo, incluso al interior de las críticas al *socioconstruccionismo*, pues la idea de que todo sea discursivo preocupa mucho a las feministas, ya que se podría ver borrosa la dominación. Así que la defensa de este realismo está presente en otras autoras. Yo de momento prefiero guardar silencio, hacer una pausa para reflexiones posteriores y continuar presentado las vertientes de la *epistemología feminista*.

### 3.2.2. PUNTO DE VISTA FEMINISTA

Sandra Harding (1993) encuentra que esta visión se enfoca, principalmente, en la actividad generizada y la experiencia social. Hammers y Brown (2004), por su parte, llaman a esta corriente *feminista proactiva*, la cual considera que el método científico feminista debería ser uno distinto, que rescate las formas de conocimiento despreciadas e infravaloradas. La postura *proactiva* reconoce que la *subjetividad* es necesaria dentro de la investigación, que tanto la investigadora como la investigada han de estar al tanto de las relaciones de poder que pueden entablarse.

Carme Adán (2006) sugiere que este feminismo se recorrió desde los márgenes hacia el centro. En especial porque el feminismo, como movimiento político, intenta que las mujeres dejen de ocupar los márgenes, para situarse en el centro político y esto incluye el conocimiento. Ubica como precursoras de esta tendencia a Nancy Harstock y Evelyn Fox Keller, ambas cercanas a la teoría de las relaciones objetales. Les sigue Sandra Harding que acaso sea la más emblemática de las *feministas del punto de vista*, en opinión de Carme Adán.

---

that modify their observations, theories and hypotheses, and patterns of reasoning" (Longino, 1996: 271-272).

Las *epistemólogas del punto de vista* están interesadas en la *experiencia de las mujeres*. Es así como una de las fuentes que inspiran este tipo de trabajo sea la propia Simone de Beauvoir y su *Segundo sexo*. No obstante, es probable que esta misma idea sea la que menos consensos obtenga pues ¿qué se entiende por *experiencia de las mujeres*? A estas feministas se les critica por considerar dicha experiencia como un *a priori*, un punto donde descansa el conocimiento que no deja lugar a la práctica. Es posible, asimismo, que debido a tantos esfuerzos dedicados a esta empresa, gran parte de las aportaciones de estas feministas sirva a la *teoría de género* grosso modo más que a la *epistemología* en sí, subraya Carme Adán -a quien por lo visto le atrae más el *empirismo feminista*:

Desde sus orígenes difusos, la teoría del punto de vista feminista establece como línea programática definir qué significa la experiencia de ser mujer desde la visión que los cuerpos sexuados como femeninos tienen de la realidad y del conocimiento. Esta corriente no se ha centrado exclusivamente en el problema del conocimiento y sus implicaciones sino que ha significado para el feminismo toda una revolución metodológica, así como una determinada forma de orientar las investigaciones del género exportable a muy variadas disciplinas (Adán, 2006: 105).

De cualquier forma, me parece que ella misma reconoce que el *feminismo del punto de vista* plantea una reflexión y una transformación del conocimiento a partir de su *metodología*<sup>70</sup> más cercana a lo político, o al menos más consciente de ello y con otras posibilidades más subversivas. Así, cabe mencionar que otra de las fuentes de las que bebieron las *epistemólogas del punto de vista* fue el marxismo. Encontramos estas huellas, por ejemplo, en Nancy Hartsock (1987), quien argumenta que el materialismo histórico en sí mismo es una forma de punto de vista y que se puede seguir la categoría de trabajo de Marx y ampliarla desde la visión feminista. Le interesa su potencial emancipador, pero también el hecho de que la visión marxista provee de coordenadas epistemológicas y ontológicas, lo que puede crear puentes útiles con el feminismo.

---

<sup>70</sup> Recomiendo ver los artículos compilados por Sandra Harding (1987).

Por su parte, Sandra Harding (1993), luego de presentar algunas discusiones sobre epistemología en general, afirma que así como hubo una nueva división del trabajo de la etapa feudal a la artesanal, también hubo una división entre el trabajo mental (masculino) y emocional (femenino). Harding mantiene una posición cercana al *punto de vista feminista* y apuesta por la idea de una *ciencia sucesora*, la cual cuestiona las actitudes autoritarias al tiempo que resalta la experiencia personal como fuente de conocimiento. Las feministas de la *ciencia sucesora* -dice Harding- también apuestan por el progreso en el sentido en que se reconozca que las diferencias de clase, raza y sexo no son biológicas sino creaciones sociales; apelan a una reforma educativa en el sentido de equidad entre los géneros; buscan en la ciencia beneficios concretos para las mujeres y buscan "unificar el conocimiento del corazón y por el corazón con el que se consigue mediante el cerebro y la mano" (Harding, 1993: 208).

En general, encontraremos las huellas del *punto de vista feminista* en otros trabajos, pues su idea principal -volviendo a la lectura de Adán (2006)- puede englobarse en dos postulados: 1) todo conocimiento, en tanto que *práctica* social, está situado, y 2) una localización, en especial la de las mujeres, es más fiable porque goza de una posición privilegiada para revelar la *verdad*. Y este segundo postulado acaso sea el más difícil de defender. Al menos para mí, que no estoy a favor de la búsqueda de la *Verdad*, es el que me genera más dudas. Pero por ahora, sólo me quedo con una clave muy importante: este feminismo considera que la *política* y la *epistemología* están totalmente vinculadas.

### 3.2.3. FEMINISMO POSTMODERNO

El *postmodernismo feminista* se opone -siguiendo a Harding (1993)- a los objetivos del feminismo empirista. Por su parte, Carme Adán (2006) prefiere llamar a esta vertiente *feminismos polimorfos* por el hecho de que considera que llamarla postmoderna no es del todo adecuado, ya que lo que existe es más bien una multiplicidad de investigaciones, propuestas y conceptualizaciones de carácter crítico. Es decir, el sentido postmoderno puede

deberse a ello: a la crítica. Sin embargo, el feminismo es hijo de la Modernidad y un punto intermedio entre ésta y la Posmodernidad. Pienso que la advertencia es al menos pertinente. Aunque por otro lado, mantengo la clasificación de Harding para que la lectora o el lector puedan más o menos ubicarse en esta cartografía.

Una de las pensadoras clave en esta vertiente es, sin lugar a dudas, Donna Haraway, a quien dedico unos párrafos más detallados a continuación. Y otra de estas pensadoras es Susan Heckman, quien pugnaba por la desaparición radical de una cosa tal como una *epistemología feminista* para afirmar que no existen modos ni masculinos ni femeninos en el conocimiento. Asimismo, aseguraba que no existía una *vertiente postmoderna*, sino que el punto de feminista había evolucionando a lo largo de los años noventa y se fue configurando de otra manera (en Adán, 2006), lo cual concuerda con lo propuesto por Hammer y Brown (2004) de que no están claras las barreras entre vertientes. Y quizá por ello mismo no hablan de una tercera clasificación *postmoderna*, más bien consideran que la *corriente proactiva* es postmoderna y que la tercera opción sería *integracionista*, a través de la cual se intenta integrar lo mejor de las aproximaciones nuevas y las tradicionales. Acaso Harding pertenezca a esta postura. Recuérdese su idea de *ciencia sucesora*. Ella, asimismo, considera que hemos de estar muy atentas al hecho de que:

“Algo” está transformando las relaciones sociales entre razas, clases y culturas, así como entre los géneros -en este caso, probablemente, muy pocos “algos”- a un ritmo mucho más rápido que nuestra teorización. Por tanto, la situación actual del análisis feminista no es la que Kuhn identifica como una etapa preparadigmática de investigación. Las relaciones sociales que constituyen nuestro objeto de estudio, que nos crean y recrean como agentes del saber y en las que se han formado y comprobado nuestras categorías analíticas están sometidas a constantes y profundas transformaciones (Harding, 1993: 211).

Por ello le parecen importantes los dos frentes de lucha en los que se podría decir que se halla la polarización, y considera que hemos de estar atentas tanto al *feminismo del punto de vista*, como al *empirismo feminista*.



Por otra parte y según Carme Adán (2006), si hay algo sugerente que han propuesto las *feministas postmodernas* es la deconstrucción del *sujeto* (tema al que dedico el capítulo cuarto). De momento, me parece interesante traer a colación una propuesta de Hammers y Brown (2004) que va en esta misma línea y que busca coaligar aspectos de una política *feminista y queer*. Es necesario reconocer los prejuicios provenientes del conocimiento previo, y ello funda otro tipo de combinación en términos de *teoría-investigación-experiencia*, reconociendo que no sólo intervienen los conocimientos y el análisis de información, sino también la parte emocional que se entretendrá. Como metodología, la *teoría queer* -sugieren estos autores- busca reconocer, de antemano, que la sexualidad no puede obviarse y que es inherente a la sociedad<sup>71</sup>. Asimismo, hemos de encontrar nuevas maneras de formular todas estas cuestiones relacionadas con la sexualidad. Se trata de una postura activa energética y autocrítica que se mueve con su *sujeto* -el cual comprende movimiento constante de fronteras, cambios (sociales y locales) y transiciones-. Ésta podría ser otra pista para empezar a componer una epistemología propia, ya veremos...

Por ahora y antes de continuar, quiero advertir al lector o lectora de una cuestión para tener en cuenta. Hasta aquí y tras lo que acabo de exponer en los apartados anteriores, puede notarse mi simpatía con las *posturas relativistas* y espero haber dejado en claro que es su lucha contra una idea absolutista de la *Verdad* la que me seduce. No obstante, -y he aquí la razón de esta advertencia- no todas las epistemólogas feministas abrazan estas ideas. Así, Fina Birules (1997), por una parte, asegura que ante la construcción del mundo desde los supuestos de la Modernidad, la ciencia se representa como un fiel exponente de este mundo positivista; mientras el *relativismo* aparece como una respuesta ante este mundo, enunciando que: es necesario abandonar la búsqueda de lo absoluto, ya que lo humano está relacionado a la historia, a lo cultural y a lo social. Por su parte, Harding no está segura si el feminismo exige la exaltación de la *subjetividad relativista*, y piensa que "el salto al relativismo

---

<sup>71</sup> En su apartado dedicado a la *experiencia de las mujeres*, Carme Adán (2006) cita el trabajo de Teresa de Lauretis quien también subraya la sexualidad como un elemento semiótico crucial para las mujeres.

malentendiendo también los proyectos feministas” (Harding, 1993: 121). Incluso, sobre el *relativismo*, ha afirmado que: “es fundamentalmente una respuesta sexista que intenta preservar la legitimidad de los reclamos androcéntricos frente a evidencias contrarias”<sup>72</sup> (Harding, 1987: 10). Es decir que lo que le preocupa a la autora es que puedan invisibilizarse las demandas feministas al relativizar las experiencias de los hombres y de las mujeres (hallaremos afirmaciones de este tipo más adelante en Haraway y su defensa a la *objetividad radical*). Ahora bien, entiendo la preocupación de Harding en el contexto de este debate (mediados de los ochenta y principios de los noventa), aunque no la comparto plenamente, pues me gusta pensar -como Tomás Ibáñez (2005)- que el *relativismo* conlleva un gran potencial para oponerse a la dominación.

Por su parte, Keller (1985c, 1985d) ofrece otro tipo de argumentaciones más centradas en la perspectiva de la *objetividad* como *androcéntrica*, asociada a la autonomía de *sujeto masculino moderno* que se crea a sí mismo y es capaz de objetivizar y dominar a la naturaleza. Aunque, en general, las *feministas del punto de vista* -dice Carmen Adán (2006)- rechazan el *relativismo* y el *socioconstruccionismo* porque consideran que corre se el peligro de invisibilizar la situación de las mujeres. Ellas abogan por un *realismo* y en general buscan redefinir el término *objetividad* (incluida Keller).

Por mi parte, y aunque entiendo la defensa política que subyace a estas posiciones, debo reconocer que el término *objetividad* no me convence y el *relativismo* no me parece tan peligroso, todo depende de la visión que de él se siga. Yo lo considero -como Ibáñez (2005)- una *salvaje exigencia de libertad*. Aunque, mi posición no es única ni acabada. ¿Cambiará a lo largo de este viaje? No lo sé. Yo sólo sigo dando pinceladas para perfilar mi *campo-tema* y el sitio desde el que emprendo mi aventura. Así que por ahora centrémonos en otros asuntos.

---

<sup>72</sup> “It is fundamentally a sexist response that attempts to preserve the legitimacy of androcentric claims in the face of contrary evidence” (Harding, 1987:10).

### 3.3. LA PROPUESTA DE DONNA HARAWAY

“La ‘epistemología’ trata de conocer la diferencia” (Donna Haraway)

Podemos ubicar a Donna Haraway en las líneas clasificatorias antes mencionadas. Sin embargo, me he centrado en su trabajo porque me parece que en algunos momentos se la puede encontrar en la *vertiente epistemológica postmoderna*, pero hay otras de sus afirmaciones que nos pueden hacer dudar y situarla en el *punto de vista feminista*. Incluso, hay algunas otras líneas suyas, como su *defensa de la objetividad*, que puedan tener tintes del *empirismo feminista*. En todo caso, esto sería importante para percatarnos del hecho de que en una sola autora (ya no digamos en una corriente de pensamiento) pueden hallarse ciertas contradicciones. Mi apuesta no es tanto por evidenciarlas, criticarlas o juzgarlas, sino por aprender a convivir con ellas, toda vez que -al igual que Bracke y Puig de la Bellacasa (2002)- yo no veo grandes diferencias entre distintas posturas feministas, sino continuidades. Pero vayamos por partes. Me parece que hay tres momentos importantes en la propuesta epistemológica de Haraway que pueden ubicarse en estas líneas: *conocimientos situados*, *testigo modesto mutado* y *especies compañeras*.

No obstante, aunque no es propiamente una propuesta epistemológica, no quisiera dejar de lado la idea de *cyborg*, porque me parece que es su noción ontológica<sup>73</sup>. Y, tras lo expuesto hasta este momento, puede vislumbrarse una serie de interrogantes muy importantes que tiene que ver con el conocimiento: ¿dónde queda el *sujeto?*, ¿cuál *sujeto?*, ¿quién *es?*, ¿quién *conoce?*<sup>74</sup> La propuesta de Haraway nos ofrece interesantes reflexiones. Ésta es mi lectura, comenzaré con el *cyborg* y seguiré con el recorrido epistemológico.

---

<sup>73</sup> Hay otra razón que hay que considerar: la autora sólo ha lanzado dos manifiestos, el primero en el año 1984: *Manifiesto para cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX*, publicado, posteriormente, en 1991 en: *Simians, cyborgs and women. The reinvention of nature* (en castellano: *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*); y el otro, publicado en 2003 (que, a día de hoy, no tiene traducción al castellano): *The companion species manifesto. Dogs, people and significant otherness*.

<sup>74</sup> Para más reflexiones sobre el *sujeto*, cf. capítulo 4.

## 3.3.1. CYBOORG

Me parece que una de los aspectos más difíciles de abordar y que tiene que ver con el conocimiento es el de su vertiente ontológica, toda vez que es desde el *yo trascendental kantiano* que se sigue construyendo el *conocimiento falogocéntrico*. Y he ahí el meollo de la crítica feminista contemporánea -la cual se suma a la idea de la *muerte del sujeto* (masculino moderno)-. Pero encontrar una salida a esa posición ontológica al conocer no es tan sencillo. Haraway enfatiza la mirada sobre el *ser*, pero juega con algunas *ficciones*, lo cual me parece muy prometedor. Me refiero a su concepto de *cyborg* o esta suerte de anti-héroe, de no-humano deseable, de una nueva forma de yo al investigar, e incluso a imitar<sup>75</sup>. Toda vez que: "la autorización trascendente de interpretación se ha perdido y, con ella, la base ontológica de la epistemología 'occidental'" (Haraway, 1991b: 260).

La visión de la autora, entonces, es la de los *objetos como actores encarnados*, es decir, se trata de *un cuerpo*, de un *agente* que construye su propia realidad. "El *cyborg* es materia de ficción y experiencia viva que cambia lo que importa como experiencia de las mujeres a finales de este siglo" (Haraway, 1991b: 253)<sup>76</sup>. Lo interesante es que el *cyborg* es un intento de unir una *realidad social y corporal*.

Asimismo, aun cuando el *cyborg* es un producto de nuestra era, un híbrido entre lo humano, lo animal, lo maquínico, tiene potencialidades políticas que extrae de su *ser fronterizo* y, de forma muy especial, en el momento en que es capaz de conectarse con *otros*, pues los *cyborgs* "parecen tener un sentido natural de asociación en frentes para la acción política, aunque sin partidos de vanguardia" (Haraway, 1991b: 256).

Por otra parte, al hablar de *identidades fragmentadas*, Haraway pone el énfasis en una cuestión que abordé en la primera sospecha del capítulo uno: el estudio conjunto de *raza, género, sexualidad, clase*; es decir, esta fragmentación de la identidad (*interseccionalidad*) que reconocían distintas feministas y que ayuda a trascender la dicotomía *sexo/género*. Haraway

<sup>75</sup> ¿Acaso ello se asemeje a mi intento por recuperar la *poiesis*? Ya lo veremos.

<sup>76</sup> Bien podría también ser la *contaramemoria* de la que habla Braidotti (1994).

también reconoce esta fragmentación y afirma que: "las feministas del *cyborg* tienen que decir que 'nosotras' no queremos más matriz natural de unidad y que ninguna construcción es total" (Haraway, 1991b: 269). Y no sólo eso: también pone el énfasis en el hecho de que al saberlo, nuestras posiciones, en lo relativo al poder ya no pueden ser inocentes. La esperanza, entonces, para crear nuevas relaciones de raza, género y clase es edificar colectivamente teorías eficaces de la experiencia. Asimismo, insiste en que no debemos temer a las fusiones para lograrlo. Hemos de rescribir la historia, conscientes del poder y sacar fuerzas del hecho de haber sido marcadas como *otredad*. Porque, después de todo:

[...] nosotras no escogimos ser *cyborgs*, pero escogemos las bases de una política liberal y una epistemología que imagina las reproducciones de los individuos ante las más amplias multiplicaciones de los 'textos' (Haraway, 1991b: 302).

Y porque el lenguaje, entendido como comunicación perfecta, ha sido fundamental para el *falogocentrismo*, que ha buscado el código único, capaz de traducir todos los significados. He aquí el *dogma epistemológico-androcéntrico*. En cambio, la tecnología *cyborg* que sugiere la autora es una escritura llena de ruido, partidaria de la polución y de las fusiones ilegítimas de animal con máquina.

### 3.3.2. CONOCIMIENTOS SITUADOS

Donna Haraway encuentra que hay dos posturas predominantes, en tensión al interior de la teoría feminista. Por una parte, hay una *visión socioconstruccionista crítica*, la cual teoriza sobre el conocimiento como un medio de poder y no como actitud de búsqueda de la *Verdad*; esta versión ve a la ciencia como un discurso, como retórica, etcétera. Por otra parte, se encuentra una visión de origen propiamente *feminista* (tanto del *punto de vista* como del *empirismo feminista*) que recupera el término de *objetividad*. Se trata quizá -dice- de la idea de *ciencia sucesora* de la que habla Harding. En cuanto a su posición, afirma:

[...] creo que mi problema y "nuestro" problema es cómo lograr *simultáneamente* una visión de la contingencia histórica radical para todas las afirmaciones del conocimiento y los sujetos conocedores, una práctica crítica capaz de reconocer nuestras propias "tecnologías somáticas" para lograr significados y un compromiso con sentido que consiga versiones fidedignas de un mundo "real", que pueda ser parcialmente compartido y que sea favorable a los proyectos globales de libertad finita, de abundancia material adecuada, de modesto significado en el sufrimiento y de felicidad limitada (Haraway, 1991a: 321).

Aquí es donde se inserta su idea de *conocimientos situados*: en la de un tipo de *objetividad* -el de las feministas- que no requiere la promesa de una *trascendencia* (recuérdese la idea kantiana del yo). Una *objetividad* que apuesta por un *circuito universal de conexiones*. En otras palabras, el intento de esta autora es el de hacer la *síntesis* (en el sentido dialéctico) entre vertientes *semióticas* y *materiales*, entre el *lenguaje* y el *cuerpo*, entre la cultura y la naturaleza. Por ello, no suscribe el *relativismo*, incluso lo rechaza, porque lo considera cínico y como otra cara del patriarcado. Yo, sin embargo, aun cuando abrazo plenamente su propuesta de *parcialidad*, no descartaría el *relativismo*, pues hay cosas -ella misma lo dice- de la *tradición occidental* de las que no deberíamos prescindir, y el intento de rebasar la idea absolutista de la *Verdad* me parece una de ellas.

Pero, dejando de lado esta discusión, vuelvo al núcleo de su propuesta: *recuperar la vista*, en tanto que *experiencia*, para encontrar una *objetividad encarnada*; recobrar la vista para señalar la *posición desde la cual miramos*. Sólo desde la mirada situada, se consigue la responsabilidad al conocer. Y aquí hace un énfasis en mirar desde abajo, desde la *posición oprimida* pues otorga cierto *privilegio para alcanzar la objetividad*, aunque reconoce que no es fácil. En síntesis se diría que Donna Haraway propone, como *alternativa a la ciencia androcéntrica* o a la *salida relativista cínica*: "los *conocimientos parciales, localizables y críticos, que admiten la posibilidad de conexiones llamadas solidaridad en lo político y conversaciones compartidas en la epistemología*" (Haraway, 1991a: 329). A partir de la parcialidad, y no de la universalidad, es

que se logra el *conocimiento racional*, dice la autora. Y por último, algo interesante sobre el tema epistemológico en este artículo es lo siguiente:

El feminismo ama otra ciencia: las ciencias y las políticas de la interpretación, de la traducción, del tartamudeo y de lo parcialmente comprendido. El feminismo trata de las ciencias del sujeto múltiple con (como mínimo) doble visión. El feminismo trata de una visión crítica consecuente con un posicionamiento en el espacio social generizado no homogéneo (1991a: 336).

Ésa es también mi intención epistemológica.

### 3.3.3. TESTIGO MODESTO MUTADO

En el libro *Testigo\_Modest@Segundo\_Milenio. HombreHembra@\_Conoce\_Oncoración@*, Donna Haraway nos conduce por un mundo asombroso, el de la tecnociencia. La forma en que lo hace es también sorprendente pues nos da un localizador, a la manera en que se navega por *internet*, que es el de Segundo Milenio, es decir, el *cronótopo* (siguiendo a Bajtin) que la autora emplea para referirse a esta etapa de la historia como Nuevo Orden Mundial S.A. y en el que -como en otros cronótopos- el tiempo y el espacio se organizan en diversas relaciones que no alcanzan la totalidad salvo como maniobra ideológica. Es, pues, una máquina de espacio-tiempo que produce:

[...] mecánica y abundantemente expectativas de catástrofe nuclear, colapso económico global, pandemias planetarias, destrucción del ecosistema, el fin de las familias de nutrientes, la propiedad privada de los terrenos comunes del genoma humano, y muchos otros tipos de fuentes silenciosas (Haraway, 1997: 62).

No obstante, la autora nos invita a pensar que, como otros cronótopos, el *Segundo Milenio* es tan sólo un sistema de creencias que nos hace pensar que es inevitable escapar de él. Ella insiste en que:

Deberíamos aprender a vivir sin los rígidos discursos de la historia de salvación. Existimos en un mar de relatos poderosos. Ellos son la condición de la racionalidad finita y de las historias de vida personales y colectivas. No hay camino fuera de los relatos [...]

pero hay muchas estructuras de narración posibles [...] cambiar los relatos, en un sentido tanto semiótico como material, es una intervención modesta que merece la pena (Haraway, 1997: 63).

Ahora bien, en cuanto a las posibilidades ontológicas (emparentadas con el *cyborg*) ubica a *HombreHembra*, o esta suerte de él/ella proveniente de la ciencia ficción. *HombreHembra* es una mezcla donde las fronteras genéricas se diluyen. Es un ser marginal que, como todos los que viven al margen, está desterrado de la cultura y confinado a la biología (como lo está una mujer individual). Él/ella, no obstante, es una contradicción del tipo, un homínido oximorónico, al que además la autora le agrega el signo ©, marca registrada, para darle más énfasis al trabajo que al autor. He aquí la *subversión ontológica* importante. Él/ella es una figura que condensa -dice Haraway- diversas interpretaciones feministas de *sujeto* y *objeto*.

Por su parte, el Oncorotón®<sup>77</sup> es la hermana de *HombreHembra*. Un ser manipulado genéticamente para la "salvación" humana, un experimento, un chivo expiatorio que carga con nuestro sufrimiento. Ahora bien, ¿cuál es el interés de la autora por reflexionar sobre estos parientes del *cyborg*? Acaso el hecho de que:

Tanto Oncorotón como *HombreHembra* son innaturales, obligan a una reevaluación de lo que puede considerarse como naturaleza y artefacto, de qué historias serán las habitadas por quién y para quién [...] Nos hemos gestado juntas dentro de las máquinas masculinas y naturales de la modernidad y la ilustración, sólo para ser decantadas inacabadas dentro de otro tipo de relato (Haraway, 1997: 143).

Ello nos ayuda a pensar en una desafiante salida ontológica. Ahora bien, es, además, en este contexto, el del Segundo Milenio, donde Haraway presenta el problema epistemológico que quiero resaltar. Me refiero al *testigo modesto*. Para ello, hace referencia a una interesante historia de los comienzos

---

<sup>77</sup> Oncomouse® es un transgénico, portador de un oncogen, patentado por *DuPont* para buscar la cura del cáncer de mama. Es el primer animal patentado del mundo.



de la *ciencia moderna* en el siglo XVII en Inglaterra, la del químico Robert Boyle y su bomba del vacío. Para probar su efectividad, este científico tuvo que convocar a una *comunidad de testigos* que presenciaran el funcionamiento de su invento<sup>78</sup>. Es así como se institucionalizó una forma de vida, la del científico que permanecía como un *transparente portavoz* de los objetos, “como hombres cuya única característica visible, era la clara modestia, habitaban la cultura de la no cultura. El resto quedaba en el terreno de la cultura y la sociedad” (Haraway, 1997: 43).

Asimismo, el testimonio debía ser público y colectivo. El problema es que “público”, debía ser rigurosamente definido. Así, no podía entrar cualquier persona ni atestiguar de una manera creíble. Y, adivinemos quiénes eran capaces de atestiguar. Claro, los hombres, que poseían cierto estatus social<sup>79</sup>. A partir de este momento, se instauró una manera, que Haraway llama *desnuda*, de escribir; se trata de una escritura que buscaba despojarse de la retórica florida para dar los hechos a la luz. Además, fue también, a partir de entonces, que las mujeres quedaron invisibles física y epistemológicamente del estilo de vida experimental que aún deja secuelas. Y no sólo las ha afectado a ellas:

Las personas trabajadoras, sexuadas y de color, han de hacer aún un trabajo para llegar a ser transparentes como para poder ser consideradas testigos modestos objetivos del mundo más que sus propios “prejuicios” e “intereses particulares”. Ser el objeto de la visión, en lugar de la fuente auto-invisible y modesta de visión, significa ser despojada de agencia (Haraway, 1997: 50-51).

De cualquier manera, así como insistía en que no debíamos prescindir de la *objetividad*, ahora nos dice que atestiguar sigue siendo un relato poderoso para la *tecnociencia*<sup>80</sup>. Sugiere que hemos de propiciar una *tecnociencia*

---

<sup>78</sup> Dato interesante: Robert Boyle contaba con el reconocimiento de la naciente *Royal Society of London* que no admitió mujeres hasta 1945.

<sup>79</sup> Es por ello -dice la autora- que Hobbes (1588-1679) criticaba a Boyle porque afirmaba que en verdad sólo contaba con un público restringido y ello, lejos de ser una comunidad científica, era una sociedad secreta.

<sup>80</sup> A lo largo de este libro, utiliza más el término de *tecnociencia* que el de ciencia -siguiendo la idea de Latour-. *Tecnociencia* es un concepto que se usa para referirse al contexto social y tecnológico de la ciencia. Es una noción que además de indicar el aspecto social e histórico inherente a la ciencia, subraya el hecho de que está hecha de redes materiales, no necesariamente humanas.

*autocrítica* más adecuada y comprometida con los *conocimientos situados*. Por ello, propone constituirnos en *testigos modestos mutados*. Se trata de poner nuestras *preguntas en riesgo*<sup>81</sup>. Pero este testigo transformado que aún busca credibilidad no se "salvará" -dice- sólo por emplear la *reflexividad* de que habla Woolgar, o la *autovisibilidad* -es decir que el investigador sea capaz de mirarse a sí mismo en el proceso de investigar-. Haraway prefiere la *difracción* porque es producto de modelos de *diferencia*. Porque las *difracciones*, al contrario de las *reflexiones*, no desplazan lo mismo a otra parte de una forma más o menos distorsionada, lo que da lugar a *destrezas metafísicas* -explica al analizar una pintura de Lynn Randolph que lleva por título *Una difracción*-. Por el contrario:

La difracción es oblicua a la narrativa cristiana y la óptica platónica, tanto en sus ciclos tecnocientíficos sacros y seculares de relatos como en sus manifestaciones más ortodoxas. La difracción es una tecnología narrativa, gráfica, psicológica, espiritual y política para crear definiciones consecuentes (Haraway, 1997: 309).

Es una manera de comprometerse con la creación de la *diferencia* en lugar de la de *copia fiel* o *repetición*. En todo caso, lo que importa es "estar en la acción, ser finita y sucia, y no limpia trascendente" (Haraway, 1997: 55).

#### 3.3.4. ESPECIES COMPAÑERAS

Por último llega el que me parece más controvertido de sus conceptos y el más difícil de entender. Pero quizá sea el más comprometido con el feminismo y con "lo personal es político". Me refiero a su segundo manifiesto publicado en 2003, bajo el nombre de *The companion species manifiesto. Dogs, people and significant otherness*.

La autora afirma que se trata de una historia de biopoder y biosocialidad, así como de tecnociencia. Y he aquí lo controvertido y lo dificultoso de su propuesta más reciente, pues me parece que en la tradición de las ciencias sociales contemporáneas nos hemos abrazado a ciertos conceptos discursivos

---

<sup>81</sup> Sobre esta cuestión, recomiendo ir al apéndice 1, en el que presento *Una historia en paralelo o de cómo poner el texto en riesgo*. Se trata del diálogo que he tenido a lo largo de este escrito con otros y otras académicas.

que, por momentos, son demasiado humanos y que no nos permiten asumir eso que ella llama *naturocultura*, un sitio donde las fronteras entre lo biológico y lo social nunca están claras y muchas construcciones son posibles. Esta vez, como dice Cristina Pallí:

[...] nos encontramos en bosques, prados y jardines, habitando historias que mezclan lo personal y lo público, los amores privados con las pasiones teóricas, preocupaciones cotidianas aparentemente banales con la búsqueda de articulaciones políticas (Pallí, 2006: 240).

Ésta es una de las razones por las que he dejado a esta autora para el final y esta propuesta para el postre, pues creo que la alianza entre estos *amores privados* y las *pasiones teóricas* es el motor principal de la presente tesis, así como la manera en que yo me apropio de "lo personal es político" como un *método*. Además, concuerdo con Pallí: esta supuesta banalidad en el trabajo de Haraway, que a mucha gente le hizo considerarlo como una propuesta que se salía de una línea de razonamiento enriquecedora del feminismo y la tecnociencia, es más bien una actitud provocadora<sup>82</sup>. A mí por lo menos me inspira.

En el manifiesto de *especies de compañía* o *especies compañeras*, Haraway vuelve sobre temas filosóficos que han estado presentes en toda su obra y que parecen indisociables (*epistemología* y *ontología*) en un recorrido por la historia de los perros como animales de compañía, que no son sino una manipulación humana, lo que le sirve para insistir en su idea de *naturocultura*, pues la mano del humano ha estado ahí modificando la naturaleza a través de razas de perros que ha creado a partir del lobo. Pero en esa manipulación, el

---

<sup>82</sup> En su excelente artículo para ayudar a leer este manifiesto, Cristina Pallí (2006) reconoce que, en tanto que manifiesto, este texto no ahonda en distintos contextos, aunque desde luego cualquier lectora se ubica en el universo Haraway. No obstante, hay huellas *-prehensions* lo llama Haraway- teóricas muy importantes y Pallí las visualiza así: Haraway toma de Whitehead el término *prehension*, de Butler el de *fundaciones contingentes*, de Verran *ontologías emergentes*, de Cussins *coreografía ontológica*, de Strathern *conexión parcial* y de Althusser *interpelación*. Ninguno de ellos está muy desarrollado, pero a quien le interese tiene ya pistas para buscar más ideas. Ahora bien en este mismo texto, Pallí marca interesantes diferencias entre el *cyborg* y la *especie compañera*, las cuales tienen que ver con la vida y lo que ella considera es el punto más fuerte y a la vez más débil de esta nueva propuesta de Haraway, y es que nos sugiere una responsabilidad que habla de *amor, confianza y respeto*.

humano no contaba con la colectividad específica que produciría cierto *vínculo* que se va transformado a lo largo de la historia y los múltiples viajes que se han hecho en compañía de estos seres vivos, por unas razones o por otras. Por eso ella prefiere hablar de *especies de compañía* -y no de animales de compañía-, porque incluye categorías humanas y no humanas.

Haraway escoge el término *especie* en cuatro tonos, a saber: 1) con un énfasis en la historia de la *biología evolutiva* (como hija de Darwin), pues la especie es una categoría biológica y científica de la evolución; 2) la especie trata de definir las *diferencias* (de la tradición tomista y aristotélica); 3) la especie trata la conjunción de lo *corporal* con lo *material* y lo *semiótico* (como católica); y 4) la especie trata de una práctica de *amor* y *deseo* que nos conduce a la estructura, el Estado, la sociedad civil, el individuo liberal, etc. (como marxista y freudiana). Todos estos tonos coexisten de manera impura, compleja, contaminada, etc.

*El manifiesto de las especies compañeras* es, por tanto, acerca de la implosión de la naturaleza en la cultura, en lo implacable e históricamente específico de las vidas conjuntas de los perros y las personas, que se entrelazan en el marco de la otredad significativa. Muchos son interpelados en esta historia<sup>83</sup> (Haraway, 2003: 16).

Por otra parte, Haraway -y ello me da mucho que pensar a la luz de la cuarta sospecha del primer capítulo- considera que la *ficción* es preferible al *hecho* porque está en *proceso*; una cuestión sumamente interesante para pensar en términos de construcción, de algo que no es esencial, sino que podemos completarlo y quizá cambiarlo. Me parece sugerente la idea de *jugar* con las *ficciones* y con la *poesía*. Además, y acaso como católica, la autora afirma que ha aprendido cuestiones de carne y pecado (presentes también en la biología), así como de *historia*<sup>84</sup> y hechos:

---

<sup>83</sup> "The *Companion Species Manifesto* is, thus, about the implosion of nature and culture in the relentlessly historically specific, joint lives of dogs and people, who are bonded in significant otherness. Many are interpellated in that story" (Haraway, 2003: 16).

<sup>84</sup> *Story* y *History* en inglés son términos distintos, y quizá en castellano sea difícil encontrar una traducción. A veces se habla de las historias y la Historia con mayúscula. Puede dar alguna pista, aunque no sé si plena, de cómo la autora juega con ambos términos.

Para hacer biología de forma medianamente fiable, el practicante debería decir una historia, debería acercarse a los hechos, y debería tener el corazón de permanecer hambriento de obtener la Verdad y abandonar una historia favorita, un hecho favorito, que de alguna manera parezca estar fuera de este marco.

Etimológicamente, los hechos se refieren a la ejecución, a la acción, a los eventos, en resumen: hazañas-hechas. Un hecho en un pasado participio es una cosa realizada, acabada, arreglada, mostrada, ejecutada, completada. Los hechos han sobrepasado la fecha límite para entrar en la próxima edición de un texto. La ficción, etimológicamente, es próxima a esto pero difiere en la parte-del-discurso y el tiempo verbal. Como en los hechos, la ficción se refiere a la acción, pero la ficción es el acto de fingir, formar, inventar así como faltar<sup>85</sup> (Haraway, 2003: 19).

Asimismo, la "relación", nos dice, es la *unidad mínima de análisis*. Posteriormente -y supongo que es una respuesta frente al ansia de la *Verdad*- comenta que los *tropos*, estas maneras que busca la lengua para no ir al grano, estos juegos de los que se supondría debería estar libre la ciencia, son inevitables. Así que nos presenta su tropo favorito para hablar de perros: "*metaplasma*", que como palabra sola significa cambio. Entonces lo usa para referirse a la remodelación de la carne de humanos y perros en este *vínculo*.

Así, en *El manifiesto de las especies compañeras*, pretendo contar historias acerca de las relaciones en la otredad significativa, a través de las cuales los compañeros devenimos los que somos en la carne y el pecado. Las siguientes historias de perros lanudos, acerca de la evolución, el amor, el entrenamiento y las diversas razas, nos ayuda a pensar sobre la necesidad de vivir bien juntos con las huestes de especies, con las que los seres humanos han emergido en este planeta en cada escala de tiempo, cuerpo y espacio. El recuento que ofrezco es más idiosincrásico e indicativo que sistemático; más tendencioso que juicioso, así como basado en fundaciones contingentes más que en premisas distinguibles y claras. Los perros son los protagonistas de mi historia, pero sólo

---

<sup>85</sup> "To do biology with any kind of fidelity, the practitioner *must* tell a story, *must* get the facts, and must have the heart to stay hungry for the truth and to abandon a favorite story, a favorite fact, shown to be somehow off the mark.

Etymologically, facts refer to performance, action, deeds done-feats, in short. A fact in a past participle, a thing done, over, fixed, shown, performed, accomplished. Facts have made the deadline for getting into the next edition of the paper. Fiction, etymologically, is very close, but differs by part-of-speech and tense. Like facts, fiction refers to action, but fiction is about the act of fashioning, forming, inventing, as well as feigning and feinting" (Haraway, 2003: 19). (Nótese el *juego de palabras* que con la traducción puede perderse).

son un jugador en el amplio mundo de las especies compañeras<sup>86</sup> (Haraway, 2003: 25).

Se trata de buscar *conexiones parciales*, bajo traducciones incongruentes, igualmente necesarias. En general, el manifiesto contiene diferentes apartados breves con pinceladas de teoría del conocimiento al interior de *perrolandia*. Algunas historias son más concretas y otras son de *amor y contacto*, estas últimas talvez sean mis favoritas, pues en ellas encuentro el núcleo de la propuesta de Haraway que más me sirve de cara a la presente tesis. En especial, en lo relativo a la mezcla de nuestros *amores privados* con las *pasiones teóricas*, es decir, atrevernos a conocer, como se conoce en el plano académico, aquello que se acerca más a nuestras vidas cotidianas. O reconocer que la manera académica de conocer es parte de nuestra cotidianidad. Veamos a donde nos conduce esta ruta poco a poco. Pero por ahora volvamos al *amor*.

En ese sentido, la autora critica la creencia, frecuente en los Estados Unidos, en el *amor incondicional* tanto por parte de los humanos como de los perros, a quienes se trata como niños. Posteriormente, la autora recupera las ideas de un novelista de nombre Ackerley y de una bioantropóloga de nombre Barbara Smuts que intentan rastrear la posibilidad de *intersubjetividad* entre humanos y animales. Por su parte, una ambientalista feminista, Barbara Noske, arroja la idea de que miremos a los animales como "otros mundos", en el sentido ficticio de la ciencia.

Líneas más adelante, Haraway se apoya en Linda Weisser para hablar de la *responsabilidad* hacia los perros y lo que se necesita hacer para cuidarlos. La cita:

---

<sup>86</sup> "So, in *The Companion Species Manifesto*, I want to tell stories about relating in significant otherness, through which the partners come to be who we are in flesh and sign. The following shaggy dog stories about evolution, love, training, and kinds or breeds help think about living well together with the host of species with which human beings emerge on this planet at every scale of time, body, and space. The accounts I offer are idiosyncratic and indicative rather than systematic, tendentious more than judicious, and rooted in contingent foundations rather than clear and distinct premises. Dogs are my story here, but they are only one player in the large world of companion species" (Haraway, 2003: 25).

Aun cuando mis perros son capaces de quererme (o eso creo), yo nunca he tenido una conversación interesante con ellos. Por el otro lado, aunque mis hijos pueden hablar, les hace falta el verdadero sentido 'animal' que me permite tocar -aunque sólo sea brevemente- el 'ser' de otra especie tan diferente a la mía con toda la imponente realidad que ello me proporciona<sup>87</sup> (Weisser, en Haraway, 2003: 37-38).

A Haraway le preocupa anular la individualidad del *otro*. Y en una cita del artículo: "Notes of a Sports Writers' Daughter"<sup>88</sup>, narra la historia de su pequeño ahijado Marco que entrenaba a Cayenne, su perra. Se trataba de una forma de *vínculo inter-subjetivo* que incluye a un perro y un niño. La autora advierte que no era una posición de igualdad, sino que consistía en estar al tanto de las necesidades del *otro* que es *significativo*. Llama mi atención que por esa época, su ahijado tomaba lecciones de *karate* y estaba profundamente enamorado de su maestro, dice la autora:

Este buen hombre entendía el enamoramiento de los niños como un drama, un ritual y una costumbre, así como la disciplina mental-espiritual-corporal de su arte marcial. 'Respeto' era la palabra y el acto que Marco, extasiado, me contó de sus lecciones. Al encontrarse con los ojos de su maestro o su compañero en la preparación, su ser turbulento de niño de primer grado se calmaba; la acción estilizada lo conmovía. Ey, ¿iba yo a dejar pasar una oportunidad como esta en mi búsqueda y el florecimiento de las especies compañeras?<sup>89</sup> (Haraway, 2003: 41).

Fue a partir de entonces, cuando Haraway decidió proponerle a su ahijado que entrenara a Cayenne usando lo que había aprendido con su maestro de *karate*. Tú eres el compañero mayor y el maestro aquí -le dijo-. Lo

---

<sup>87</sup> "While my dogs can love me (I think), I have never has an interesting conversation with any of them. On the other hand, while my children can talk, they lack the true 'animal' sense that allows me to touch, however briefly, the 'being' of another species so different from my own with all the awe-inspiring reality that brings me" (Weisser, en Haraway, 2003: 37-38).

<sup>88</sup> Este artículo es previo al manifiesto y lo cita recurrentemente en el texto, sin embargo, hay una nueva edición de 2006.

<sup>89</sup> "This fine man understood the children's love of drama, ritual, and costume, as well as the mental-spiritual-bodily discipline of his martial art. 'Respect' was the word and the act that Marco ecstatically told me about from his lessons.

primero que ellos tenían que aprender era a notarse el uno al otro. "También creo que en cuanto aprendió a mostrarle la postura corporal de respeto entre especies, tanto él como ella se volvieron significativos el uno para el otro"<sup>90</sup> (Haraway, 2003: 41-42). Y he aquí un punto que será muy interesante para mí a la luz de mi propia investigación. Me refiero a esta relación de *respeto mutuo* necesaria en la constitución de este *vínculo*.

Sin embargo, no todo es miel sobre hojuelas en esta relación. Así, la autora advierte que en el entrenamiento de perros así como hay una *conexión afectiva*, también hay una *relación de poder*. Y nos habla de dos conceptos duros de leer para quienes no estamos a favor del conductismo. Se trata *pedagogía del dominio positivo (positive bondage)* y la *belleza severa (harsh beauty)*. El primero conlleva una mezcla de autoridad y libertad, idea que toma de Susan Garret y su panfleto *Ruff Love*. Es un tipo de pedagogía que proporciona a los perros cierta posibilidad de vivir a salvo en una relación de *multiespecie*.

Para hablar de *belleza severa (harsh beauty)*, Haraway sigue a Vicky Hearne, cuyo método es aparentemente opuesto el de Garret; ella encuentra excelencia en la acción bella, dura, específica y personal. "Hearne es una apasionada de la belleza de la *coreografía ontológica* que ocurre cuando los perros y los seres humanos se comunican hábilmente, se encuentran cara-a-cara"<sup>91</sup> (Haraway, 2003: 51). Siguiendo a la misma autora, Haraway nos habla de la felicidad que surge de esta relación cuando se logran esfuerzos, manteniendo un postulado ético, lo cual califica como una visión aristotélica y como un ejemplo de *naturocultura*. Así, lo que importa no es tanto el método sino la comunicación posible en esta relación cara a cara.

---

Calming his turbulent first-grade self and meeting the eyes of his teacher or his partner in preparation for demanding, stylized action thrilled him. Hey, was I going to let an opportunity like that go unused in my pursuit of companion species flourishing?" (Haraway, 2003: 41).

<sup>90</sup> "It is also my belief that as he learned to show her the corporeal posture of cross-species respect, she and he became significant others to each other" (Haraway, 2003: 41-42).

<sup>91</sup> "Hearne is in love with the beauty of the ontological choreography when dogs and humans converse with skill, face-to-face" (Haraway, 2003: 51). La autora recoge el término *coreografía ontológica* de Charis (Cussins) Thompson. Y se refiere a esta danza del ser que es más que una metáfora -dice Harway-: es un baile donde los cuerpos (humanos y no-humanos) se alejan y se juntan en un proceso de construir alguna certeza del sí mismo. Y ni el humanismo ni la ideología organicista ha conseguido llevarnos hacia lo ético o lo político, mucho menos a la experiencia personal.



En fin, Haraway relaciona las ideas del *respeto* que aprendió con su ahijado Marco, la del *dominio positivo* de Susan Garret y la *belleza severa* de Vicki Hearne. Entonces nos habla de estas maneras de enseñar y cierto tipo de disciplina que a mí puede darme muchas pistas para mi trabajo:

El propósito es el oxímoron de la espontaneidad disciplinada. Tanto el perro como su amo son capaces de tomar la iniciativa y responder de manera obediente al otro. La tarea es volverse suficientemente coherente en un mundo incoherente para sumergirse en una danza del ser que proporciona respeto y respuesta en la carne, el camino y el transcurso. Y entonces recordar cómo vivir esto a cualquier nivel con todos los demás compañeros<sup>92</sup> (Haraway, 2003: 62).

Acaso se trate de una *experiencia* posible que pueda extenderse a otras facetas de la *vida cotidiana*. Ya lo discutiremos. Lo cierto es que, como dice la autora, estar enamorada implica ser mundana y estar en *conexión* con la *otredad significativa*. Su apuesta es por aprender a vivir dentro de estas historias y llegar a conocerlas. Se trata de cohabitar las historias y estar conscientes de esta evolución en compañía, la cual no admite amnesias de ningún tipo. Hemos de recordar que hay ciertos trabajos, migraciones e historias compartidas. Cada una de estas historias puede ser un macrocosmos que nos ayude a pensar en las *especies en compañía* y en la invención de una *tradición* en la *carne* así como en el *texto*.

De esta manera, a lo largo del manifiesto, encontramos que para hablar del tema la autora no sólo explica una historia que pueda interesar a biólogos o científicos sociales, sino que también explica su propia relación con sus perros. Ésta es la forma en que ella hace *conocimiento situado*. Y, además pone al descubierto otros elementos: el del *vínculo*, el *cuidado* y el *respeto*. Aquí es donde estriba lo feminista de su apuesta, y lo que yo creo que es llevar más lejos "lo personal es político". Toda vez que da importancia -en forma de un

---

<sup>92</sup> "The goal is the oxymoron of disciplined spontaneity. Both dog and handler have to be able to take the initiative and to respond obediently to the other. The task is to become coherent enough in an incoherent world to engage in a joint dance of being that breeds respect and

*testigo modesto mutado* a su propia experiencia en este acercamiento a los perros, con quienes ella establece un *vínculo afectivo*, a partir de donde busca construir *conexiones parciales*.

Finalmente, quiero subrayar que a Haraway le interesa reconocer con quién estamos y quién nos trastoca en este proceso de conocer. Así, en aquel seminario en Barcelona, nos invitaba a admitir cómo gozamos siendo expertas y a que lo compartamos con más gente:

Desmitifiquemos la investigación, cualquiera puede hacerlo. Vayamos más allá de los deseos de ser escuchados. Pongámonos en riesgo de ser tocados y cambiemos, sin pretender que nosotros somos quienes escuchan y sin pretender que la comunicación perfecta realmente existe<sup>93</sup>.

### 3.5. ALGUNAS APUNTES PRE Y LIMINARES

A veces es necesario salir de la burbuja del razonamiento y percartarte de que lo que construyes, lo que ideas, lo que tramas, lo que tejes, en fin: lo que creas, lo haces conjuntamente y, en algunas ocasiones, incluso sin darte cuenta. Así, frecuentemente me ha ocurrido, con la elaboración de estos primeros capítulos, que he tenido que compartir mis reflexiones para poderlas entender yo misma, o poder darles nombre. Y es que es inevitable poner el *texto en riesgo*<sup>94</sup> si una pretende hallar esas *conexiones parciales* que le permitan seguir caminando. En este sentido, en una de las primeras etapas de redacción, mi compañera y amiga Sayani Mozka me comentó que lo que ella entendía es que yo estaba proponiendo algo distinto: una *epistemología de la experiencia*, así, a secas. Y creo que sí, por ahí van estas líneas que ahora sólo están en un etapa preliminar, pero que poco a poco se van configurando.

---

response in the flesh, in the run, on the course. And then to remember how to live that at every scale, with all the partners" (Haraway, 2003: 62).

<sup>93</sup> "Let's demystify research, anyone can do it. Let's look away of being listened, let's put ourselves in risk of being touched and change without pretending we are ones of those who are listening, without pretending the perfect communication actually exists" (Seminario del MACBA, mayo, 2006).

<sup>94</sup> Cf. apéndice 1, donde aparece *Una historia en paralelo o de cómo poner el texto en riesgo*. Se trata del diálogo que he tenido a lo largo de este escrito con otros y otras académicas.

Ahora bien, lo cierto es que -como afirma Carme Adán (2006)- la otra gran aportación de la *epistemología feminista* además de la *categoría de género* es la *experiencia de las mujeres*<sup>95</sup>. Sin embargo, me parece que uno de los motores que me ha llevado a hacer este recorrido es el hecho de que me preocupa que en la academia se hayan reducido los *estudios de género* a *estudios de mujeres* o -como dice Eva Gil (2002)-: ¿por qué le llaman género cuando quieren decir sexo? Es decir que considero que el feminismo ha hecho aportaciones mucho más contundentes a la teoría en general, y no sólo una perspectiva para estudiar la situación de las mujeres.

Entonces, a mi parecer, la etapa en que las feministas pugnaban por la *experiencia de las mujeres* es propia de un momento y sigue siendo necesaria dentro de ciertos contextos, pero talvez ha llegado la hora en que la apuesta feminista por situarse y ubicar una experiencia propia pueda extenderse a otros tipos de conocedores y de conocimientos. De cualquier manera, sigue siendo una idea muy potente para romper con algunas construcciones típicas de la Modernidad que mantienen un pensamiento binario. Quizá pueda servir para des-subjetivizar (o des-sujetar), así como para des-objetivizar. Pero no me adelanto a proponer nada hasta llegar al final del recorrido. Ahora sólo sigo una intuición. Lo cierto es que es en esta línea donde se inscribe la presente tesis, consciente de su rica herencia feminista, la cual, a su vez, halla resonancia con otras sugerentes tendencias propias de los siglos XX y XXI.

Sin embargo, es interesante notar que las corrientes del feminismo no nada más coinciden con las críticas al conocimiento, sino que también convergen con otras críticas al *sujeto moderno*, que es al mismo tiempo el *sujeto cognoscente*. Es por esta razón que el capítulo que sigue pretende

---

<sup>95</sup> Es curioso que en su estudio, Carme Adán (2006) deja el *género*, la *experiencia de las mujeres* y la *situación* para el final, como una herencia de la epistemología o teoría feminista sobre la cual reflexionar. Es un recorrido posible. En cambio yo partí del *género* en mi primer capítulo, que situé como una primera sospecha, como una intuición, que me llevaba a cuestionar el *conocimiento* y a hallar críticas elaboradas dentro de la *teoría feminista*. Me encontré con la *experiencia*, quizá más borrosa, en mi tercera sospecha, hablando de la etnografía y donde, intuía, convergen la *realidad* y la *ficción*. Reapareció en el segundo capítulo, muy de la mano con el *empirismo baconiano* y sus implicaciones para la ciencia. Y vuelve a surgir con las epistemólogas del *punto de vista feminista* en este capítulo. La *situación*, por su parte, creo que ha estado presente en todo momento, pues esta primera parte de la tesis es en sí una intención de situarme, aunque quizá haya sido más precisada al hablar de la propuesta de Haraway.

establecer algunas argumentaciones que den cuenta de esa otra apuesta del feminismo, acaso porque la *epistemología* va de la mano con la *ontología* y quizá también con algunos aspectos psicológicos que pocas veces resultan tan evidentes. Pensar en la *epistemología*, pues, me lleva a pensar también en algunas preguntas relacionadas, tales como: *¿quién es?* y *¿quién conoce?* Cuestiones que de alguna manera han estado presentes en lo que va de este escrito, pero que tal vez necesiten especificarse. Dejaré espacio para ello a continuación.

## I. LA EPISTEMOLOGÍA FEMINISTA COMO PUNTO DE PARTIDA

# 4. *BOSQUEJO SOBRE LA ONTOLOGÍA Y EL SUJETO COGNOSCENTE: ALGUNAS CLAVES METAFÍSICAS*

*Miedo de tomar la vida  
olvido que puede salvarme  
vivir sin miedo a la angustia  
vivir sin miedo a la locura*

*¿Cómo puedo alimentar mi ser?  
Siento que todo se va a acabar  
pero el tiempo puede desmentir  
cada cosa que puedo pensar*

*Esta angustia que me impide estar  
sólo siento que me va a matar  
si supieras cómo puedo amar [...]*

(Rita Guerrero, *Santa Sabina*, 1994).

## I. LA EPISTEMOLOGÍA FEMINISTA COMO PUNTO DE PARTIDA

**A**l trabajar con la *epistemología* o simplemente con el *conocimiento* como hilo conductor de la presente tesis -por lo menos en esta primera parte-, he llegado a percatarme de que no se puede obviar la *ontología*. (Incluso si mi hilo conductor fuese sólo la teoría feminista.) Cuando hablo de ontología me refiero a una rama dentro de la *metafísica* general que se encarga del estudio del *ser*. Es decir, la *ontología* se encarga de proponer algunas categorías, relacionadas ya sea con el *ser* o la *existencia*. De esta manera, la ontología define ciertas entidades, las cuales pueden comprender tanto *objetos*, como *sujetos*, ideas, etcétera. Es así como en este capítulo aparecen nuevos conceptos que provienen de la filosofía, pero que no son para nada ajenos a nuestra disciplina ni al campo de la teoría feminista.

Intentaré abordar estas cuestiones tratando de conectarlas con el punto de partida de la presente tesis, a saber: la *epistemología*. Porque es importante entender el *ente* que es en tanto que *objeto* y el *ente* que es en tanto que *sujeto* para comprender cómo ocurre el conocimiento. Algunas cuestiones se han transformado en este proceso dentro de la historia de la filosofía occidental, al igual que aquello que abordé en el capítulo 2 respecto a la *epistemología* o a la filosofía de la ciencia. Daré pues sólo algunas pinceladas, que no sólo se relacionan con el *ser*, sino también con la *experiencia*.

Asimismo, pretendo poner el acento en el *sujeto*, pues tal parece que la idea de tal instancia precede a la de conocer, aunque Descartes insistiera en lo contrario: "pienso, luego existo". No es mi intención afirmar cuál aparece antes que el otro: el *sujeto* o el *conocimiento*. Lo que me resulta cada vez más evidente es que son parte del mismo proceso y no se puede sólo hablar de uno y obviar al otro. Así que el *sujeto* del que parto (al igual que el conocimiento) está impregnado por la cultura occidental y androcéntrica, así como por ciertos mecanismos de dominación. Es decir que cuando hablamos de *sujeto*, se suele pensar en el *sujeto masculino moderno*. Y talvez debido a ello, el *sujeto* también ha sido un foco de críticas desde distintas miradas teóricas contemporáneas y, especialmente, desde las miradas feministas.

De esta manera, en el presente capítulo abordaré algunos de estos temas. Comenzaré -para respetar un proceder que he tenido en capítulos



anteriores- hablando del surgimiento de las ideas relativas al *ser* y a la *metafísica* de acuerdo con los griegos para seguir con algunos apuntes de ulteriores desarrollos teóricos dentro del pensamiento occidental. Tras hablar de la *metafísica*, será importante recuperar la *experiencia* ahora desde otra perspectiva, pero que seguirá en concordancia -me parece- con lo que he planteado en otros momentos (cf. capítulos 1 y 3, especialmente). Hacia el final de este primer apartado, me centraré en el *sujeto* como tal. Posteriormente, hablaré de los *aportes feministas* en las reflexiones sobre el *sujeto*, la mayoría de los cuales siguen, a mi modo de ver, una línea crítica que muchas veces coincide con la de otros filósofos, razón por la cual comienzo este apartado hablando de una línea en la que se inscribe la supuesta *muerte del sujeto*. Por último, me centraré -tomando en cuenta las ideas planteadas hasta el momento- en el *sujeto cognoscente*, el sujeto que conoce.

Cierto es, sin embargo, que hubiese podido seguir otro recorrido, dándoles el mismo peso a ambos elementos (*epistemología* y *ontología*) como algo igualmente importante. No obstante, es el conocimiento -y más específicamente el cuestionamiento sobre la manera de conocer- el motor de mi trabajo, razón por la cual tema ontológico sólo ocupa un capítulo dentro del mismo. Viable hubiese sido también seguir la ruta opuesta: desde el *ser*, desde la *ontología* y desde la *metafísica* llegar a la *epistemología*. Pero ésta hubiese sido otra tesis con un *campo-tema* afín al mío. Son recorridos que me gustará hacer más adelante, pues una tesis no es un trabajo postrero ni mucho menos. Esto es sólo un comienzo (La esperanza no necesariamente implica tu voluntad).

Por otro lado, me parece importante insistir en que el tema de este capítulo representa una parte crucial dentro del núcleo de la *teoría feminista*, razón por la cual ha sido esbozado en capítulos anteriores (cf. capítulos 1 y 3). Además, muy probablemente me seguirá acompañando en futuras aventuras tratando de encontrar posibilidades para que las mujeres podamos construir nuestras propias alternativas y escapar de la posición de *otredad* a la que se nos ha confinado. De momento y sin más preámbulo, dejo al lector o lectora con el *ser*, el *sujeto* y el *conocimiento*.

#### 4.1. CONTORNOS ONTOLÓGICOS: HACIA LA CONSTITUCIÓN DEL SUJETO

##### 4.1.1. METAFÍSICA Y OCCIDENTE: ALGUNAS NOTAS SOBRE EL SER

La *metafísica* proviene, al igual que otras empresas desarrolladas en Occidente, de raíces griegas. En este caso: "metá" (tras o más allá) y "phýsis" (naturaleza), es decir, "lo que viene después de la naturaleza", "más allá de lo físico". Es una de las ramas fundamentales de la filosofía (y, según Heidegger (1929), la más importante). Muy probablemente, el primero en hablar de la *metafísica* como tal fue Aristóteles, quien realizara un tratado bajo este título. Aunque, como se suele decir, el trabajo de Aristóteles tuvo como fuente de inspiración el propio de Platón, y que en su caso pudiera tratarse más bien de una mística. Así, María Zambrano afirma que a Platón no le bastó con la filosofía y tuvo que hacer teología o mística. Explica que a partir de esta época se tiene la idea de unidad como una meta, un horizonte siempre a alcanzar por el hombre/mujer, quien no puede saborearla y necesita buscarla:

La esperanza que en el mundo griego aparece, la esperanza de que el hombre tuviera al fin, *ser*, ser frente al ir y venir de la naturaleza, ser también dentro de su propio torbellino, había quedado en verdad afianzada por el doble camino de la filosofía y [posteriormente] de la religión cristiana (Zambrano, 1939: 74).

Se nota, pues, la dualidad frente a la que el filósofo ya se colocaba: *ser* o *no-ser*, unidad o separación, etcétera, así como su fuerte lucha por alcanzar la completitud (lo cual puede verse a través de muchos de sus diálogos, por ejemplo: *El Banquete* y su idea de *Eros*).

Ahora bien, Heidegger (1929), preocupado como está por la *nada* y su relación con la *totalidad de lo ente* (que yo entiendo como la totalidad del *ser*), afirma que la *metafísica* de la Antigüedad concebía la *nada* vinculada al significado de lo *no ente*, es decir, la materia informe que no podía crearse a sí misma y por ende no podía formar un ente con forma y aspecto. He aquí la aportación de Aristóteles que diferenciaba entre la *física* (la naturaleza) y la *metafísica*, más próxima quizá al mundo de las ideas y al mundo de las cosas. Al respecto, dice Gadamer:

Aristóteles introduce este concepto pensando en la naturaleza [...] El giro aristotélico hacia la física acercó también este concepto lógico gramatical del sujeto a la "hylé", como concepto para materia y buscándose con ello una elaboración de la metafísica de la sustancia aristotélica (Gadamer, 1975: 13).

La "hylé" es la materia, entonces pareciera ser que Aristóteles fue uno de los pioneros en aproximar el *sujeto* a la *materia*. Ya llegaremos más adelante a ello, por ahora volvamos a la *metafísica* y a la lectura de Gadamer (1983), quien de cualquier manera opina que en Aristóteles no está clara la existencia ni de la *conciencia de sí mismo* en tanto que *conciencia "verdadera"*, ni del *sujeto* en tanto que *subjetividad*, ni del ego de la *subjetividad trascendental*. Y, aun cuando él sea quien haya hablado por primera vez de *metafísica*, es a Platón a quien le debemos esa idea más trascendental del *sujeto* o esta mística a la que hacía referencia María Zambrano (1939).

En todo caso, me parece que el acento que pone la metafísica en el *ser* y la *Verdad* es clave para entender otros aspectos de nuestra cosmovisión occidental y de la manera en que conocemos, así como la forma en que ha evolucionado la filosofía.

Ahora bien -regresando a Aristóteles- cabe señalar que éste distinguió el *ente supremo* como aquello presente ante sí mismo, en tanto *energeia*, "actus purus". Aristóteles caracterizó este algo divino a partir de las más elevadas posibilidades del ser humano como un estar despierto, como un ver y contemplar pensante de aquello que es (es decir, hay presencia de mística también). Y este aspecto del *ser* contiene, a su vez, *verdad*. "La objetividad de la naturaleza es la realización más pura, aunque también la más abstracta, de esta experiencia de ser" (Gadamer, 1983: 37).

Esta *metafísica* con algunos tintes aristotélicos y otros platónicos permaneció en la cultura occidental y se configuró hasta devenir en la que aún perdura. Así, Zambrano considera que este mundo se conformó como la nueva esperanza para la filosofía moderna. Se fundó, además, la individualidad. Y si antes la esperanza se ponía en el *ser* de las cosas, ahora el acento se pondrá

en el *ser logrado en este mundo*, el *ser en sí mismo*, el *ser individual*. Se trata -dice- de un periodo de *Metafísica de la Creación*.

La metafísica europea [por europea entiende la metafísica moderna] es hija de la desconfianza, del recelo y en lugar de mirar hacia las cosas, en torno de preguntar por el ser de las cosas, se vuelve sobre sí en un movimiento distanciador que es la duda. Y la duda es, ya en el "padre". Descartes, la vuelta del hombre hacia sí mismo, convirtiéndose en sujeto. Y es el alejamiento de las cosas, del ser que antes se suponía indudable. Descubrimiento del sujeto, intimidad del hombre consigo mismo, posesión de sí y desconfianza de lo que le rodeaba (Zambrano, 1939: 87)

Así, si la mística se había conservado en la filosofía medieval, aquí aparentemente se generaba un cambio importante: la vuelta del hombre/mujer hacia sí mismo. Aparece el *sujeto* y con ello una manera de conocer con cierta distancia, Zambrano lo llama, en términos cartesianos, *duda*, pero bien podría ser la *epistemología de la distancia* de la que habla Pablo Fernández (1993). Volveremos sobre estos temas en breve. Prosigamos con la Modernidad, para llegar a Kant, con quien la *metafísica* se acercó más a los *hechos*, lo que dio bases para hablar de los *hechos de la ciencia*. En palabras de Gadamer:

Tal como había expuesto Kant en su *Prolégomena*, el "hecho de la ciencia" pasó a ser la demostración última de todo conocimiento. El "hecho en sí", ese resto metafísico de la crítica metafísica kantiana, la escuela de Marburgo [escuela neokantiana] lo reinterpretó como la "tarea infinita" de la determinación del objeto a través de la ciencia investigadora (Gadamer, 1983: 28).

Por ello para los sucesores de Kant fue importante fundamentar el conocimiento en el axioma primero, el de la conciencia de sí mismo. Todo siguió más o menos así, hasta que aparecieron los *maestros de la sospecha* (Nietzsche, Marx y Freud) y agregados (Heidegger y Wittgenstein). Los primeros presentaron sus *sospechas*, sus dudas, en torno a la conciencia de sí mismo. Aparecen aquí las primeras dudas sobre el *yo trascendental kantiano*.

Otro aspecto interesante en el contexto de las *sospechas* es el reconocimiento de la *angustia* pues la *razón* se afirma cerrándose, de ahí la

angustia -dice María Zambrano-. De ella provienen "tan altivos y cerrados sistemas de pensamientos". Y es el sistema mismo lo único que ofrece seguridad al angustiado. La *angustia* entonces va de la mano de la *voluntad*. Pero Zambrano apunta que no hay que confundir la *angustia poética* con la *angustia metafísica*, pues la prima es la angustia que acompaña a la creación, es la inspiración. En cambio en la *metafísica* sucede otra cosa:

Lo que se patentiza en la angustia, por tanto, es la persona, es ella que se angustia por abrirse paso. La persona no es otra cosa que eso que Kirkegaard ha llamado "espíritu". Podríamos afirmar que este abrirse paso de la persona es un desprendimiento de la naturaleza y de todo lo inmediato, en su vuelta sobre sí, y es lo que sucede efectivamente, es el acontecimiento decisivo de la filosofía moderna [...] La persona, el espíritu. Mas las dos palabras sugieren en seguida otra tercera, la voluntad, es decir el poder (Zambrano, 1939: 90).

Se presienten ya aquí las voces de Nietzsche y, a la postre, de Foucault porque, en efecto, esta *metafísica* está atravesada por la *voluntad* y el *poder*. Pero regresemos un momento a la *angustia*. Heidegger también hablaba de ella en sus primeros trabajos, pues sospechaba que las huellas del *ser* no solamente se encontrarían en aquello que *es*, sino también en la *nada*. Creía, por ejemplo, que había estados de ánimo que nos ocultaban *lo ente en su totalidad* y, de alguna manera, revelaban la existencia de esta *nada*. Heidegger estaba muy preocupado por este *ocultamiento*. En sus propias palabras:

Este acontecer es posible y hasta efectivamente real, si bien raro, únicamente en algunos instantes en los que surge el estado de ánimo fundamental de la angustia. Con esta angustia no estamos aludiendo a esa temerosa ansiedad que tan frecuentemente acompaña al miedo, el cual después de todo aparece con extrema facilidad. La angustia es algo fundamentalmente diferente del miedo (Heidegger, 1929: 25).

¿Y en qué puede estribar esta diferencia? Acaso en que la *angustia* evidencia la *nada*, prosigue Heidegger:

[...] es la angustia la que nos mantiene en suspenso, porque es ella la que hace que escape lo ente en su totalidad [...] Aquí, en la conmoción que atraviesa todo este estar suspenso, en el que uno no se puede asir a nada, ya sólo queda el puro ser-aquí. La angustia nos deja sin palabra (Heidegger, 1929: 27).

El *ser aquí* es lo que este autor denomina *Dasein* y que se vincula más a la existencia, por ello no es de extrañar que según Heidegger (1929), la *ontología* se refiere a las condiciones de posibilidad de la existencia o al *ser* mismo en su apertura originaria. Entonces le interesa la *angustia* porque en ella *lo ente en su totalidad* se vuelve caduco<sup>96</sup>. Le interesaba además mirar hacia la *negación*. La poesía también la evoca:

El no  
el no inóvulo  
el no nonato  
el noo  
el no poslodocosmos de impuros ceros noes que  
noan noan noan  
y nooan  
y plurimono noan al morbo amorfo noo  
no démono  
no deo  
sin son sin sexo ni órbita  
el yerto inóseo noo en unisolo amódulo  
sin poros ya sin nódulo  
ni yo ni hoyo ni fosa  
el marco no ni polvo  
el no más nada todo  
el puro no sin no

(Girondo, 1956, "El puro no", *En la masmédula*: 139).

Me interesa la relación última que hace Oliverio con la *nada* y el *todo*, que la encontramos en otros de sus inquietantes poemas. Y quizás nos ayude a

---

<sup>96</sup> Otra evocación muy interesante de la *angustia* la encontramos en un autor fabuloso, Milan Kundera, quien denominó a su novela *La insoportable levedad del ser* para referirse a las constricciones públicas y privadas que terminan por envolver toda existencia con nudos cada vez más apretados. Por ello, Italo Cavino (otro genial autor) dice que un título más apropiado hubiese sido: *La ineluctable pesadez del vivir*; ya que "su novela nos demuestra cómo en la vida todo lo que elegimos y apreciamos por su levedad no tarda en revelar su propio peso insostenible" (Calvino, 1988: 23).

entender por qué Heidegger considera que la *nada* es más originaria que el *no* y la *negación*. Analicemos, una de sus afirmaciones:

La nada no es ni un objeto ni en absoluto un ente. La nada no aparece por sí misma ni tampoco junto a lo ente al que prácticamente se adhiere. La nada es lo que hace posible el carácter manifiesto de lo ente como tal para el Dasein humano. La nada no es el concepto contrario a lo ente, sino que pertenece originariamente al propio ser. En el ser de lo ente acontece el desistir que es la nada (Heidegger, 1929: 32).

Así que creía que el preguntar por la *nada* nos aproximaría a la *metafísica*, ya que la propia metafísica consistía en *preguntar más allá de lo ente*, a fin de volver a recuperarlo en cuanto tal, como concepto. De esta manera: “[...] toda pregunta metafísica abarca la totalidad de la metafísica; y por ende en toda *pregunta metafísica* queda incluido en *Dasein* que pregunta dentro de la pregunta” (Heidegger, 1929: 38). Es decir que la *metafísica* es el acontecimiento fundamental del *Dasein*. Nótese que quien pregunta queda incluido en la pregunta. Eso tiene fuertes implicaciones para la *epistemología* -como he mencionado en otros capítulos de este texto.

Ahora bien, hay otro elemento importante de analizar en la terminología de Heidegger. Me refiero a lo *ente*, frente a lo cual el autor afirma:

Sea cual sea la interpretación que queramos darle a lo ente, ya sea como espíritu en el sentido del espiritualismo, como materia y fuerza en el sentido del materialismo, como devenir y vida, como representación, como voluntad, como substancia, como sujeto, como energía o como el eterno retorno de lo igual, lo ente en cuanto ente siempre aparece a la luz del ser (Heidegger, 1949: 66).

Heidegger, sin embargo, no pensaba el *ser* en su esencia desencubridora, es decir, en su *verdad*. He aquí una clave muy importante para mí, pues a lo largo de todas estas páginas he guardo mis reservas con respecto a la cuestión de la *Verdad*. Ciertamente es que tampoco he apuntado una postura propia, y ello se debe a que no terminaba de tenerla clara. Por un lado, me resultaban seductoras las *posiciones relativistas*. Pero, por otro, no podía obviar las críticas

feministas al *relativismo* y las propuestas de búsqueda de cierta *verdad* en la situación desfavorecida de las mujeres (*objetividad radical, objetividad dinámica, etc.*). Además, tengo en cuenta lo peligroso que puede ser el *esencialismo* cuando de *poder* y *voluntad* se trata. A final de cuentas, también he bebido de fuentes nietzscheanas y foucaultianas. Pero esta idea del segundo Heidegger me parece sugerente: el *ser* no se piensa en su *verdad*, pero:

[...] en sus respuestas a la pregunta por lo ente en cuanto tal, la metafísica habla del inadvertido carácter manifiesto del ser. Por eso la verdad del ser puede ser considerada el fundamento en el que la metafísica se sostiene y se alimenta en su calidad de raíz del árbol de la filosofía (Heidegger, 1949: 67).

¿Qué pasaría si cortásemos la raíz del árbol? Otro hubiera sido el desarrollo del pensamiento occidental. Y no tendríamos esta clase de filosofía que no piensa en el *fundamento de la metafísica*, sino que piensa metafísicamente los objetos. Heidegger consideraba que el *ser* del hombre/mujer podía cambiar si se pensaba en el *fundamento de la metafísica: el ser*. El truco que ha hecho la filosofía occidental es poner el énfasis en el *pensar* y no en el *ser*. A mí me gustaría regresar a la *pregunta por la metafísica*, veamos si recolectamos elementos para plantearla, pues no hay -dice Vattimo- aparte de la *metafísica*, otra historia del *ser*. "Occidente es la tierra del ser, la única, precisamente en cuanto es también, inseparablemente, la tierra del ocaso del ser" (Vattimo, 1981: 47). Y es desde ahí desde donde se piensa esta tesis: desde el *ser* que se escurre, pero que no quiere dejar de *ser*. Sigamos buscando más pistas.

#### 4.1.2. LA EXPERIENCIA DEL SER: APUNTES FENOMENOLÓGICOS

Otra de las miradas que me resultan interesantes para el abordaje del *ser* de cara al presente estudio es la propia de la *fenomenología*. Ya antes he hablado sobre la experiencia. Así que es un tema que atraviesa no sólo esta primera parte, sino el texto en su totalidad, quizá no es tan evidente como el *conocimiento*, pero éste y el *ser* conllevan *experiencia*. Lo iremos viendo. Para



empezar, se puede mencionar que Nietzsche, en un escrito póstumo de 1873, ya nos hablaba de esta cuestión:

[...] la experiencia que el hombre hace del mundo es descrita en términos de producción de metáforas: las reacciones emotivas estimulantes por el encuentro con las cosas son asociadas con imágenes y objetos, se convierten en conceptos y nombres de ellos, pero sin que haya entre los unos y los otros ningún nexo objetivo (en Vattimo, 1981: 40).

Ello tendrá sentido cuando llegemos al lenguaje y la interpretación, pero no sólo hablaremos de estas cuestiones, sino también de la *experiencia de ser*, para unos filósofos, *sujetos*, para otros, sólo *entes* que existen en un momento dado. Esto, aunque no esté del todo resuelto es muy interesante, porque se pueden encontrar las huellas de diferentes apuestas teóricas contemporáneas. El presente es, en efecto, un intento de hallar algunas *conexiones parciales*.

Ahora bien, uno de los precursores de la *fenomenología* fue Edmund Husserl, para quien la *ontología* es una ciencia de las *esencias* que puede ser formal o material. Las *ontologías formales* hacen referencia a las propiedades de todas las esencias; mientras que las materiales se restringen según los modos de sus objetos (Husserl, 1949). Husserl también abordó la *hylé*, en palabras de Gadamer:

Husserl hablaba de los elementos sensualistas en el fenómeno de la percepción, dándoles nombre de "datos hiléticos", ello tuvo lugar con el fin de determinar los caracteres formales que operan en la percepción y que motivan el hecho corporal del objeto que se pretende percibir (Gadamer, 1975: 17).

Asimismo y de acuerdo con Gadamer, Husserl centró de nuevo la mirada en el apriorismo clásico de la *tradición idealista* ya que puso fin a una distorsión de la filosofía por parte de la psicología, orientada hacia las ciencias naturales. Consideraba que los hechos matemáticos o naturales también podían malinterpretarse. He aquí una cuestión interesante de cara a nuestra disciplina, que ha pretendido imitar las metodologías de las "ciencias duras", con la

intención de encontrar respuestas correctas (leyes). Sería distinta la psicología si conociéramos más de *fenomenología* y *hermenéutica*. Pero regresemos al autor del que hablamos.

Husserl -prosigue Gadamer- consigue romper con el concepto de *experiencia* limitado a las ciencias. Sugiere el concepto de experiencia como *experiencia vital* o *mundo de la vida*, al tiempo que dedicó gran parte de su trabajo a demostrar la existencia de estructuras apriorísticas que poseían su propia evidencia:

Para este tipo de verdades del ser, Husserl reclamaba la evidencia, denominando este tipo de apariencia esencial del objeto "objeto intencional", esto es, aquello a lo que la conciencia y su correspondiente acto intencional se refiere en cuanto a tal. Los fenómenos son "hechos esenciales" de este tipo, cuya descripción a partir de la intencionalidad de la conciencia supone al mismo tiempo su única justificación posible (Gadamer, 1983: 29).

Es así como Husserl, movido por la intención de ser un filósofo honrado -dice Gadamer-, elaboró un gran programa fenomenológico en el que un *yo trascendental* validaba tanto lo general como lo particular. Pensaba que había que dirigirse "hacia las cosas mismas". Sin embargo, quizá Husserl se había quedado enredado en la conciencia y la temporalidad, es decir, habría que preguntarse si existe la percepción pura. Ésta es una de las cuestiones que más se le han criticado: que mantuvo el *yo trascendental*.

Ahora bien, cabe destacar que Husserl pensaba que la existencia se podía fijar en el tiempo, que dependía de la conciencia del estar presente. Es decir que mantuvo una idea fija del yo. En cambio, Heidegger fue más allá. Así lo expresa Gadamer:

La existencia no consiste en el intento siempre posterior de, adquiriendo conciencia de sí mismo, mostrarse ante uno mismo. Se trata más bien de un darse, y no sólo a las propias representaciones, sino sobre todo a la no-determinación del futuro [...] Heidegger demostró que en todo esto y también en el concepto de subjetividad sigue haciendo de las suyas el prejuicio ontológico no reconocido, aun cuando se deje de pensar subjetividad en tanto sustancialidad o aquello que está presente (Gadamer, 1975: 18).

Además -prosigue Gadamer- Heidegger pensaba que había que ir más allá de lo visible, de los "fenómenos mismos". Consideraba importante prestar atención a la *nada*, a lo que está oculto, pero que también forma parte del *ser*. Es así que:

[...] ya en *Ser y tiempo* Heidegger alteró el uso que Husserl hacía de "fenómeno" en la medida en que consideró que el desvelamiento del fenómeno era la tarea verdadera de la fenomenología, pues no la encontraba suficientemente cubierta con el lema de Husserl de "hacia los fenómenos mismos". Para que algo se muestre resulta necesario desvelar lo oculto y que ello pueda llegar a mostrarse. La palabra "fenomenología" no significa por lo tanto únicamente "descripción de lo dado", sino que implica también desvelar aquello que sirve para ocultar, y que no tiene por que consistir únicamente en falsas construcciones teóricas (Gadamer, 1975: 16-17).

Entonces la *fenomenología heideggeriana* es, al menos para mí, más completa, pues reconoce también aquello que no es aparente. La manera en que lo busca puede ser la que sigue la *poesía*, arrojada -como decía Zambrano- a buscar lo *inefable*. El reto me parece tentador. Veamos a dónde nos lleva esta aventura.

Por ahora volvamos a la idea de tiempo, vinculada al situarse "ahí", propia también del trabajo de Heidegger. Dicha idea es mejor conocida como *Dasein* o este *ser-ahí*, es la *experiencia del ser*. En sus palabras:

Suponiendo que el tiempo pertenezca de un modo aún oculto a la verdad del ser, entonces todo proyecto de mantener abierta la verdad del ser en cuanto comprensión del ser debe contemplar el tiempo como posible horizonte de la comprensión del ser (Heidegger, 1949: 84-85).

Es decir que se trata de un ser que está abierto a la propia apertura del *ser*, un ser que no es fijo, sino que acontece en situación, que puede transformarse precisamente a través del tiempo. El *ser*, asimismo, contiene existencia. Heidegger (1949) nos decía que el hombre/mujer es el único que

existe, las demás cosas (rocas, plantas, animales, etc.) son, pero no existen. Ello no significa que los otros entes sean irreales y el hombre/mujer sea real; significa que toda conciencia presupone la existencia, y que el hombre/mujer es un ente cuyo *ser* está definido *desde el ser y en el ser*, por medio de un abierto estar dentro del *ser* que no está oculto, es decir, la conciencia<sup>97</sup>.

Por otro lado, quizá lo más importante de cara a Heidegger y al propio Gadamer, es que notemos la insistencia en ir más allá de un *yo transparente*, de un yo similar al *testigo modesto* que critica Donna Haraway (1997). No sabría cuál es la mejor manera para escapar de este yo. Tengo mis intuiciones que -como feminista- apuntan a la búsqueda de *conexiones parciales* o a la intención de poner nuestras *preguntas en riesgo*<sup>98</sup>. Y es que no somos entes aislados. Así que puede ser pertinente detenernos en otro interesante concepto -proveniente de la fenomenología- para pensar-relacionarse con el *otro*. Me refiero a la *intersubjetividad*. Al respecto comenta Gadamer:

Presionado por motivos teórico-científicos, Husserl insistió por lo menos en que el otro sólo puede estar dado en un principio como objeto de percepción y no en su vitalidad, no como un hecho corporal. Es en este punto precisamente en que incide la crítica ontológica de Heidegger sobre la fenomenología de Husserl, es decir, en el punto de la mayor evidencia de esta última [...] Heidegger sacó la conclusión ontológica de ver todavía actuar en esta descripción errónea el prejuicio de la ontología griega y el postulado de lo mensurable de la nueva ciencia (Gadamer, 1975: 21).

En efecto, Husserl se interesó por la idea del *otro*, frente a lo cual sugirió el concepto de *intersubjetividad* para referirse a la relación entre sujetos. Por su parte, Heidegger abandonó el concepto de *subjetividad* y no se enfrentó al problema del *otro* de esta manera. El *Dasein* no es subjetividad y no sólo es un

---

<sup>97</sup> Nótese que Heidegger ponía el acento en el darse, en el *acontecimiento*, así que no tituló su obra *Existencia y tiempo* o *Conciencia y tiempo*, sino *Ser y tiempo*. Asimismo, se puede encontrar otro tratamiento muy similar sobre *ontología* y tiempo en la obra de Merleau-Ponty (cf. Belvedere, 2001).

<sup>98</sup> Cf. apéndice 1.

*ser-ahí*, sino un *ser-con*. Él prefirió hablar de *cuidado*. Nótese además lo que mencioné antes, las críticas a Husserl son por mantener la idea de un *yo trascendental*, prejuicios de la *ontología griega*. Ahora bien, en cuanto al asunto del *otro*, Gadamer plantea la cuestión de los límites del *ser* frente a *otro*. Éstas son sus reflexiones:

No se trata únicamente de que cualquiera sea en principio un ser limitado. Lo que a mí me interesa es llegar a saber por qué es precisamente la respuesta del otro la que me muestra mis limitaciones y por qué debo aprender a experimentarlas siempre de nuevo y una vez más si es que quiero llegar a verme ni siquiera en la situación de poder superar mis límites (Gadamer, 1975: 23).

Creo que por ahí va la insistencia feminista de ponerse en riesgo, el riesgo de tocar nuestras *limitaciones* frente al *otro*, de experimentar la *diferencia*, lo cual puede ser doloroso pero quizá nos ofrezca una manera distinta de vinculación y acaso de conocimiento. Continuemos pensando sobre ello.

Por el momento, me gustaría subrayar otro punto importante de la *fenomenología* y es su relación con el *cuerpo*<sup>99</sup>. Fue Husserl uno de los primeros en dar pautas para pensar la *corporeidad* de forma distinta, aunque Gadamer le hace algunos cuestionamientos:

Es cierto que los análisis de Husserl sobre la corporeidad kinestética hacen gala de una finura extrema. ¿Pero no constituye precisamente el misterio de nuestra corporeidad el que el verdadero ser del cuerpo no sea objeto de la conciencia? Nuestra realidad corporal no es aquello de lo que uno se percata cuando el cuerpo no se siente bien. Más bien, y en un grado mucho mayor, consiste en nuestra entrega completa a ese "ahí", a eso que nos ata, a eso que nos mantiene despiertos, a eso a lo que nos entregamos completamente (Gadamer, 1983: 30-31).

Recordemos que Husserl no ponía la atención al *ser-ahí*, por lo que su *fenomenología del cuerpo* podría enriquecerse bastante más. En este sentido,

---

<sup>99</sup> Para un aproximación al cuerpo desde la psicología social, cf. Araiza y Gubert (2007).

considero muy importante el trabajo de Merleau-Ponty. Como Husserl, Merleau-Ponty también trabajó el asunto de la *fenomenología* como una suerte de filosofía, así como las cuestiones de *experiencia* y *subjetividad*. De esta forma, se puede decir que:

Merleau-Ponty entiende la fenomenología no como explicación del mundo o descubrimiento de sus condiciones de posibilidad, sino como formulación de una experiencia del mundo, como ese contacto con el que antecede a cualquier pensamiento sobre él, como esfuerzo por reconquistar lo constituyente (López Sáenz, 2002: 52).

Merleau-Ponty concebía la filosofía como una forma de existencia y no como preparación para la misma. De hecho, pensaba que la crisis de la ciencia era una crisis de la existencia y de la filosofía como lucha por recuperar el sentido de ésta. Asimismo, concebía importantes los esfuerzos de Husserl por estudiar el *cuerpo*, pero le cuestiona su reducción trascendental "por considerar precisamente que parte del prejuicio idealista que desarraiga al sujeto cognoscente de sus raíces corporales" (López Sáenz, 2002: 53-54). Así, el *cuerpo* para Merleau-Ponty representaba cierto tipo de experiencia que no es universal. En sus propias palabras:

La experiencia del cuerpo nos hace reconocer una imposición del sentido que no es la de una consciencia constituyente universal, un sentido adherente a ciertos contenidos. Mi cuerpo es éste núcleo significativo que se comporta como una función general y que, no obstante, existe y es accesible a la enfermedad. En él aprendemos a conocer este nudo de la esencia y la existencia que volveremos a encontrar, en general, dentro de la percepción y que tendremos que describir, entonces, de manera más completa (Merleau-Ponty, 1945: 164).

Son muy interesantes las pistas que ofrece este autor que concedió al *cuerpo* una posición, hasta cierto punto, privilegiada, en una cultura que poca importancia da a la carne. Por ello, los planeamientos fenomenológicos me serán de mucha utilidad y volveré sobre estas cuestiones en las siguientes partes del presente texto.

Por ahora, dejo a la lectora o lector con ese otro elemento relacionado con la *ontología* y la *metafísica*, el cual viene rondando mi trabajo desde hace unas cuantas páginas: el *sujeto*. ¿Cómo surgió éste?, ¿desde cuándo está presente en la filosofía occidental?, ¿podemos escapar de una concepción tal? A continuación, nos detendremos un poco en estos asuntos.

#### 4.1.3. SER SUJETOS: ALGUNAS PISTAS SOBRE LA MODERNIDAD

He hablado ya de *ontología*, la rama de la *metafísica* que estudia el *ser*. Presenté un recorrido con algunas pinceladas sobre la *metafísica*. He hablado sobre la *experiencia del ser* y la *fenomenología*. En estas temáticas ya se ha asomado la noción de *sujeto* o *subjetividad* que apareciera con la Modernidad. Ahora dedicaré unas líneas más concretas a esta cuestión.

En efecto, con la Modernidad -como ya decía en el apartado sobre *metafísica*- surgió la noción de *sujeto* que conocemos hoy en día. La Modernidad -afirmara Luis Villoro (1992)- representó, para el ser humano, una *nueva figura del mundo* en oposición a las propias de la Antigüedad y la Edad Media. El hombre/mujer -prosigue- dejó de verse desde la *totalidad del ente* que lo abarcaba, para ver la *totalidad del ente desde sí mismo* (*antropocentrismo*); hizo a la *historia propia* y la percibió envuelta en *ideas emancipatorias*; el *mundo en torno* se convirtió en un *objeto* que él/ella podía *conocer* y *manipular* (surgieron así la ciencia y la tecnología). En síntesis, el proyecto moderno consistió en transformar todas las cosas en *razón*, para así poderlas comprender y dominar (sobre este control ya he hablado con más detenimiento en el capítulo 2).

En aquel capítulo también hablé sobre el *racionalismo cartesiano* y sus implicaciones para la epistemología. En cuanto a ello ya había adelantado alguna cosa sobre el hecho de que se le considera un momento crucial cuando del *sujeto* se trata. Foucault -refiere Amigot (2005)- lo resume en una frase: *el momento es Descartes* y agrega que también podría considerarse como un momento incipiente de la *muerte de Dios*. Y tiene sentido de cara a los planteamientos de Villoro, es decir, el hombre/mujer pasa del *teocentrismo*, la figura del mundo propia de la Edad Media, al *antropocentrismo*. Aparecen en

este momento la *evidencia*, por un lado, y, por otro, la *autoconciencia sin lugar a dudas*. No se trata de la *inquietud de sí* que había en la cultura griega<sup>100</sup>, sino de un *autoconocimiento como evidencia*, es decir, una manera de conciencia que sólo se fundamenta en un *sujeto pensante*. Recordemos la advertencia de Heidegger de que Occidente había reducido el *ser* al *pensar*.

Ahora bien, debemos también a Descartes la separación del *alma* (o *mente*) y el *cuerpo*, dualidad que marcará la filosofía occidental durante muchos años. Veremos esa influencia en el *racionalismo* que aún perdura al interior de la *ciencia moderna* y androcéntrica, por ello es lógico encontrar que el *dualismo cartesiano* sea foco de las críticas feministas, ya que -como nos dice Patricia Amigot- el *racionalismo* es androcéntrico:

Porque el dualismo que ha emergido en los postulados cartesianos ha operado sólo para los varones, puesto que se negaba o se concedía un estatus muy deficitario a la *res cogitans* de las mujeres. Androcentrismo metafísico y epistemológico que figuraba un alma y un cuerpo para el sujeto masculino. Las mujeres, naturaleza problemática, ostentaban una posición ontológica ambigua. No participaban más que parcial o precariamente de tal conceptualización de lo humano (Amigot, 2005: 50).

Por lo que se entienden también muchas de las *críticas feministas* a la ciencia presentadas en el capítulo anterior y la insistencia en generar un *conocimiento encarnado*. Descartes -afirma Arenas (2002)- sigue con la idea de *sustancia* propia de Aristóteles para poder atribuirle un alma y es a partir de ella de donde parte un *principio de individuación*.

En cuanto a la *razón*, fundamental para la conciencia y la autoconciencia, también cabe mencionar otro momento fundacional para este *sujeto* y es el de la *reflexividad*, tal como la describe, por ejemplo, Rorty (1979). Se trata de una *mente* que funciona como el *espejo de la naturaleza*; a partir de este momento, *sujeto* y *yo* comienzan a ser sinónimos.

Ahora bien, cuando aparece la Ilustración y la construcción de los Estados-Nación y con ella la ciudadanía, también surge el hombre/mujer como

---

<sup>100</sup> Sobre este tema cf. Foucault (1984). De cualquier manera, regresaré sobre el cuidado de sí en la siguiente parte de la tesis.



*sujeto de derecho*, un *sujeto jurídico*, a partir del cual podremos después entender las críticas de Nietzsche en *La genealogía de la moral* o las críticas posestructuralistas, así como las propias de Butler, de las que hablaremos escuetamente a continuación. Se trata pues de la emergencia de un *sujeto con derecho*, pensado de manera cartesiana, donde la conciencia es central. Como dice Gadamer:

Tanto en Descartes, como en Leibniz y John Locke, el concepto de persona aparece definido por medio del concepto reflexivo de conciencia, sin que el otro aparezca ni siquiera en escena. Aquí fue la filosofía de Kant la que señaló en la época de la Revolución Francesa nuevos caminos al poner por encima de la subjetividad de la conciencia de sí mismo, la libertad de la personalidad y la cordura que le es propia (Gadamer, 1975: 24).

Y ya vamos encontrando más piezas, aquí está la kantiana. Recordemos que Kant quería hacer una síntesis entre las concepciones *a priori* (racionalismo) y los *a posteriori* (empirismo), pensaba que ambas eran importantes para el conocimiento<sup>101</sup>. Lo que buscaba era establecer un vínculo entre lo *racional* y lo *sensible*, aunque paradójicamente también a partir de aquí se produce un alejamiento de lo sensible y un retorno a la trascendencia. Se confiere al conocedor un lugar de autoridad. En efecto a partir de Kant, el *sujeto finito* se *trasciende en infinito*. En palabras de Amigot:

[...] el sujeto cognoscente, habiéndose vuelto autorreferencial, sale de las ruinas de la metafísica para adoptar, con plena conciencia de sus poderes finitos, un proyecto que demandaría un poder ilimitado puesto que la razón puede trascenderse a sí misma (Amigot, 2005: 53).

Este *sujeto*, identificado como un *yo*, es *transparente*. Se parece mucho al *testigo modesto* de Robert Boyle (cf. capítulo 3), y como tal, sólo puede ser

---

<sup>101</sup> Hasta ahora sólo he hablado de *sujeto* y *subjetividad*. No he hablado de la *identidad* que se entremezcla con estos dos elementos y que es un proceso más estudiado por la psicología y por la *teoría de género*, desde la que se defiende hoy por hoy la multiplicidad en lugar de las esencias. Ahora bien, para consultar una relación entre subjetividad e identidad, así como una exploración a fondo de los autores de la Modernidad, a saber: Descartes, Leibniz, Spinoza y Kant (cf. Arenas, 2002).

de un tipo: se trata de un hombre, blanco y burgués. Con el *sujeto kantiano*, entonces, volvemos a encontrar la exclusión de *otros sujetos posibles*<sup>102</sup>.

Ahora bien, para hablar de Marx, uno de los *maestros de la sospecha*, me apoyaré en la tesis doctoral de Patricia Amigot (2005) quien encontró muy interesantes planteamientos en el trabajo de este filósofo, el cual reconoce un tipo de *subjetividad* particular. Así, en la concepción marxista, el *sujeto* será la personificación de los papeles que generan las estructuras social y económica. Lo que pone en duda Marx es que el *sujeto cartesiano* o *kantiano* sea realmente libre. Recordemos lo extensa que fue su obra para hablar de determinismo social y enajenación. De esta forma, vislumbró no sólo una serie de sujetos alejados de la autonomía por no ser dueños de su fuerza de trabajo (obreros), sino también otra serie de *sujetos no dueños de sí*, sino sujetos a necesidades y, por ende, al consumo. El capitalista, para Marx deja de ser sujeto autónomo y libre. Marx señaló que la supuesta igualdad no existía, que había unas relaciones de dominación y que había dos clases de sujetos en relación con la economía (vendedores de productos y vendedores de su propia fuerza de trabajo). Esto nos lleva a una conclusión escalofriante: el *único sujeto es el capital*. Es muy interesante percatarse de que la ruta marxista ofrece muchas argumentaciones para estudiar el poder y la estructura social que encontraremos en otras vertientes teóricas contemporáneas así como en algunas feministas.

Por su parte, Nietzsche, otro controvertido filósofo, sospechó de la conciencia, la *voluntad*. Ello, con el paso del tiempo, puso al *poder* en el centro de las reflexiones. Por otra parte, Nietzsche habló de *la muerte de Dios*, lo que -en su opinión- hacía que se dejara de creer en el sujeto, la responsabilidad y las causas. Nietzsche, asimismo, aportó el sentido de la *interpretación* para hablar de sujeto. Así, en palabras de Vattimo:

El sujeto nietzscheano es *sólo* apariencia; pero ésta no se define ya como tal en relación a un ser; el término indica solamente que todo

---

<sup>102</sup> Hay un filósofo que yo no he abordado a lo largo de mi trabajo, pero que tal vez aparezca en mis futuros escritos, pues -según Amigot (2005)- representa un pensador marginal de su época. Así, mientras había consenso en la *racionalidad trascendental*, él prestaba atención al cuerpo. Me refiero a Spinoza.

darse de algo como algo es perspectiva, que se superpone violentamente a otras, las cuales sólo por una necesidad interna de la interpretación son identificadas como la cosa misma (Vattimo, 1981: 36).

En este marco, también podemos entender las críticas de Foucault y las corrientes que piensan la *muerte del sujeto*. Así como cierto parentesco con las críticas feministas que presentaré a continuación. Pero antes de cerrar este apartado cabe mencionar una cuestión más. Hay momentos en que utilizaré el término *sujeto* y a veces me referiré al de *subjetividad*. No todos los y las autores hacen una diferenciación explícita. Algunas, como Butler juegan con la idea de *sujeción*. No profundizaré por ahora mucho en ello. Sólo me gustaría advertir a la lectora o lector que en algunos momentos puede que parezcan sinónimos, pero con el *sujeto* me referiré más a la figura (ésta que acabo de describir en este pequeño apartado) y en otros al proceso, porque como dice Hupert (2007) *sujeto* y *subjetividad* no solían ser deslindables. El *sujeto* participaba de una *subjetividad*, es decir, el *sujeto* moraba dentro de sus lindes. La *subjetividad* representaba en la época clásica la relación del ser humano con los *otros* y con el *mundo*. En cambio, el *sujeto moderno* se empezaba a deslindar de la *subjetividad* de su época, proponía un sentido nuevo, autónomo. Ahora nos enfrentamos ante una separación total, acaso una pérdida de sentido, y no se sabe si es posible que haya *sujeto sin subjetividad*. Son fronteras borrosas. Estoy consciente de ello.

Ahora bien, otra cuestión que tiene que ver con el proceso de *subjetividad* es el de la individuación y con ello la aparición de la primera persona: *yo*, un *yo* que *conoce* y *se conoce* (como veremos más adelante), pero también un *yo con identidad propia*. Algunos autores modernos preferirán centrarse, pues, en la *subjetividad* y otros en la *identidad*, pero de cualquier manera el *yo* estará en el centro.

Posteriormente, aparecerán autores, como Heidegger o Merleau-Ponty para quienes el *yo* no es central. El *yo*, como cualquier otro ser, es tiempo, un tiempo cuya síntesis no depende de mí, pero que constituye mi realización como *yo*. Así:

[...] yo no soy el autor del tiempo como tampoco de los latidos de mi corazón, no soy quien toma la iniciativa de la temporalización; no he decidido nacer, y, una vez nacido, el tiempo brota a través de mí haga lo que haga. Y no obstante, este surgimiento del tiempo no es un simple hecho que sufro, puedo encontrar en él un recurso contra sí mismo, como sucede en una decisión que me compromete o en un acto de fijación conceptual. Me arranca a lo que iba ser, pero me da al mismo tiempo el medio para captarme a distancia y realizarme en calidad de yo (Merleau-Ponty, 1945: 388).

El *tiempo* es, pues, el *recipiente que contiene al yo*, pero con el que puedo intentar moldear al yo. He aquí un *espacio de sujeción*, del que también puede *escapar subrepticamente*. Veamos qué dicen las feministas y teorías afines sobre estas cuestiones.

## 4.2. REFLEXIONES FEMINISTAS EN TORNO AL SUJETO

### 4.2.1. LA MUERTE DEL SUJETO: ALGUNAS TEORÍAS AFINES

Para comenzar podríamos decir que la Modernidad como discurso y como *figura del mundo* aún pervive, pero se encuentra trastabillando, está en una crisis. La Posmodernidad es el reflejo de esa crisis, la Posmodernidad es la respuesta frente a los estragos que ha dejado la era moderna a una humanidad extraviada<sup>103</sup>.

Ahora bien, estoy clara que aún no hay un consenso pleno para hablar de la existencia de la Posmodernidad, pero en todo caso, lo que sí resulta evidente es que -siguiendo a Luis Villoro (1992)- estamos ante la ruptura de la *figura del mundo moderno* o lo que es lo mismo: ante la emergencia de distintos eventos de transformaciones sociales y del pensamiento. Uno de ellos es que hay quien afirma que asistimos al *funeral del sujeto*.

Pero, ¿por qué se dice que éste ha muerto? Una de las respuestas más rápidas la encontramos en que dicho sujeto se reducía a un tipo limitado de personas (hombres, blancos, europeos, burgueses, etcétera). Y esta clase de

---

<sup>103</sup> Según Esther Díaz (1999), mientras el discurso moderno se refiere a las leyes universales que constituyen y explican la realidad, el discurso postmoderno, en cambio, sostiene que sólo

sujeto comienza a desdibujarse para dar paso a *múltiples subjetividades*, ¿o no es así? Intentaremos hacer algunas indagaciones.

Para empezar, encuentro que en lo referente al *sujeto*, el postestructuralismo -y en concreto Foucault<sup>104</sup>- ha apuntado interesantes ideas que se acercan a la deconstrucción de este concepto fuerte, en torno al cual se venía constituyendo el pensamiento moderno. Entiendo la corriente posestructuralista como la describe Patricia Amigot (2005), como heredera de la corriente predecesora (estructuralista), pero en una relación de crítica y de oposición al poner en duda tanto la *subjetividad* como el *racionalismo*. Así, el concepto foucaultiano de sujeto deja de considerar a éste como núcleo central de todo conocimiento, como aquello que revela la libertad (ideas ellas muy ilustradas). Frente a esto, Foucault intenta:

[...] ver cómo se produce, a través de la historia, la constitución de un sujeto que no está dado definitivamente, que no es aquello a partir de lo cual la verdad se da en la historia, sino de un sujeto que se constituyó en el interior mismo de ésta y que, a cada instante es fundado y vuelto a fundar por ella (Foucault, 1978: 16).

Es decir, el autor apunta hacia un proceso de *desmantelamiento del sujeto* (de ese sujeto moderno) como un *a priori* y nos recomienda estudiar las transformaciones de éste a lo largo de la historia, lo cual para el pensamiento feminista ha sido de mucha utilidad.

No obstante, hemos de advertir -como lo hace Rosa María Rodríguez (1999) en su análisis sobre el trabajo de Foucault- que en el autor no encontramos un simple rechazo a la noción del *sujeto*. Es decir que uno de los bastiones principales, producto de la Modernidad, es el *humanismo* -como también lo deja muy claro Luis Villoro (1992)-; y aun cuando Foucault hace una crítica severa al *humanismo* a lo largo de su obra, no rechaza -nos advierte la

---

puede haber *consensos locales* o *parciales*, diversos *juegos de lenguaje* o *paradigmas inconmensurables entre sí*.

<sup>104</sup> Para una breve presentación del mapa de los desarrollos estructuralista (Saussure, Jakobson, Barthes, Levi-Strass, Lacan y Althusser) y postestructuralista (Foucault, Deleuze, Derrida), cf. Amigot (2005). Así, es interesante saber, por ejemplo, cómo Foucault nunca estuvo muy contento con que se le categorizara-clasificara como postestructuralista.

autora- la noción de *sujeto*, más bien lo concibe (en especial, en su analítica del poder) como *lugar de resistencia*.

De esta forma, Foucault considera tres tipos de tecnologías que moldean al sujeto: a) las *tecnologías de la producción*, encaminadas a la producción o manipulación de cosas; b) las *tecnologías de sistemas de signos*, que nos permiten su utilización en los procesos de significación; y c) las *tecnologías de poder*, que objetivan al sujeto. Sin embargo, también existe un cuarto tipo, las *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 (Foucault, 1988: 48).

Pero, ¿por qué se habla de *muerte del sujeto*? Pues porque la idea *a priori* de ese *sujeto masculino único e inamovible*, típico de la Modernidad, difícilmente puede sostenerse en el contexto postestructuralista. De hecho, así como Nietzsche planteó *la muerte de Dios*, Foucault planteó *la muerte del hombre*. Y con ello surge el momento del fin de una era (aunque esto no es datable). Es un momento en el que el centro se desvanece. Como sugiere, Rosa María Rodríguez (1999) en su análisis foucaultiano: se trata más de la deconstrucción que de la búsqueda de nuevos paradigmas sólidos y unitarios. La *muerte del sujeto* es un desamarre que cambia la manera de concebir el pensamiento o, si se quiere, el conocimiento. Nos lleva a reflexionar sobre los *esencialismos*. Aunque el hecho de que “deje de existir” no significa que no sea necesario estudiarlo. Por el contrario, Foucault, por ejemplo, dedicó muchos esfuerzos en esa línea. Así como lo hicieron las feministas a las que doy la palabra enseguida.

#### 4.2.2. “NO SE NACE MUJER, LLEGA UNA A SERLO”. ¿EXISTE LA SUBJETIVIDAD FEMENINA?

A través de esta conocida frase, Simone de Beauvoir (1949) desarrolló una serie de ideas sobre lo que significaba ser mujer, sobre el hecho de convertirse

en el *otro* con respecto al único sujeto posible dentro de la Modernidad: el masculino. Es por ello que Simone de Beauvoir titula su libro *El segundo sexo*. Sobre este planteamiento, Judith Butler tiene un interesante ensayo donde compara las ideas de esta pensadora con las propias de Michel Foucault y Monique Wittig. Así, haciendo una lectura de Beauvoir, afirma:

[...] las mujeres son el "Otro" en la medida en que son definidas por una perspectiva masculina que intenta salvaguardar su propio estatus no corpóreo, desencarnado, identificando a las mujeres generalmente con la esfera corpórea. La desencarnación masculina sólo es posible a condición de que las mujeres ocupen sus cuerpos en tanto que sus identidades esenciales y esclavizadoras (Butler, 1982: 311).

No es extraño entonces el interés que han tenido las feministas en estudiar al *sujeto*, así como esta idea de *otredad* que ofrece un mirada enriquecedora en el plano de la teoría social, así como en el plano político. Pero no nos adelantemos, por ahora volvamos a esta necesidad de generar una *teoría de la subjetividad* desde el feminismo. Así y en este sentido, la propuesta de Nancy Fraser es sumamente sugerente, pues afirma que una teoría de esta índole debería posibilitar: a) su autonomía gnoseológica y crítica; b) los elementos para analizar la formación cultural, histórica y social de la identidad de género; c) la construcción de un genérico; y d) la operatividad y el reconocimiento como agentes sociales y políticos de cambio (en Rodríguez, 1999).

Ahora bien, para hablar del *sujeto femenino*, Braidotti (1991) nos propone tres etapas en los estudios feministas: la primera se centra en la crítica del sexismo; la segunda apunta a reconstruir el conocimiento partiendo de la *experiencia de las mujeres* y la tercera se enfoca en la formulación de nuevos valores generales aplicables a la comunidad en su conjunto. La autora nos dice que la adquisición de la subjetividad es un proceso atravesado por prácticas materiales (institucionales) y discursivas (simbólicas), por el que, a su vez, pasan distintas variables: sexo, raza, edad, etcétera (tal y como enfaticé una y

otra vez en la primera sospecha del capítulo 1). Es decir que la cuestión del *sujeto femenino* no es un problema únicamente para las mujeres.

De esta manera, encontraremos en Butler (1990) interesantes discusiones sobre el *sujeto del feminismo*: ¿la mujer?, ¿las mujeres?, ¿la experiencia de quién? Parece que entre las feministas de las década de los ochenta no se hallaba del todo un consenso sobre esta cuestión. A Butler le preocupaba mucho una posición de las mujeres desprotegidas y necesitadas de que se salvaguardase su honra mediante una instancia tal como podría serlo el Estado. Criticaba, pues, una posición heteropatriarcal en la cual se pueden notar huellas de la influencia de Wittig, quien, por ejemplo, afirmaba que:

[...] creo que sólo más allá de las categorías de sexo (mujer y hombre) puede encontrarse una nueva y subjetiva definición de la persona y del sujeto para toda la humanidad, y que el surgimiento de sujetos individuales exige destruir primero las categorías de sexo, eliminando su uso, y rechazando todas las ciencias que aún las utilizan como sus fundamentos (prácticamente todas las ciencias humanas) (Wittig, 1981: 42).

Wittig consideraba que el heterosexismo estaba en el centro de la dominación, no sólo de género sino de otro tipo, pues su trayectoria -y son huellas que también se encontrarán en Butler de alguna manera- se vincula a la noción marxista de ideología. Asimismo, esta autora no estaba de acuerdo con lo que se conoce como el *feminismo francés* o *feminismo de la diferencia* más cercanos también a la crítica literaria. Pero ello no quiere decir que las lecturas francesas, así como el lenguaje, no estén presentes en la obra de Butler.

Por ahora, hablemos sobre una cuestión más política. Recuérdese la importancia que asocia su obra a las identidades con posibilidades de resistir, por ejemplo, la identidad *queer*. Es en estas posibilidades también donde sigue considerando al feminismo como una fuente de potencial que además se pone a dialogar con otras reivindicaciones. Por eso, no es de extrañar que en la obra butleriana pueden reconocerse algunos otros elementos para el estudio de la *subjetividad*, a saber: el *discurso*, el *poder* y el *cuerpo*; lo cual derrumba cierta concepción del sujeto como la que acabo de describir en el apartado anterior.



Me refiero al *sujeto moderno* que es un ser disociado en cuanto a *mente-cuerpo*. Dicho de otro modo:

[...] el sujeto moderno, al mismo tiempo que se distancia del cosmos y de los otros, lo hace también del cuerpo, con lo cual se distancia de sí mismo, hasta el punto que más que *ser* un cuerpo *posee* un cuerpo (López, 1999: 154).

Así, para algunas feministas como Butler surge la necesidad de contemplar no sólo una política discursiva, sino también una *política encarnada*, pues los sujetos son *sujetos encarnados* o *incardinados* (lo que ya era evidente en el análisis que presentaba Judith Butler (1982) sobre Simone de Beauvoir). Ahora bien, en su libro *Cuerpos que importan*, Butler hace un análisis que está completamente centrado en esta materia (al que ya hice referencia en el capítulo 1 de esta primera parte). En él dice que las *políticas feminista y queer* pueden movilizarse a través de prácticas que destacan la *desidentificación* con aquellas *normas reguladoras* mediante las cuales se materializa la diferencia sexual, lo que puede facilitar la reconceptualización de cuáles son los *cuerpos que importan* y qué cuerpos han de surgir aún como *materia crítica de interés*. Es decir, se trata de subvertir la *apelación a citas* -sigue a Derrida- o el nombrar algo para producir determinadas conductas -como en las *oraciones preformativas*, siguiendo a Austin-, pero desde lo abyecto, desde las *subjetividades prohibidas*, lo que constituye una nueva forma de acción política.

Por lo tanto, quisiera detenerme en otro elemento importante además del *cuerpo* en torno a la *subjetividad*. Me refiero al *poder*. Sobre este tema, los postestructuralistas habían dejado una veta muy rica que se ha seguido en gran medida por las feministas. Líneas atrás exponía la idea del *sujeto como lugar de resistencias*, a pesar del sometimiento al que queda expuesto por diferentes *mecanismos de poder* en el análisis foucaultiano. Dentro del análisis feminista, por su parte, considero el trabajo de Judith Butler crucial, pues nos enfrenta con la cuestión de que la *subjetividad* y la *sujeción* (*assujettissement* en términos foucaultianos) son el mismo proceso. En palabras de la propia autora:

La "sujeción" o *assujétissement* no es sólo una subordinación, sino también un afianzamiento y un mantenimiento, una instalación del sujeto, una subjetivación [...] no existe ningún cuerpo fuera del poder puesto que la materialidad del cuerpo -de hecho, la materialidad misma- es producida por y en relación directa con la investidura del poder (Butler, 1997: 103).

Hasta aquí pareciera que no pudiésemos escapar de esta *sujeción*, de este control por parte del poder sobre nuestro *ser*. O, lo que es lo mismo: que es preferible existir en la subordinación que no existir. Lo más duro es que pareciera que la capacidad de *subversión* proviene, al mismo tiempo, de la propia *sujeción*, entonces la responsabilidad recae de nuevo sobre el *sujeto*. Pero la autora se pregunta ¿cuál es la frontera entre la subversión y la domesticación de la normalización? La búsqueda de esta respuesta nos corresponde a las feministas.

Por ahora y hablando de búsquedas de subversión, me detendré un momento en el asunto de la *repetición*. Para Butler (1993; 1997) la *repetición* es la que permite la *resistencia*; es ahí donde se puede *subvertir la sujeción*. He aquí la parte más discursiva de Butler, donde sigue tanto a Austin y la noción de *performatividad* como a Derrida y la idea de *apelar a citas*. Asimismo, se apoya en Althusser para hablar de *interpelación* y así sucesivamente hasta preparar una caja de herramientas teóricas muy compleja que nos ayuda a concebir el *género* y la *sujeción* de forma distinta. Sin embargo, aun cuando no es mi intención describir el extenso recorrido que ha hecho Butler para proponer sus teorías sobre la *subjetividad*, sí me gustaría terminar esta parte con la idea de *maskarada* que toma de Joan Riviere y que le sirve bastante bien para hermanaarla con la de *performatividad*, bajo la idea de que *actuamos la subjetividad*. *Actuamos* ciertas identidades que, mediante *normas* se inscriben en nuestros *cuerpos*, actuamos el *género* que se nos interpela cuando nos dicen: "ey tú, mujer". La *subjetividad* depende entonces de *juegos de lenguaje*. Podemos movernos en ellos y podemos *crear-actuar* otros.

A manera de síntesis, puede decirse que las aportaciones de las teorías feministas al estudio de la *subjetividad* han ayudado a concebirla como un *proceso* mucho más complejo de lo que se pensaba, en el que interviene el

*lenguaje* y la *cultura* como *construcciones colectivas*; pero por el que, al mismo tiempo, pasa el *poder*, y que todo ello atraviesa el *cuerpo*, elemento que no puede obviarse. La *subjetividad* es, además, un proceso en *movimiento* que implica distintas aristas personales y colectivas -como decía en el primer capítulo-, a saber: *etnia*, *sexo*, *género*, *clase*, etcétera. Y no olvidemos desde luego que la *subjetividad se vive*, es una *experiencia*. Regresemos entonces a la noción de experiencia para las feministas.

#### 4.2.3. LA NOCIÓN DE EXPERIENCIA PARA LAS FEMINISTAS

Como mencioné en el capítulo 3 -siguiendo a Carme Adán-, la *epistemología feminista* proporciona dos nociones teóricas importantes, por un lado, la categoría de *género* y, por otro, la noción de *experiencia*. No me extenderé demasiado en la cuestión, pero sí considero pertinente esbozar unas cuantas ideas -desde algunas vertientes feministas aquí tratadas- para hablar del tema de la experiencia. Así, para comenzar se puede decir que:

La teoría feminista encuentra en la *experiencia de las mujeres* una herramienta para construir esa ficción, para elaborar nuevas y cambiantes prácticas de acción y teoría. De igual manera que evita considerar las mujeres como sujetos pasivos que esperan ser definidas o salvadas por algún discurso, feminista o no, por el contrario son parte de esa conversación en la que se construye el conocimiento y, en este caso, el conocimiento sobre ellas mismas (Adán, 2006: 243).

Recuérdese que la *epistemología occidental* consideró la *experiencia* humana como fiable para construir conocimiento. Es así como las feministas pensaban que la *experiencia de las mujeres* podría ser útil en esta clase de empeños, lo que a su vez ayudaría a asumir una posición crítica con respecto al conocimiento porque se reflexionaría sobre el *otro conocimiento*. De esta manera, las *feministas del punto de vista* son, hasta cierto punto, herederas de Simone de Beauvoir al buscar posibilidades en una existencia singular. Se trata de una *experiencia vivida* con una socialización específica para las mujeres (Adán, 2006).

Posteriormente, Teresa de Lauretis y, luego, Haraway reconsideran esta noción de *experiencia*. Lauretis, por su parte:

[...] propone la conveniencia de articular de manera colectiva la experiencia individual de la sexualidad desde [un] análisis semiótico de la experiencia. El potencial de la teoría feminista estriba en incidir en la producción de nuevos significados, de ahí que el objetivo del discurso y la práctica feminista sea la intervención para la producción de los mismos (en Adán, 2006: 248).

Haraway, por su parte, se suscribe a esta visión de *experiencia* y le ve muchas posibilidades políticas. Elabora la idea de *situarse* y desde ahí crear otras prácticas; pero también trabaja con las *ficciones subjetivas-ontológicas* como el *cyborg* o el *HombreHembra*, nociones en las que interviene la creación irreverente por encima de lo prescrito (Adán, 2006). Ahora bien, recuérdese también que Haraway (1997) busca ir más allá de la *experiencia* como *evidencia*, más allá de la ontología o *subjetividad trascendental* que valida el conocimiento. Ella busca un *testigo modesto*, sí, pero *mutado*, que trabaje con la *difracción*, es decir con la *diferencia*. Y éste es otro legado importante del feminismo y sus nociones de *subjetividad*. Es decir, el hecho de saber que las mujeres siempre hemos vivido en la *diferencia*, en la *otredad*, lo cual nos proporciona una particular manera de mirar que nos ayuda, cuando menos, a no obviar la *diferencia* y nos coloca ya frente a una postura distinta a la *metafísica platónica* afanada en buscar la unidad ante todo.

Desde otro punto de vista -aunque igualmente muy cercano-, Joan Scott (1991) aborda el tema de la experiencia con algunas reservas. Le preocupa *esencializar las identidades o subjetividades* a través de ella. Considera que no se puede creer que la *experiencia* sea un fundamento porque entonces no se podría escapar de ella. Comenta la autora:

El efecto de este tipo de afirmaciones, que le atribuyen una autenticidad indisputable a la experiencia de las mujeres, es establecer incontrovertiblemente la identidad de las mujeres como personas con agencia, y también universalizar la identidad de las mujeres y así darle sustento a los reclamos de la legitimidad de la historia de las mujeres en la experiencia compartida de las

historiadoras de las mujeres y las mujeres cuyas historia ellas relatan (Scott, 1991: 60).

Es decir que se parte de la idea de una *experiencia femenina* preexistente. Lo peligroso es que se vea de manera igualada lo personal y lo político, por una parte. Y, por otra, que no deja espacio para ver *otras intersecciones, otras marcas identitarias* que convergen en *múltiples subjetividades*, como ya insistía esta autora en otro texto: raza, clase, sexualidad, género, etcétera. Y para ello, Scott cree que hemos de seguir la ruta discursiva de Spivak:

[...] "hacer visibles las asignaciones de posiciones-sujeto", no en el sentido de captar la realidad de los objetos vistos, sino de tratar de entender las operaciones de los complejos y cambiantes procesos discursivos por los cuales las identidades se adscriben, resisten o aceptan, procesos mismos que no son señalados, y que de hecho consiguen su efecto porque pasan desapercibidos (Scott, 1991: 64).

Ello concuerda con la línea -también discursiva- que seguía Butler (1993) para deconstruir en sentido derridiano, así como con el hecho de defender *identidades estratégicas* o *fundaciones contingentes*, es decir, cambiantes, pero que nos permiten posicionarnos políticamente en un momento dado. Lo que pretende Scott es rehusarse a la separación entre *experiencia y lenguaje* y mirar al *sujeto con agencia* porque los sujetos:

No son individuos unificados y autónomos que ejercen su libre albedrío, sino más bien sujetos cuya agencia sea crea a través de las situaciones y estatus que se les confieren. Ser sujeto significa estar "sujeto a condiciones de existencia, condiciones de dotación de agentes y condiciones de ejercicio" (Scott, 1991: 66).

Por eso le preocupa tanto la esencialización o naturalización. Y si nos percatamos, su idea de sujeto no es como el individuo libre que soñaba ser el hombre a través del *sujeto moderno*. Es más bien un *sujeto con capacidad de agencia* y al mismo tiempo limitado por ciertas normas. Entonces la *experiencia* para Scott es la *historia del sujeto* y el *lenguaje* el lugar donde se representa

dicha experiencia. Y aunque no le gusta mucho el concepto de experiencia por su vínculo con la transparencia (recuérdese la historia de la *Royal Society of London*, por ejemplo), considera que hemos de resignificar el sentido de la *experiencia* porque es una noción que también pertenece a la *vida cotidiana* y la historia -que es su disciplina- debería seguir trabajando con ella.

Ahora bien, lo que me parece central a la luz de mi trabajo, es esta relación que Scott encuentra entre *experiencia y lenguaje* -relación que ya había planteado de alguna manera en el primer capítulo con la lectura de Agamben (1978)- porque reconoce que el lenguaje, en su relación con lo estrictamente fenomenológico, puede funcionar en dos niveles: por un lado, la *experiencia es una interpretación* y, por otro, *requiere una interpretación*. Y eso ya también me ayuda a visualizar una posición donde puedo sentirme cómoda con el lenguaje. Es decir que la *vivencia ocurre en el cuerpo y se interpreta* mediante *lenguaje* para construir la *historia del sujeto*. En un segundo momento -un momento epistemológico que es al mismo tiempo hermenéutico- ocurre *otra interpretación* también mediante *lenguaje*. Es con el lenguaje, pues, con lo que trabajamos quienes hacemos investigación. A mí me gustaría que no sólo usáramos el lógico sino también el poético. Quizá ello nos coloque en otra posición al conocer. Aunque, de momento, sigue siendo difícil situarse en el plano de la *infancia* de la que hablaba Agamben, de lo prelingüístico, de lo *inefable*. Frente a esto un silencio porque -como decía Wittgenstein (1921)- “de lo que no se puede hablar hay que callar”. Al menos de momento.

#### 4.2.4. DEVENIR SUJETOS FEMENINOS: JUGANDO CON LAS FICCIONES

Parece que si seguimos la línea de lo puramente *racional* circunscribimos el *sujeto* al *logos* y lo *descorporeizamos*. Si sólo nos centramos en la *experiencia como evidencia* podemos *objetivizar* al *sujeto* o hacer de éste un *yo trascendental* que valide sus percepciones, que sea *consciente* y *autoconsciente*. Pero, ¿acaso no puede haber una equiparación entre *fantasía* y *experiencia*<sup>105</sup>,

---

<sup>105</sup> Una propuesta muy similar la encontramos en Pablo Fernández (1994), cuando nos habla de la triada *Realidad*, compuesta al mismo tiempo por *Fantasia* y por *Empiria*, para lo que se apoya en *La historia interminable* de Michael Ende, en la cual el reino de la fantasía corría el peligro de

e incluso entre imaginación y conocimiento? Si éste fuera el caso, las potencialidades que encontraríamos no serían sólo *poéticas*, sino también *políticas*. Todo proceso de resistencia, me parece, implica una capacidad imaginativa profunda para soñar, por ejemplo, con la posibilidad de “un mundo donde quepan todos los mundos”, a la usanza de los y las zapatistas, o con la posibilidad de construir una *contramemoria*, como recomienda Rosi Braidotti a las mujeres. “Las mujeres no tienen un pasado o edad de oro: no tenemos manera alguna de salir excepto construyéndonos, esto es, hacia adelante” (Braidotti, 1993: 65). Necesitamos un feminismo que pueda funcionar como una *contramemoria*, libre de la nostalgia y del pánico. En dicho proceso es importante considerar el *lenguaje* como lo hacen los postestructuralistas o el psicoanálisis: no como un instrumento de simple comunicación, sino como un sitio de constitución del *sujeto* con un énfasis en el papel desempeñado por la afectividad o las pulsiones preconscious -dice la autora.

Esto es lo que me interesa del tema *imaginativo*: sus múltiples posibilidades de encuentro con lo *corpóreo*, lo *psíquico* y lo *afectivo*, aspectos que podrían pasarse por alto desde un análisis centrado únicamente en lo *discursivo* y que son necesarios de considerar para el estudio de la *subjetividad*.

Necesitamos lo que ella llama una *política de la subjetividad femenina* que se adhiera a la creencia en la diferencia sexual y al compromiso con una praxis crítica y política en términos de *contramemoria*, de resistencia, de responsabilidad y saberes situados. Necesitamos lo que ella denomina una *subjetividad nómada*, que significa cruzar el desierto con un mapa que no esté impreso, emprender un viaje independientemente del punto de destino. Necesitamos centrarnos en el *devenir*, pues la pregunta postmoderna es quién queremos llegar a ser; porque -según la autora- nos encontramos ante la necesidad de *recodificar* y *redenominar* la *subjetividad*, ya no como otro sujeto soberano, jerárquico y excluyente (o sea, el sujeto moderno), sino como una *entidad múltiple interconectada y de final abierto*.

---

ser comido por la *Nada*, pues los seres humanos, preocupados por la veracidad y lo empírico (en el sentido moderno del término), habían perdido la capacidad de imaginar.

En otro ensayo, Braidotti se apoya en el trabajo de Gilles Deleuze sobre el *devenir*, *devenir minoría*. Se trata de la *desterritorialización*, de la *transformación subjetiva* y, desde luego, *política*. Es así que ella propone su concepto de *horizonte nómada*, que es: “[...] una subjetividad situada ‘más allá del género’ en el sentido de ser dispersa, no binaria; múltiple, no dualista; interconectada, no dialéctica; y en constante flujo, no fija” (Braidotti, 2004: 165).

Esta subjetividad femenina constituiría una *mujer molecular*, en concordancia con el concepto propio de Deleuze, se trata de las nuevas *subjetividades con capacidad de transformación*<sup>106</sup>. Es por ello que la idea de *devenir* me parece relevante y encuentro que ésta es una reflexión no sólo psicológica y social, sino también, de suyo, ontológica.

Todo esto puede equipararse a lo que Gianni Vattimo (1981) denomina *ontología del declinar* que alude a una concepción del *ser* que se moldea no sobre la objetividad inmóvil de los objetos, sino sobre la vida que es *juego de interpretación, crecimiento, inmortalidad*, historia en el sentido de *rememoración, huella y recuerdo*; porque, en efecto, creo que es a las mujeres a quienes nos corresponde contarnos nuestra propia historia, experimentar una *subjetividad femenina feminista*, ir a nuestra *infancia* y descubrirnos *sujetos en multiplicidad*.

### 4.3. APUNTES SOBRE EL SUJETO COGNOSCENTE

#### 4.3.1. SUJETO-OBJETO-CONOCER

Hasta este momento he abordado la cuestión del *ser*, de la *metafísica*, de la *experiencia del ser*, de la emergencia del *sujeto*, de su supuesta *muerte*, del *otro* y del *sujeto femenino*, de la *sujeción* y del *devenir*. En algunas de estas ideas me parece que se asoma ya un problema muy interesante a tener en cuenta y que constituye la razón por la cual me he obstinado en dedicar un capítulo a todas estas cuestiones. Me refiero al *sujeto que conoce*. Por un lado, Heidegger nos decía que el hombre/mujer es el único ente que existe, que *sabe*



que *es*. Antes de ello, Descartes hablaba de la conciencia. Kant mantuvo esta idea de alguna manera y colocó muy delimitados los hechos del afuera para estudiarlos desde las ciencias. Vamos notando ya aquí una relación entre el *sujeto*, el *objeto* y el *conocer*. Pero esto también puede ser circular, a saber que el *sujeto* también puede *ser objeto de su propio conocimiento*<sup>107</sup>. Así, María Zambrano afirmaba que:

El hombre es sujeto de un conocimiento fundamentador. Tenía que llegarse desde aquí forzosamente a la autonomía de la conciencia de Kant [...] El ser ya no está ahí como en los tiempos de Grecia, ni como en la Edad Media, como algo en que mi ser, mi propio ser, está contenido, bien que de diferente manera de las demás cosas. Ya, el ser no es independiente de mí, pues que en rigor sólo en mí mismo lo encuentro, y las cosas se fundamentan en algo que yo poseo (Zambrano, 1939: 77).

Esto suena mucho a la idea de *sujeto trascendental*, sí; pero también debería hacernos reflexionar sobre la forma en que se ha constituido cierta psicología que busca, a través de la introspección, ese *ser*. Pero no nos adelantemos. De momento volvamos a Heidegger, quien propone su idea de *Dasein*, ese *ser atravesado por el tiempo*, pero que además puede estar tocado de forma particular por la ciencia. Así, afirma el autor:

El *Dasein* que se comporta científicamente alberga su simplicidad y nitidez en el hecho de que se relaciona de un modo destacado y únicamente con lo ente mismo. La ciencia quería desembarazarse de la nada con un ademán de superioridad. Pero ahora, en la pregunta por la nada, se hace patente que ese *Dasein* científico sólo es posible si previamente está inmerso en la nada (Heidegger, 1929: 41).

Y prosigue:

---

<sup>106</sup> Es curioso pero he hablado del *postestructuralismo* para introducir el pensamiento feminista con respecto al tema del *sujeto*. Comencé con Foucault y ahora que voy cerrando el apartado, nos acompaña otro postestructuralista: Deleuze.

<sup>107</sup> Foucault afirma que el *cuidado de sí* se redujo al *conocimiento de sí* (cf. Foucault, 1984; 1988). Retomaré esta cuestión en la siguiente parte de la tesis.

Sólo cuando la ciencia vive de la metafísica es capaz de volver a lograr una y otra vez su tarea esencial, que no consiste en coleccionar y ordenar conocimientos, sino en volver a abrir siempre de nuevo el espacio completo de la verdad de la naturaleza y de la historia (Heidegger, 1929: 41).

Este es nuestro destino: el de *preguntar de forma metafísica*, dice Heidegger. En la misma línea se encuentran algunas de las aportaciones merleau-pontianas:

Merleau-Ponty se atreve a declarar que las ciencias humanas son ciencias metafísicas en el sentido de que nos hacen descubrir una dimensión ontológica que la actitud natural olvida, cuando lo cierto es que hasta el científico piensa en función de una ontología [...] El equívoco consiste en creer que la experiencia que tenemos de nosotros mismos como existencia carnal pueda traducirse científicamente, porque aunque las ciencias tienen una realidad técnica, no son verdaderas, porque no son capaces de hacer manifiesto el ser que ocultan, el sentido primero de las cosas; la ciencia trata las cosas al margen de nuestra existencia, "manipula las cosas y renuncia a habitarlas" (López Sáenz, 2002: 56).

Pero ¿cómo se podría hacer ciencia dentro de las cosas? Y si así fuera, ¿dónde se situaría la persona que conoce, la persona que pregunta? Aquí aparecen las aportaciones feministas, pues:

[...] el conocimiento y las prácticas científicas (entre las que están las normas de evaluación y justificación) están siempre "situadas", es decir, el sujeto está *situado* en un espacio y un tiempo concretos y en una sociedad y una cultura determinadas. [Existe una] necesidad de reconfigurar el sujeto del conocimiento. Las teóricas del punto de vista, partiendo de la experiencias de las mujeres, proponen el paso desde el sujeto universal incondicionado a un que está en mejores condiciones de conocer que el primero (Pérez, 2006: 19).

Sin embargo, los feminismos polimorfos -según los denomina Carme Adán- amplían esta visión y procuran dejar la situacionalidad abierta y con sujetos diversos:

[...] un sujeto que ya no está definido según los ejes cartesianos sino según múltiples dimensiones que lo convierten en una 'topografía multidimensional'; un sujeto que es parcial, inacabado, que permitirá la objetividad en cuanto se une a otro, en cuanto es capaz "de ver junto al otro sin pretender ser el otro" (Pérez en Adán 2006: 20).

Cualquier parecido con la propuesta de Haraway es mera coincidencia. Asimismo, Carme Adán afirma que el sujeto abstracto de la Modernidad es:

[...] soporte del individualismo gnoseológico que las feministas rechazan, es criticado fundamentalmente por tener un carácter corporal, cultural e históricamente invisible, ser homogéneo y unitario para excluir las diferencias que grupos de individuos puedan poseer, ya sean de clase, raza o género y, por último, definirse de modo radicalmente opuesto al objeto (Adán, 2006: 53).

Así, el retornar, el enfocarse al *sujeto que conoce* nos hace regresar la mirada a la relación/separación *sujeto-objeto* y en concreto a la idea de *objetividad*. Las feministas también han hecho sus aportaciones. Este es el caso de Evelyn Fox Keller:

Aunque esta definición ha resultado ser incuestionablemente eficaz en el pasado, el desarrollo contemporáneo de la filosofía, así como de la física, han demostrado una inadecuación epistemológica. Han hecho que pasáramos de una dicotomía clásica a una concepción más dinámica de la realidad, y a una epistemología más sofisticada que le sirviera de base [...] sostengo que la adherencia a una concepción de la objetividad dicotómica y pasada de moda podría considerarse como una defensa contra la ansiedad que produce la autonomía exactamente del mismo tipo que la que vemos que interfiere en la capacidad de amor y creatividad (Keller, 1979: 92-93).

Atrevidas me parecen estas afirmaciones de Keller, pues es cierto que ansiedad es lo que denotan las defensas a ultranza de la búsqueda de las *verdades científicas*. Es por ello -y como decía en el capítulo anterior- que Keller habla de una *objetividad dinámica*, es decir, de aquella forma de conocimiento que concibe la integridad de manera independiente del mundo que nos rodea, pero sin perder de vista las conexiones que en él tenemos.

Por su parte, Donna Haraway (1991a) habla de una *objetividad radical*, de una *objetividad encarnada*, la cual busca recobrar la vista para señalar la posición desde la cual miramos, ya que es a partir de la mirada situada que se consigue una posición responsable al conocer. Pero su idea de *sujeto*, se vincula más a la *cyborg* o esta suerte de anti-héroe, de no-humano deseable, de una nueva forma de yo al investigar, pues ese yo trascendente se ha perdido y, con él, la base la *epistemología occidental* (Haraway, 1991b). Recordemos también que la autora propone la idea *ontológica* de *HombreHembra©*, en la que fronteras genéricas se diluían. Se trata de un ser marginal, un homínido oximorónico, al que además, al agregarle el símbolo de marca registrada, Haraway le da más énfasis al trabajo que al autor (cf. capítulo 3). Por último, sugiere la idea de *especies compañeras* como *unidad mínima de análisis*. Ésta es otra manera en que resta peso al *sujeto trascendental*, esta vez a favor del *vínculo* y más allá de la idea fenomenológica de la *subjetividad*<sup>108</sup>.

Así, tal parece que las autoras feministas acercan la epistemología a una cuestión más psicológica. Cabría preguntarse: ¿cómo se concibe este yo que conoce en términos psicológicos? Es algo que tendríamos que entender para poder ir más allá y establecer nuevos puntos de partida, aunque sólo sea provisionalmente.

#### 4.3.2. ¿UN YO QUE (SE) CONOCE?: BREVES IDEAS SOBRE PSICOLOGÍA Y EPISTEMOLOGÍA

La decisión de realizar este apartado -y acaso el capítulo entero- no fue nada sencilla. Éste apareció-emergió. No se construyó, se infiltró. Y es que en el ir y venir por el *feminismo* y el *conocimiento*, me encontré *con la psicología* y me invadió, por un lado, un *vértigo* -como sugiere Patricia Amigot (2005) que ocurre al pensar el sujeto- y, por otro, una profunda *melancolía*; un dolor por percatarme de que llevo tantos años creyendo estar cerca de ella, creyendo que hacía psicología; un dolor por advertir que realmente siempre he estado tan

---

<sup>108</sup> En cambio, para hablar de relaciones con el *otro*, la *fenomenología* acuñó el término *intersubjetividad*.

lejana, que sólo la he bordeado; porque cuando la quiero asir, ésta se me escurre de las manos.

Confieso que una de las principales motivaciones para hacer esta tesis proviene del rechazo que generó en mí una formación sumamente positivista en mi *alma mater*, pero fue en ese mismo lugar donde me encontré con Pablo Fernández y la psicología colectiva, así como con el feminismo y la filosofía, mis motores principales para seguir la ruta académica. De esta forma, al asumir una *posición crítica* frente al positivismo y/o a la psicología imperante, llegué a la *epistemología*, y todo porque tenía mis serias *sospechas* sobre los conocimientos "verdaderos" y los "falsos". Por su parte, la crítica de los universalismos y mi posición política -en tanto que mujer- me llevó a las teorías feministas. Y ahora, ambos caminos me conducen a pensar no sólo el *conocimiento* sino el *sujeto*. Un sujeto que conoce, pero también un sujeto que se conoce (¿o no?).

Asimismo, el deseo de reflexionar sobre el sujeto me acerca a otra vertiente de la filosofía: la *metafísica*, y en concreto, la *ontología*. Todo ello me coloca, aunque indirectamente, frente a la *psique*. ¿Dónde estaba? No lo sé. Tal vez porque, aunque rebelde y renegada, soy hija de Descartes y tengo poco contacto con la *psique*, funciono sólo al nivel de la conciencia. ¡Qué desgarrador!

Ahora entiendo la extrañeza y los frecuentes cuestionamientos cuando comento los temas que aborda la tesis en alguna tertulia. Claro ésta que una no tiene el espacio en blanco para explayarse como en estas páginas. Pero la verdad es que a veces me preguntan: ¿qué tiene que ver todo esto con la psicología? Buscar un puente que ahora vislumbro, aunque no está del todo claro, sería una empresa arqueológica o genealógica sumamente compleja. No es mi intención abocarme a ello en este momento, quizá dentro de algunos años. Lo que sí me gustaría es desarrollar unas líneas breves, por un lado, desde la propia psicología y marcos afines y, por otro, desde las feministas que se aproximan a estos marcos teóricos. Es decir, trataré brevemente la relación entre la *psicología* y el *sujeto* y, en concreto, la *psicología* y el *sujeto cognoscente*.

Para comenzar, tomaré como fuente el trabajo de Patricia Amigot (2005), quien nos recuerda la importancia (que, a su vez, estudiara ampliamente Foucault) de la emergencia en el siglo XIX de las *ciencias humanas*. En efecto, he aquí un momento de aparición de nuevas *epistemes*, pero también -diría yo- de máxima soberbia del *sujeto humano* que se coloca a sí mismo como objeto de su propio estudio. Por este motivo y en primer lugar, hablo de un *yo* que (se) conoce, con lo cual hago referencia a una posibilidad ambivalente. En segundo lugar, digo *yo* y no sujeto porque precisamente Freud pondrá en duda lo siguiente: ese *yo* es consciente, en ese sentido se puede conocer, pero al mismo tiempo ocurren dentro de sí muchos procesos que le son inaccesibles, es decir, inconscientes. Así, este *maestro de la sospecha* puso en tela de juicio el desarrollo de ciertas teorías que bajo el nombre de psicología científica emergían en el siglo XIX, con lo cual se establecían los parámetros de una sustantivación del funcionamiento psíquico. De esta manera:

Si con Descartes se establecía la dualidad entre cuerpo y alma, y con Kant la dualidad entre lo sensible y lo racional trascendente, la psicología decimonónica constituye el mito central del siglo XIX: el de un yo psicósomático como superación parcial de tales dualidades que realiza en carne y hueso aquella unión mística entre el *nous* y *psyché* donde había naufragado la metafísica antigua. La psicología, o parte de ella, sustancializa el sujeto en una psique (Amigot, 2005: 71).

¿*Sujeto y psique* son lo mismo? De momento no puedo responder a ello, pero sí creo que es importante tener en cuenta el énfasis que ponían los psicólogos científicistas en el estudio de los procesos fisiológicos, que poco a poco fue derivando en la reducción de la mente al *cerebro*.

Por otro lado y frente a estas posturas, surgieron también en el siglo XIX algunas oposiciones de las que ya hemos hablado en este capítulo. Me refiero a la *fenomenología*, que se inspira en los trabajos de Dilthey, Bergson y más tarde en Husserl. Para oponerse a la psicofísica, ellos buscaban aprehender la "vida en una experiencia pura". Esta corriente posteriormente dio lugar a ciertas versiones de la psicología social, acaso debido al concepto de *intersubjetividad* desarrollado por Husserl.

Ahora bien, como ya he sugerido, lo que se le ha criticado a esta vertiente es que pone el acento en un yo que sigue siendo trascendente y, por tanto, espejo de la naturaleza -en términos rortianos-, es decir, su filosofía es reflexiva. ¿Se puede salvar una de esta inercia? Lo que es innegable -y me parece que el propio Gadamer lo advierte- es que la *fenomenología* abre la posibilidad para la *hermenéutica* (regresaré a este tema en un momento).

En el siglo XIX también aparece otra teoría, cercana a la psicología que critica la posición científicista y que plantea una *sospecha* referente a la conciencia. Me refiero, desde luego, a Freud y el psicoanálisis. Con la noción del inconsciente, ligada a la del *Ello*, Freud -dice Amigot- derroca al *Yo* como dueño de su casa. El *Yo* es sólo una parte del *Ello*, aquella parte que se encuentra con la realidad, pero queda todo lo oculto, lo ilógico que, sin embargo, está ahí. El *Ello* desbarata la idea cartesiana de la dualidad *mente-cuerpo*, ya no es sólo lo *racional*/lo que puede dar cuenta de la existencia. De esta manera:

[...] tal destitución de la instancia racional y consciente implica el *oscurecimiento* de otro de los presupuestos de la tradición cartesiana: la posibilidad de *acceso directo a la "verdad"* del sujeto, en las dos acepciones de la frase: que el sujeto de conocimiento pueda acceder a la "verdad" directamente siguiendo tan solo reglas formales y de conocimiento; y que el sujeto pueda acceder directamente a la verdad sobre sí mismo (Amigot, 2005: 75).

Nos encontramos de nuevo con un tema presente en esta tesis, la cuestión de la *verdad*. Sobre la que tenemos *pistas* y *sospechas*. En el terreno de poner las *cosas en duda*, podemos tener más claro que el rechazo a esta búsqueda a través del conocimiento se vincula a la relación de la *verdad* con el poder. Por otra parte, en el terreno de las *pistas* no todo esté dicho, aunque se van asomando ya la *hermenéutica* y el *lenguaje*. En este terreno también el *psicoanálisis* puso la mira; por un lado, al afirmar que los *síntomas son lenguaje* y, por otro, que su cura también depende del mismo y acaso de la hermenéutica<sup>109</sup>.

---

<sup>109</sup> Recomiendo al lector o lectora revisar la tesis de Patricia Amigot (2005), donde encontrará más especificaciones de otros trabajos psicoanalíticos, como los propios de Lacan, cuya relación

Por su parte, algunas feministas como Butler también han buscado en la psicología y en el psicoanálisis material para desarrollar su abordaje sobre la *sujeción* y el *sujeto* (como ya hemos visto pocos apartados antes). En cuanto a la relación entre la *psicología*, la *subjetividad* y la *epistemología*, Evelyn Fox Keller presenta algunas sugerencias interesantes. Así, al criticar a la ciencia, Keller (1979) dice que hay quienes consideran que la dominación sólo es inherente a la ciencia aplicada; mientras que la ciencia pura no lo es. Sin embargo, según ella, la ciencia toda está generizada. La *mente cognoscente* es *masculina* mientras la *naturaleza*, lo cognoscible, es *femenina*. Por tanto, el conocimiento implica una relación generizada.

La autora además está interesada en rastrear el desarrollo del *yo* y la *objetividad*, para lo cual recurre a la psicología del desarrollo en dos versiones: Piaget, por un lado, y Freud, por otro. Entonces analiza la identidad separada de los objetos con respecto al *yo* y, con ello, el desligamiento del *yo* con respecto al mundo. ¿Qué efectos puede esto tener? Acaso se trata de la piedra angular del individualismo. Yo creo que sí, después de todo el desarrollo psicológico que estos autores han abordado está inmerso en una cultura y una época determinadas. Así que tal parece que:

El reconocimiento de la realidad independiente tanto del *yo* como del *otro* es una precondition necesaria tanto para la ciencia como para el amor. Sin embargo, puede no bastar con ninguno de los dos. Es cierto que la capacidad de amor, de empatía, de creatividad artística requiere algo más que la simple dicotomía entre sujeto y objeto (Keller, 1979: 90).

Sin embargo, según la autora, a partir del reconocimiento de la propia soledad y aislamiento, es posible amar verdaderamente al *otro*. Y para hablar de esta constitución del *yo* y el *otro*, sigue la teoría de las *relaciones objetales* y aborda la relación madre-hijo/a, importante para la constitución de las identidades con marca de género, por supuesto. Así, el hijo o hija gozaba de la unidad completa con la madre. Y es la figura del padre la que le marca la

---

con el *lenguaje* es más precisa. Asimismo, también es interesante encontrarse la posición de Foucault frente a esto, pues parece que Nietzsche, Marx y Freud le merecían cierto respeto.



diferencia, pues lo lleva a percatarse que la madre es un objeto externo a él o ella. Luego, Keller (1979) se cuestiona por qué ni siquiera en el conocimiento, pervive la primera identificación con lo femenino, con este *vínculo de unidad*. Y sugiere que es porque vivimos en una cultura que valora la separación *sujeto-objeto*, crucial para la ciencia. Y si partimos de esta separación que supondría, desde luego, una generización de la ciencia, entonces la cuestión misma de la *verdad* estaría generizada. ¿No es esto sumamente interesante?

Ahora bien, hemos de tener en cuenta lo borroso que pueden ser las fronteras entre *subjetividad* e *identidad*. Cuando se habla de este desarrollo hasta cierto punto psicológico y hasta cierto punto individual, estamos hablando de identidad, pero me parece que también puede ser un lugar donde se posiciona el sujeto. Así, al abordar el desarrollo de género, Keller (1979) comenta que en el proceso de separación de la madre, se internaliza el género; el niño se constituye como un individuo, pero con género. La *identidad de género*, asimismo -sigue a Chodorow- está delineada de forma diferencial: para los niños de manera excesiva y para las niñas, inadecuada. Por lo tanto -sugiere la autora-, hay una serie de redes que se conectan con este desarrollo generizado del yo y la objetividad. Ésta también es una manera de buscar claves en la psicología para una posible *genealogía* o *arqueología de las epistemes generizadas*. ¿Es esto último un pleonasma? Tal parece que sí.

Éstas sólo han sido unas ideas breves con la intención de conectar la idea de *sujeto* con la *psicología*. Por el momento, dejo este camino abierto, pues se trata de un tema sumamente complejo.

#### 4.3.3. NOTAS REZAGADAS SOBRE HERMENÉUTICA Y SUBJETIVIDAD

Es visible en las teorías contemporáneas que marcan interesantes corrientes como el *estructuralismo* y *postestructuralismo*, el *socioconstruccionismo*, entre otras, una huella del *giro lingüístico*, donde intervienen los trabajos tanto de la filosofía analítica como de una lingüística moderna, encabezada por Saussure y Jakobson (Amigot, 2005).

Por otro lado, es sugerente notar que tanto los trabajos de Heidegger como los de Nietzsche y Wittgenstein se enfocan en el lenguaje y se alejan un

poco de la trascendentalidad, según leen Gadamer y Vattimo. Y es a partir de ellos que se puede seguir la ruta de la interpretación, de la *hermenéutica*. Así, por ejemplo, dice Gadamer:

Para mantener alejada esta verdadera realidad del lenguaje en conversación, de la cual sale algo que llamamos la cosa misma, de todo subjetivismo propio de nuestra tradición conceptual occidental, he recurrido al concepto de juego, sirviéndome aquí de inspiración tanto Nietzsche como después sin duda Wittgenstein. Wittgenstein llegó, siguiendo sus propias evidencias y persiguiendo sin duda objetivos de crítica metafísica muy distintos, a algo semejante. En todo caso, el proceso de comunicación no debe ser interpretado como un procedimiento metódico al que uno recurre contra el interlocutor, sino que se realiza entre los dos interlocutores a modo de dialéctica de pregunta y respuesta abierta a ambos lados (Gadamer, 1983: 35).

Además, ya he mencionado que muy probablemente esta *tradición interpretativa* renovada provenga de Nietzsche, pero se ha desarrollado con otros tintes hermenéuticos, como apuntaba el propio de Gadamer, para quien la *fenomenología*, la *hermenéutica* y la *metafísica* no son tres puntos de vista filosóficos distintos, sino el filosofar mismo. En ese sentido, su libro *Verdad y método* me parece sumamente interesante, además de un trabajo complejo y completo, no sólo porque tiene una propuesta muy particular sobre la *tradición* y los *horizontes interpretativos que se funden*, quitándole peso al autor -en este caso se podría leer: sujeto-; sino porque presenta un panorama de la historia de la hermenéutica que puede ser muy útil para quien esté interesado en estudiar el tema. Asimismo -y es lo que se relaciona con lo que decía antes-, la propuesta de Gadamer centra la interpretación en el *lenguaje*. Incluso cita a Schleiermacher para introducir la tercera parte del libro con la siguiente frase: "todo lo que hay que presuponer en la hermenéutica es únicamente lenguaje". Por un lado, reconozco lo innovador e irreverente de esta propuesta pues ataca a la *Verdad* como una esencia. Es decir, las *verdades* -y ésta es mi interpretación- se construyen con *lenguaje* en un ejercicio de *comprensión* cuando *los horizontes interpretativos se funden*, dialogan. Ello es bastante prometedor de cara a metodologías que buscan posicionarse fuera de la ciencia decimonónica. Aunque, por otro lado, lo que puede resultar peligroso es

concederle tanto peso al signo, a lo abstracto que el lenguaje conlleva, y olvidarnos, por ejemplo, del *cuerpo*. No obstante, es cierto -como diría Butler- que el lenguaje atraviesa los cuerpos; y que esto que digo, lo digo mediante lenguaje. No sé si hay algo más...

Lo que es sugerente, sin duda, es pensar la *ontología* con otra mirada, más hermenéutica y menos esencializada. Por ello, también encuentro muy atractivo el concepto de *ontología del declinar* de Vattimo, que -mención aparte- bebe de las fuentes de Nietzsche y Heidegger. Curioso, ¿no? Parece que todo queda en familia. Veamos a qué se refiere:

La ontología del declinar alude, más que describirla, a una concepción del ser que se modela no sobre objetividad inmóvil de los objetos de la ciencia (y también, no lo olvidemos, de las mercancías, sustraídas al circuito del uso e inmovilizadas como puros valores de cambio), sino sobre la vida, que es juego de interpretación, crecimiento y mortalidad, historia (sin ninguna confusión con dogmatismos historicistas). [Ya no hay distancia entre ser y aparecer], sino sólo juego de apariencias, entidades que no tienen ya nada de la sustancialidad de la metafísica tradicional (Vattimo, 1981: 22).

En general, destaca la idea que toma de Nietzsche sobre la *hermenéutica* como regida por una fuerza, lo cual implica las nociones de poder y de diferencia, porque esa fuerza ha de defender su interpretación frente a otras fuerzas/interpretaciones posibles.

De Heidegger, por otra parte, se inspira en la idea del acontecer, del *Dasein*, del *ser-ahí*, que está verdaderamente ahí. Así, Vattimo (1981) habla de una *precomprensión fundante*, a través de la cual la *verdad* aparece como ligada a la interpretación en cuanto elaboración-precomprensión, es decir, una suerte de elaboración previa, en que el *ser-ahí* es ya siempre arrojado por el hecho mismo de existir. Fundamentar, por su parte, es una noción muy importante para Heidegger. Según Vattimo, parece sinónimo de pensar, pero también tiene un carácter hermenéutico, interpretativo.

Ahora bien, no todo está en el pensar-fundamentar. Heidegger -según mencionan tanto Gadamer como Vattimo- veía muchas posibilidades en la *poesía*. Incluso afirmaba: "lo que dura lo fundan los poetas". Es en el lenguaje

poético que el *ser*, originariamente, acontece. Gadamer no le ve muchas posibilidades a esto, por eso él habla de lenguaje y no de poesía. Por mi parte, yo ya planteé mis *sospechas* y sugerí que la poesía -en el sentido de *poiesis*- puede ofrecerme algunas salidas. Sigo con esa inquietud y a ver a dónde me lleva a través de este trabajo. Por ahora y para cerrar, regreso a Gadamer:

El ser humano no "tiene" únicamente lengua, logos, razón, sino que se encuentra situado en zona abierta, expuesto permanentemente al poder preguntar y al tener que preguntar, por encima de cualquier respuesta que se pueda obtener. Esto es lo que significa ex-istir, estar-ahí. La tríada arte-religión-filosofía reclama aquí de nuevo sus antiguos derechos. Occidente emprendió el camino hacia la ciencia sometiendo, con ello, las formas de vida humanas a una transformación cuyas consecuencias siguen sin resultar previsibles. Consecuentemente, la "filosofía" adquirió una relación estrecha con la ciencia, aceptando, a cambio, una separación del arte y de la religión como nunca antes se había dado en las culturas altamente desarrolladas de la antigüedad o en los ámbitos culturales extraeuropeos. Vivimos en la época de la ciencia. Con ello parece que ha llegado el fin de la metafísica. ¿También el fin de la religión? ¿También el fin del arte? Mientras sigamos preguntando así, mientras sigamos preguntando sin más, todo queda abierto. Incluso la posibilidad de la metafísica (Gadamer, 1983: 36).

Y con esto ya tenemos un adelanto, parece que el arte se ha asomado un poco, la ciencia ha sido el centro de mi análisis y mi *campo-tema* se trasladará a bordear la religión -o cuando menos lo espiritual- en la siguiente parte de la tesis. Veremos si lo puedo manejar como triada<sup>110</sup>.

#### 4.4. PARA CONCLUIR ESTE CAPÍTULO

He tenido que hacer un notorio esfuerzo para encontrar una posición adecuada y coherente con lo que he venido planteando a lo largo de estos primeros capítulos. No fue sencillo decantarme por algunas rutas y alejarme de otras. Por un lado, me preocupaba el hecho de que hasta ahora ha sido evidente mi posición de rechazo -o cuando menos de reserva- frente a la *Verdad*, pero

---

<sup>110</sup> En la siguiente parte, veremos cómo Iyengar (1978b), uno de los maestros de yoga del siglo XX, le da un tratamiento similar a esta práctica: como *filosofía*, como *arte*, como *ciencia* y como *religión* (cf. capítulo 6).

quizá hacía falta montar todas las piezas del rompecabezas para llegar a una postura más clara con respecto a esta cuestión. Y es por ello que el título del presente capítulo culmina con la idea de "claves metafísicas". Dudé si llamarlas "claves ontológicas". Tuve que indagar por lo menos durante un par de lecturas la diferencia entre estas dos nociones. Al final, me decanté por la de *metafísica* porque es la que engloba a la primera. Es decir que la *ontología* es una rama de la *metafísica*. La *metafísica*, a su vez, es -como diría Gadamer (1983)- el filosofar mismo, así como una manera de proceder propia del pensamiento occidental con una historia muy peculiar que va de la mano de la evolución de la *epistemología*.

Además, es en el marco de la *metafísica* donde pueden inscribirse las *sospechas de los maestros y agregados* que mencionase en el segundo capítulo de esta primera parte (Nietzsche, Marx, Freud, Heidegger y Wittgenstein). Al sospechar de la *metafísica* -y específicamente de la conciencia y la conciencia del sí mismo- estos autores sospecharon de la *Verdad*. Ello tiene como ventaja para las ciencias del espíritu -o más banalmente llamadas sociales- la posibilidad de encontrar en la *interpretación* y en la *hermenéutica* un camino para llegar ¿a dónde? Y esa era la pregunta que rondaba en todo momento este texto y que yo no atinaba ni siquiera a plantear, es decir: si ya no partimos de un *yo trascendental* y una *realidad objetivable* que conocer, de la cual podemos extraer su *ser verdadero* que nos conduzca a la *Verdad* o a *lo ente en su totalidad* -siguiendo a Heidegger (1929)-, ¿entonces qué es lo que podemos encontrar en esa realidad mediante la hermenéutica o mediante su interpretación?

Heidegger afirma que "la filosofía consiste en poner en marcha la metafísica". Éste ha sido mi intento. Al menos mi deseo ha sido reflexionar sobre ella ahora que he ubicado su presencia dentro del proceso de conocer. Aún no tengo respuestas hacia algunas preguntas. Me parece que éste es el recorrido, no del *caminar preguntando* todavía, sino el de andar para *buscar las preguntas*. Por ahora sólo tengo *angustia*, acompañada de la esperanza de acercarme un poco a la *nada* y con esto a la *pregunta por la metafísica*. Continuará...

## **EL PRINCIPIO DEL FIN: A MODO DE PRIMER COROLARIO**

Fundidos mis dedos al teclado del ordenador portátil, en este preciso instante me visualizo como un *cyborg* que ha intentado valerse de la escritura como un medio para expresar inquietudes desatadas de reflexiones que sólo pueden surgir en la *otredad* cuando el desarrollo de una ocurre en un espacio tan androcéntrico como la universidad. No soy inocente en ese juego. Mi lucha, como la de otras feministas, es abrir la ventana a otros mundos donde también hay conocimiento. He escogido la escritura como tecnología no sólo porque soy *cyborg*, sino porque es la manera en que he sido capaz de hacer ciencia al más puro estilo medieval -como dijera Harding (1993)-: a través de la unión de mi *mano* (que da golpes al teclado); mi *cerebro* (que ha podido imaginar este texto, crear enunciados y elaborar interpretaciones de lo que he leído); y, por último, mi *corazón* (que ha inspirado en todo momento el rumbo y que se ha empeñado en impregnar estas líneas con deseos, fantasías y pasiones).

Tras este recorrido, reconozco que estoy enamorada del conocimiento, pero no quiero contribuir en el uso de éste como instrumento de dominación, ni para las mujeres, ni para otros seres humanos, ni para la naturaleza. Mi búsqueda es otra muy distinta. Y, en tanto que feminista, pienso seguir el camino marcado por otras mujeres que nos han legado una cuantiosa herencia. Esa es mi apuesta y éste el primer tramo del recorrido.

Por este motivo, poner punto final a un trabajo que acaba de empezar sería imposible. La primera parte de esta tesis es tan sólo el comienzo de una serie de esfuerzos para dibujar el *campo-tema* que habito en la actualidad. Así es que éste, como otros caminos, puede conducirme a lugares todavía insospechados. Por lo pronto, en *El principio del fin* sólo presento unos cuantos destellos, reflexiones para cerrar esta parte del recorrido que van seguidas de la elucidación de un nuevo principio. ¿Cuál será?

I

A través de las líneas que he venido desarrollando hasta ahora, he intentado subvertir las maneras convencionales de *escribir-pensar*. De esta manera, he procurado ejercitar el *juego*, la *afectividad*, la *poiesis*, entre otros elementos que se supone deberían permanecer alejados del conocimiento o simplemente de la cordura. En algunos momentos he tenido más éxito que en otros, pero no he cesado en mi labor. En esta etapa del primer trayecto del camino pretendo dar una conclusión a los capítulos que acabo de presentar, aunque quizá eso no tenga mucho sentido. Pareciera que el oficio de tejer esas ideas (y mejor tejer que amarrar) es el más difícil. Por ello no pretendo conseguir un producto final, sino destacar solamente unas últimas reflexiones que me permitan esclarecer mi *campo-tema*.

Así, plantearé sólo algunas de mis elecciones: pretendo seguir la ruta de la *epistemología feminista*, más que de la *teoría de género*, pero sin obviar ésta pues ha planteado interesantes cuestiones en torno a la *subjetividad*. Pretendo partir de planteamientos epistemológicos más abiertos que estén *contra el método único*, la búsqueda de la *Verdad* y la trascendencia porque ellas son el terreno fértil para que crezca la *dominación*. Pretendo llevar a cabo encuentros etnográficos, que susciten la *experiencia*, en tanto que *vivencia* pero no *evidencia*; pretendo dejar que surjan *experiencias diversas y compartidas* dentro de un *vínculo epistemológico contaminado y contaminante*. Pretendo *situar mi conocimiento* (ésta es la razón por la que dibujo un *campo-tema*), pero este sitio nunca será único. Pretendo optar por la posibilidad de *preguntarme en todo momento* y no partir de una *pregunta fija* que me obligue a llegar a respuestas ya previstas mediante ciertas hipótesis, lo que considero una forma más encorsetada de conocer. Pretendo *mutar como testigo modesto*. Pretendo usar el *lenguaje*, no como diálogo sino como *juego*; el lenguaje *sin reducir el cuerpo al logos* y, para ello, creo que el camino más adecuado es el de la *poesía* porque me acerca a la *pregunta siempre angustiante por la metafísica*, pero no tanto al *conocimiento transparente* movido por la *voluntad de poder*. Éstas son tan sólo algunas pretensiones. Son provisionales y nadie asegura que

en algún momento, a lo largo de lo que queda por venir, no puedan mudarse hacia otras coordenadas renovadas y acaso contradictorias.

*II*

Me parece que vivo,  
que estoy entre los ruidos,  
que miro las paredes,  
que estas manos son mías,  
pero quizás me engañe  
y paredes y manos  
sólo sean recuerdos  
de una vida pasada.  
He dicho "me parece".  
Yo no aseguro nada.

(Girondo, 1942, "Escrúpulo", *Persuasión de los días*: 91).

*III*

Ahora que arribo a esta parte de la travesía, me asusta el callejón sin aparente salida en el que me he metido. Pero al mismo tiempo, quizá de manera secreta, me alegra saber el reto frente al cual me he colocado, pues tanto el conocimiento como el feminismo son dos de mis mayores pasiones. Entonces me percato de que, si bien no he abrazado las rutas de la investigación militante, asumo que éste, como cualquier otro asunto, es político y que yo tengo mi postura. Desde ahí camino en aras de buscar posibles salidas frente a este mundo *falocéntrico*, de sumar esfuerzos en la construcción de una *ciencia feminista*, de emprender *batallas frente a las dicotomías*, de hallar *conexiones parciales* y *fundaciones contingentes*, de vivir la *subjetividad*



*múltiple*, de tratar de posicionarme *contra el método único*<sup>111</sup>; y, sobre todo, de recuperar la pasión epistemológica (o inventarla), ahora que las formas de hacer conocimiento pareciera que también se han vuelto mercantiles y frías.

Y para emprender una búsqueda de este tipo es necesario *aprender a desaprender* -como sugiere Ubalina Díaz (2006) en el caso de construir una nueva filosofía- porque:

Cuando ensoñar es un arte, filosofar se hace poiesis. Cuando escuchamos el rumor de los fríos vientos ineluctables del progreso, la inquietud ha de llevar al hermeneuta hacia los confines de la pregunta. Estremecer las fibras íntimas del espíritu navegante, promover el riesgo y la especulación, fuera del ámbito emponzoñado de las certidumbres palaciegas (en <http://www.rioei.org>).

Sin grandes pretensiones, creo que mis intentos han ido en este mismo sentido, han procurado salir de las certidumbres y especular sobre otras cuestiones, razón por la cual en el primer capítulo, he puesto mis ideas en forma interrogativa, como *sospechas*. Acaso porque, como a Donna Haraway, el *feminismo* que me gusta es *siempre interrogativo*. Pero no sólo me pregunto y sospecho de lo establecido, también he partido de la *tradición epistemológica y metafísica* de Occidente (capítulos 2 y 4), así como de la *teoría feminista* (capítulos 3 y 4). Dicha tradición o dichas corrientes inspiran -y han inspirado- una posición propia que no es fija ni inamovible. Por el contrario, equivale tan sólo a un conjunto de coordenadas que me permite navegar en el mar de mi *campo-tema* (que tampoco se agota dentro de la *epistemología* y el *feminismo*, como explicaré en breve).

---

<sup>111</sup> Porque, como diría Feyerabend: "[...] sólo se descubre el sentido y la razón de algo cuando ya se ha recorrido con ello un largo trayecto. [...] Es esto lo que se quiere decir con el eslogan *anything goes*, ¡haz lo que quieras! [...] Cualquier procedimiento por ridículo que parezca, puede abrirnos mundos sorprendentes que nadie hubiera podido imaginar; todo procedimiento, por sólido y racional que sea, puede mantenerse en una prisión.

Un científico que reconozca tales posibilidades no abolirá todas las reglas [...] Más bien, intentará aprender tantas reglas como pueda; intentará mejorarlas, hacerlas más flexibles; en ocasiones hará uso de ellas, otras veces prescindirá de las mismas. Pero siempre considerará que son reglas empíricas que pueden conducirle tanto al fin que se propone como al error.

IV

Demasiado corpóreo,  
limitado,  
compacto.

Tendré que abrir los poros  
y disgregarme un poco.

No digo demasiado.

(Girondo, 1942, "Restringido propósito", *Persuasión de los días*: 87).

V

Finalmente, en la tarea de *aprender a desaprender* -señala Díaz (2006)- hemos de tener en cuenta el sí mismo, pues no ha sido un campo que privilegie la pedagogía occidental; y "no pensar el sí mismo invita a no pensarse como miembro de un contexto". He aquí otra de mis preocupaciones -en tanto que psicóloga social y en tanto que feminista- por eso dediqué unas líneas preliminares para hablar del *sujeto* y el *ser* en el capítulo cuarto; porque gualmente ésa es la batalla que nuestras antecesoras han librado en el intento por crear una *subjetividad feminista*, pero también una *epistemología feminista*, una *epistemología encarnada* en la que la investigadora es capaz de reconocer, por ejemplo, que es un *cyborg*, para poder visualizar, posteriormente, que ella (o él) es también parte integral del *vínculo*, ¿cuál?, el de conocedor y conocido pues la epistemología es eso: una *articulación*. Una articulación en la que de todos modos se ha reconocer la *diferencia*. Entonces más que hablar de reflejar o de *autorreflexión* haya que hablar de *difracción*. Habría que partir del *cuerpo* pero no quedarse ahí: se tendría que abrir los poros y disgregarse un poco...

En todo caso lo que me interesa es jugar con lo que voy encontrando, tenga congruencia o no, sea evidencia o no, así colinde con la *verdad* o con la

---

[Después de todo] un científico, no sólo inventa teorías, sino también hechos, normas, metodologías" (Feyerabend, 1993: 101-103).

*ficción*. Y es en medio de todo esto donde se inscribe el presente trabajo: en intentar *desvelar, dilucidar, interpretar, crear*, en fin, *teorizar*. Pero, curiosamente, la *teoría* -como explicaba Heidegger (en Nisbet, 1976)- proviene de la misma raíz griega que la palabra *teatro*. Grata coincidencia ésta porque me ayuda a enfatizar que las fronteras entre arte (específicamente *poesía*) y ciencia son muy tenues. Juguemos, pues, a hacer ciencia y liberémonos de pretensiones de dominación.

## **UN NUEVO PRINCIPIO**

Llegado a este punto la lectora o lector puede preguntarse cómo daré el salto al *nuevo principio*, a un tema "tan ajeno" a éste que he planteado hasta ahora. También esperará que justifique un poco la necesidad de seguir este recorrido, un tanto distinto al que plantea la ciencia tradicional. Es decir que no está prescrito, en casi ningún caso, hacer un ejercicio de exploración epistemológica -incluso *metateórico*- de esta índole. No obstante, he decidido establecerme en el *campo-tema* que hasta ahora he dibujado, el cual abarca cuestiones que podríamos denominar más filosóficas, aunque no pretendo agotarlo ahí y quizá ahora esté traicionando a Peter Spink (2003), pero irreverentemente me atrevo a decir que para mí *campo-tema* no sólo es una noción donde las fronteras entre lo teórico y el contacto con la realidad social, o el momento en que salimos a recolectar datos, se traslapan; sino que además es un sitio siempre provisional, lo cual es un poco problemático porque puede producir desasosiego para quien investiga, empero ofrece la ventaja de hacer de la investigación un *juego* y algo más abierto, de *hacer de la ciencia una aventura* con posibilidades infinitas.

De momento, escribo estas líneas invadida por una suerte de *angustia*, la angustia que conlleva pensar el *ser*, ser que no se puede obviar al abordar el *conocimiento*. Pero también desde la *esperanza*, la esperanza de haber sido capaz de enlazar propósitos y cuestiones que intuyo son parte del mismo problema, aun cuando puedan parecer tan distantes. Así, al intentar establecer una *pregunta de investigación* para el proyecto que originalmente me había

planteado, entré en una suerte de *crisis epistemológica-existencial*. Me parecía que podía caer en un tipo de actividad mecánica en la que sólo hacía falta seguir una fórmula para rellenar espacios en blanco: después del marco teórico, seguía plantear la *pregunta de investigación* y con ella algunas *hipótesis* y así sucesivamente. Este trabajo no ha seguido estos pasos y este primer corolario no cumplirá esa función, la del *planteamiento de una pregunta*. No puedo prometer que el siguiente corolario lo haga. Por ahora sólo puedo decir que en la segunda parte saltaré a otro universo y acaso a otro *campo-tema*: la *práctica del yoga*. Mi reto será conectarlo con el que he presentado en esta primera parte. Establezco entonces *dos justificaciones* del porqué me he decidido por esta ruta.

*La primera es feminista*. Con las reflexiones en forma de *sospecha* que presenté en el primer capítulo, espero haber dejado clara mi herencia teórica y política. He trabajado en otras investigaciones con la *categoría de género*, motivada por la necesidad de visibilizar a las mujeres. Me parece que los *estudios de género* pueden conducir a encasillarnos en una sola posibilidad de mirada -e incluso itinerario a seguir- para las feministas en la academia. Considero que la *teoría feminista* tiene muchas más posibilidades que ofrecer y por ese motivo me mudé (en el capítulo 3) a la *epistemología feminista* y a las teorizaciones sobre la *subjetividad* (en el capítulo 4). Pretendo entonces hacer una investigación feminista que no hable específicamente de la condición de género de ciertas mujeres. Entonces y como feminista, debo decir que elegí este tema en primer lugar porque *me apasiona*, porque *no es para nada ajeno a mí*, y porque al mismo tiempo *es posible que dé luces* sobre algunas cuestiones propias del pensamiento contemporáneo y de las ciencias sociales en general.

*La segunda es crítica y compleja*. "No hay conocimiento sin conocimiento del conocimiento", nos dice Edgar Morin (1986). Es posible que ello nos complique la vida a quienes hacemos investigación, es cierto. Pero, por otro lado, coincido plenamente con Morin: para conocer es necesario reflexionar sobre el conocimiento en sí, si esperamos que éste sea crítico. Nos percataremos entonces de que es un *fenómeno complejo el de conocer*, en el

que intervienen diversos factores cambiantes, muchos de ellos ideológicos y culturales. Éste ha sido mi ensayo sobre el conocimiento complejo tal y como yo -una académica-feminista-decolonial<sup>112</sup>- lo percibo.

Así que tras este recorrido por fin he encontrado un fenómeno a partir del cual poder repensar las cuestiones que he descrito a lo largo de este texto, que se antoja más inscrito en el plano de la teoría. Pero, insisto, me fue necesario hacer primero esta reflexión: cuestionarme por el lugar desde el que conocemos, para luego buscar dentro de mí alguna práctica social cercana. Decidí que fuera una actividad próxima porque me parecía que era importante partir de un *vínculo* para hacer un estudio de tipo *especie compañera*. Asimismo, preocupada como estoy por la *autorreflexión*, me interesa que sea *autoetnográfico* al tiempo que *etnográfico*: aparecer yo como *sujeto cognoscente* y *sujeto de estudio* y no sólo exponer a otras/os. Todo ello estará más explicado en la tercera parte del trabajo. De momento y sólo para tener un pequeño adelanto, esbozaré algunas de las aristas de mi "nuevo" *campo-tema*, que se mantendrá siempre que pueda en conversación con el presentado en esta primer parte.

*Cuando practico, soy un filósofo,  
cuando enseño, soy un científico  
cuando muestro, soy un artista.*

(B.K.S. Iyengar)

La ciencia, como dice Edgar Morin (1982), es una aventura y por ese sólo hecho merece la pena emprender un recorrido, sumergirse en el mar de un *campo-tema*, arriesgarse. El problema es que, como en otras aventuras, hay imprevistos, hay temores y talvez pueda haber desencantos. Aunque también se pueda hallar hechos fascinantes, encontrar gratas sorpresas, algún tesoro quizá. Toda vez que en el conocimiento, -sostiene Pablo Fernández (2004)-

---

<sup>112</sup> Ahora me parece más sugerente hablar de *decolonialidad* que de *postcolonialidad* porque es más prometedor pasar de la descripción a la acción, la acción *deconstruccionista* de la matriz colonial del poder y el saber, así como a una posición política desde el espacio de la diferencia. En mi caso, como mujer y como mexicana que habita un espacio tan occidental y androcéntrico como lo es la academia.

somos como los piratas, que escondían un tesoro, hacían un mapa, lo perdían, lo interpretaban y encontraban el tesoro de nuevo. Porque inventar lo otro para conocer lo uno es lo que se denomina propiamente conocimiento -dice-. De lo que no hay duda en todo caso es que, tras una aventura tal, siempre devendremos distintas.

Éste ha sido mi intento: no predeterminar, a base de métodos y técnicas lo que conoceré; sino hallar mapas ya escritos, ya inventados, para reencontrar tesoros. Sí, tengo este espíritu de arqueóloga, de viajera. El problema es que el espíritu de las universidades parece ya no ser éste (quizá nunca lo fue). El de ahora parece un ámbito de utilidades y patrocinios. Yo aprovecho un resquicio, acaso *desde la barriga del monstruo* y, como un *HombreHembra*®, o como un *cyborg*, simplemente me dejo llevar por mis *identidades fragmentadas, contaminadas y finitas*, que me incitan a buscar coordenadas inciertas; a hurgar en una veta distinta de lo "occidentalmente" pensable. Me refiero al yoga, el cual -dice el maestro Iyengar- es un *arte*, una *ciencia* y una *filosofía*. Conjuga conocimiento, belleza, sabiduría, creación. El yoga es entonces una práctica que bien podría ser poética pues es *realización*, es *imitación*, *poiesis*. ¿Cuál es entonces mi problema?

Para enunciar algo sobre esta cuestión, quiero destacar *tres dimensiones del yoga*. Una se relaciona con el imaginario que de él puede tenerse, otra con la manera en que yo lo veo y otra con la forma en que lo conciben los maestros orientales. En todo caso, el yoga, este tesoro que estoy buscando, es un poco de todo esto.

En primer lugar, el yoga puede concebirse como *una práctica snob, naïf, new age*; como un producto *light* de nuestra era postmoderna. Y aun tratándose de esto, que yo considero una banalización de dicha práctica, no se puede pasar por alto que esta búsqueda de sensaciones distintas es una necesidad colectiva, y en algunos sitios se está convirtiendo en una *actividad social*, razón por la cual bien valdría la pena fijar una mirada de psicóloga colectiva.

Por otro lado -y quizá sea la faceta que más me interesa-, el *yoga es parte de una herencia de la filosofía oriental milenaria*, que puede conversar

con la filosofía occidental, sobre temas que a ésta aquejan desde los griegos hasta nuestros días. Me refiero al  *cuerpo*, la  *mente*, la  *conciencia*, la  *libertad*, el  *yo*, la  *ontología* -o quién soy y de dónde viene el mundo-. Después de todo, Oriente-Occidente es otra dicotomía que tendríamos que trascender.

En el sentido filosófico, pienso que el yoga también  *puede conversar con la epistemología feminista*. Así, creo que nos puede ayudar a pensar de una manera diferente estos temas que, dentro de la  *tradición occidental*, son -de una forma u otra- la base del  *falogocentrismo*; pero también -y sobre todo- me interesa porque en la  *práctica del yoga* se produce un  *conocimiento evidentemente encarnado*.

Por último, -y es quizá la dimensión más peligrosa de defender- el  *yoga también se considera una actividad sagrada*. Yoga significa unión. Y, a diferencia de la  *tradición occidental* -que disocia la  *mente* del  *cuerpo*-, esta tradición busca su unión, pero añade otro elemento: el espíritu; que yo entiendo como un elemento del orden de lo divino, o acaso algo parecido a  *lo ente en su totalidad*. He aquí lo que me presenta el mayor reto en este preciso instante, pues dentro de esta  *tradición secular*, hablar de lo sagrado, evocar una instancia de esta índole, resulta ofensivo para algunas conciencias o contrario al "espíritu" de la  *ciencia moderna*. Pero, después de todo,  *lo sagrado es una dimensión psicosocial*. Y la ciencia, a su manera, también es sagrada.

Así es que de cualquier forma, yo insisto en recorrer esta aventura con la esperanza de hallar complicidades; de invitar a otras (y talvez a otros) a  *jugar*, a  *bailar en este vaivén*, a  *fundirse en estos horizontes*, a acercarse a este  *teatro* (o teoría), pues confío en que se pueda abrir un camino que nos ayude a  *aprender a desaprender*.

***II. CONOCIMIENTO Y SER.  
LA PRÁCTICA DEL YOGA  
COMO PUNTO DE  
ATERRIZAJE***









A un cuando hacia el final de la primera parte de esta tesis he intentado plantear algunas razones del por qué he decidido mudarme a otro *campo-tema*, considero que el esfuerzo pudo no haber sido suficiente. Así es que talvez sea necesario insistir un poco en los motivos, los cuales -como ya dije- parten de la idea de *vincularse afectivamente* con el *otro-objeto-sujeto* de estudio. Mi intención ha sido *mutar* como *testigo modesto*<sup>1</sup>. Y a partir de este momento comienza una nueva aventura, quizá más cercana al *campo*, pero partiendo de un nuevo *tema*. Nos adentraremos, pues, en esta segunda parte en el vasto universo del *yoga*, su historia, sus orígenes, su filosofía, así como en la posibilidad de emprender *conversaciones* con lo que hasta ahora he expuesto.

De esta forma, esta segunda parte pretende centrarse en un tema, a través del cual se pueden poner en práctica las disertaciones que presenté en la primera parte relacionadas, por un lado, con el *conocimiento* y la *epistemología* -en concreto la feminista- y, por otro, con el *ser* y la *metafísica*. He ahí la concreción. Este tema será expuesto en esta parte desde sus vertientes teóricas. Mi idea es llevar a quien esto lee de lo general a lo particular; de la *fascinación de Oriente*, pasando por la *filosofía hindú*<sup>2</sup> y las *teorizaciones sobre el yoga*, hasta una reflexión más centrada en la relación *mente-cuerpo* y, desde luego, hacia una visión más cercana a la *psicología*, la *experiencia*, el *conocimiento*, entre otras cuestiones que no han dejado de estar presentes a lo largo de todo el recorrido.

Así y tras el recorrido de la primera parte, puedo decir que uno de los temas que mayor resonancia ha dejado en mí muy probablemente sea el de la *ontología* desde la *perspectiva fenomenológica*. Y ello se debe a que, por un lado, la *fenomenología* se aproxima a la *experiencia*; pero, por otro, a la visión

---

<sup>1</sup> A lo largo de lo que queda por venir en el texto, muchas veces aparecerán conceptos no explicados o frases de autores/as que fueron constantemente referidos en la primera parte. Aparecerán por lo general en cursivas. No los vuelvo a explicar ni pongo las referencias en todo momento para no hacer pesada la lectura. También es porque me apropio poco a poco de las palabras de otros y otras. Sin embargo, para que el lector o lectora no se pierda, puede consultar en el segundo apéndice unas coordenadas con estos términos o frases, las cuales indican el lugar donde fueron descritos en este texto.

<sup>2</sup> Utilizo el término "hindú" porque para los occidentales es más sencillo ubicar a qué clase de *tradición* me estoy refiriendo. Sin embargo, cabe mencionar que Iyengar (2000e) afirma que la palabra "hindú" es una forma corrompida de "sindhu", que era el nombre dado a los habitantes de la orilla oriental del río Sindhu.

interpretativa, es decir, a la *hermenéutica*. La hermenéutica es un tema que se vincula además al del *conocimiento* -y en concreto a las "nuevas metodologías"-, así como al de la *Verdad* o las *verdades*. La hermenéutica también se hermana con la cuestión del *lenguaje* y por ello con la de *traducción* (¿o traición?).

Es por ello, que he escogido este otro punto de partida para presentar un nuevo mundo o *campo-tema* que iré dibujando a lo largo de esta segunda parte del trabajo. Parto de la *hermenéutica* porque el ejercicio que haré será el de *traducir/interpretar* toda vez que -siguiendo asimismo la línea de los *conocimientos situados*- me posiciono como un *mujer occidental con huellas postcoloniales*, que con todo su bagaje y mestizaje mirará una *tradición* tan vasta como la oriental y -de forma un poco más acotada- la *hindú*.

Una de las metáforas que utilizaba en la primera parte era la de *tejer*. La recupero ahora porque es quizá la imagen que me permite describir mejor el ejercicio que estoy llevando a cabo, porque es realmente como si tuviera muchos hilos formados en una posición -digamos vertical- y estuviera pasando perpendicularmente otros hilos de lado a lado y en sentidos distintos. Espero no perderme en el camino y poder obtener al final un producto estético, cuando menos legible.

Entonces, a partir de este momento me gustaría recopilar algunos de los conceptos clave que permanecerán en esta nueva cartografía, aunque con distintos matices. Es decir que pretendo continuar mi diálogo con las teorías occidentales que presenté en la primera parte, aunque soy consciente de mis límites, muchos de ellos producto de mi posición como *mujer* y *mestiza* en la academia, así como de mi posición en tanto que *practicante de yoga*. De cualquier forma, es desde ese lugar que emprendo esta aventura.

Así, el *conocimiento* fue sin duda el punto de partida, porque en él tejí mis *sospechas*. La *experiencia*, por su parte, ha mostrado distintas caras, a veces como forma científica a ultranza, totalmente relacionada con la cuestión de la *verdad*, y a veces en tanto que *vivencia*. El *ser* y la *metafísica* han sido un territorio menos explorado, pero del que no he podido escapar, toda vez que el *conocimiento* tiene una profunda relación con el *ser*, aunque sea en la forma de la *nada* con la concerniente *angustia* que ello pueda ocasionarnos. El *sujeto*

(masculino moderno) también ha estado presente en todo este recorrido, hemos visto que es él quien conoce, aunque hemos destacado algunas opciones, algunas apuestas, para escapar de estas posiciones de *poder*.

El *cuerpo* y la *mente*, por su parte, han aparecido casi siempre en una relación desigual, donde la *mente*, lo racional, es quien domina al *cuerpo*, lo natural, frente a lo cual hemos visto algunas propuestas para recuperar el *olvidado cuerpo*. Más rezagada, en cambio, ha estado la *psicología*, pero algo de ella se ha empezado a mencionar, en especial en su relación con estos últimos conceptos: el *ser*, el *sujeto*, la *mente* y el *cuerpo*. De esta forma, podríamos volver a las conclusiones del primer capítulo, en el que presenté una lista de conceptos clave, pero más desde la *intuición*. Algunos siguen presentes aquí, otros se han ido difuminando y no sabemos si reaparecerán. Por lo pronto esto va tomando forma. Y esta segunda parte se configura a base de tres capítulos en continuidad con los cuatro primeros.

Es así que el quinto capítulo parte de la *Fascinación de Oriente*, de la atracción por el *otro*, por lo exótico, y que pretende mantener el diálogo, de alguna manera con mis *sospechas* desde la *interseccionalidad*<sup>3</sup>, pero también -y sobre todo- desde la *etnografía*. A partir de este territorio, mi idea es llevar a quien esto lee de lo general a lo particular, ir desde Oriente a India, de la antigua *tradición hindú* al yoga y de ahí a ciertas figuras concretas que me ayudarán a seguir pensando los conceptos clave que acabo de mentar.

*La práctica del yoga* es el nombre del sexto capítulo y está compuesto por un recorrido que comienza con el propio concepto, sigue con un relato histórico que va desde el *yoga clásico*, pasando por el *hathayoga*, hasta la difusión de esta práctica en Occidente a través de los *grandes maestros* del siglo XX. Por último, presenta *rutas posibles*, más que clasificaciones, dentro del yoga.

Finalmente y surgido de la necesidad de dar sentido al recorrido y a la transición entre *campo-temas*, nació el capítulo séptimo con la idea de

---

<sup>3</sup> Cf. capítulo 1 de este trabajo. *Interseccionalidad* es el estudio conjunto de categorías que atraviesan los cuerpos y dejan huellas de identidad, tales como: *raza-etnia*, *género*, *clase*, *orientación sexual*, *estilos de vida*, etc.

recuperar la *experiencia*, los *saberes*, el *cuerpo* y el *alma*, a la luz de ciertas *conversaciones posibles* entre tradiciones. En algunos casos hubo semejanzas, pero en otros notables divergencias. Lo cierto es que el ejercicio fue sumamente intenso, pues antes de llegar a dichas conversaciones, tuve que hacer el ejercicio de replantear algunos *contornos ya dibujados* a lo largo de este trabajo. Se trataba de un intento por *re-situarme*. Espero que ello resulte de ayuda para quien esto lee. Como ejercicio último, intento recapitular las ideas centrales de esta parte en un segundo corolario en el que me atrevo a defender una *propuesta epistemológica* que apela a la *fusión*.

Y ya sin más preámbulos adentrémonos en el mar de este segundo *campo-tema*, y talvez podremos percatarnos de que no es otro sino el mismo.

# *5. LA FASCINACIÓN DE ORIENTE: SUBRAYANDO ALGUNAS IDEAS*

*Algunos yoguis ofrecen el sacrificio ritual  
a los devas; y otros se ofrecen ellos mismos  
como oblación que vierten en el fuego de Brahman.*

*(...)*

*Hay otros que ofrecen como sacrificio sus riquezas,  
sus austeridades y su práctica del yoga; y otros de  
vida ascética y votos severos que ofrecen como  
sacrificio sus estudios de los textos sagrados  
y su conocimiento (Bhagavad Gītā, IV-25, 27).*





A través de diversos pasajes del presente escrito, me parece que se ha dejado ver mi profunda preocupación por la cuestión del *poder* y las *dicotomías*. Ello se debe, en primer lugar, al hecho de que soy una mujer que escribe-piensa-crea-siente desde un espacio androcéntrico como lo es la academia. Por ello me sirvo de la *epistemología feminista* para construir un *conocimiento situado*.

En segundo lugar, dado que soy una *mestiza postcolonial*, medio occidental, medio indígena: un híbrido, he sido seducida por las nuevas vertientes teóricas del feminismo que buscan la *interseccionalidad* para estudiar no sólo el *género*, sino la *raza*, la *clase*, la *opción sexual*, etcétera, como componentes de un todo. Se trata de escapar de una suerte de pensamiento maniqueo y binario que mantiene lo poderoso en una posición privilegiada frente a lo otro, lo falto de poder. En el entramado de estas identidades, en realidad pasan muchas otras cosas y ciertas conexiones se crean, se rompen, se recrean, se transforman, en fin, se mueven. Me interesa entonces aprender a caminar en ese movimiento sin partir de ciertas concepciones dadas. Sin embargo, a veces no puedo gestionar mi *ser* con tanto movimiento y necesito ciertos asideros, ciertas esperanzas, ciertos posicionamientos. Por eso me atrae la *metafísica heideggeriana* porque se atreve a mirar la *nada*, pero no deja de concebir el *ser* en su relación con *lo ente en su totalidad*, con *Eso*, o como queramos llamarlo. Cada *tradición* tiene su palabra. Ahora es momento de mostrar otras tradiciones.

Temo caer en aquello que critico: las *dicotomías*, los maniqueísmos, y -a partir de este momento- presentar una *tradición otra* con respecto a la *occidental*, como si fueran completamente opuestas. Procuraré mantener el diálogo. Después de todo no son tan diferentes. Lo que sí me parece importante es seguir un hilo de lo general a lo particular -como decía líneas atrás- para irme acercando a lo que me interesa dentro de esta *tradición filosófica*, al interior de la cual se gesta la *práctica del yoga*.

De esta forma, en el presente capítulo desarrollo un par de ideas sobre Oriente mirado por Occidente, las cuales considero dignas de tener en cuenta a la luz de mi trabajo. Posteriormente, pretendo llevar a la lectora o lector al caso

concreto que es India, otra construcción interesante de analizar. Y, una vez situadas ahí, conducirlo a las corrientes filosóficas a las que me asomaré (principalmente a través de tres conjuntos de textos: *Upaniṣad*, *Bhagavad Gītā* y *Yoga Sūtras*<sup>4</sup>).

Por último, desarrollo algunos temas importantes que se han gestado en esta *tradición* que -generalizando un poco- llamaré *hindú*<sup>5</sup>. Cabe mencionar que el uso de la *razón* se considera la principal diferencia entre la *religión* y la *filosofía* -obviamente se habla de la filosofía occidental-. Así que habría quien podría preferir hablar de *religión hindú* y no de *filosofía hindú*. Yo, sin embargo, considero que tanto una como otra son formas de ver el mundo y, para efectos de mi intención de diálogo entre Oriente y Occidente en el texto, la llamaré *filosofía* y a veces *tradición*, pues según Gadamer:

La experiencia hermenéutica tiene que ver con la *tradición*. Es ésta la que tiene que acceder a la experiencia. Sin embargo, la tradición no es un simple acontecer que pudiera conocerse y dominarse por la experiencia, sino que es *lenguaje*, esto es, habla por sí misma como lo hace un tú (Gadamer, 1960: 434).

Es decir que gran parte de lo que aparecerá en este capítulo es parte de una *tradición*<sup>6</sup>, es el *lenguaje* del *otro* que, como tal, habla por sí solo y que

<sup>4</sup> Inspirada por la clase de sánscrito en el *Curso de formación para profesores/as de yoga*, he decidido tratar de respetar las equivalencias convenidas en nuestro alfabeto con relación al alfabeto *devānagarī*. No todos los libros las siguen, pero me he percatado de que las traducciones en lengua castellana mejor hechas, las cuales son directas del sánscrito al castellano, procuran emplear estos símbolos. En la mayoría de los casos no se usa la forma plural, por lo que he decidido mantenerlo así. Cuando cito textos que no tienen estas convenciones lo marco con la locución latina [sic]. Para más información sobre la pronunciación del sánscrito, cf. apéndice 5 y para consultar el significado de las palabras, cf. Glosario.

<sup>5</sup> Además del *hinduismo*, a veces hablo del *budismo* que es un término occidental. En lenguas indias antiguas (sánscrito y pāli) hacía referencia a *buddha* (el que ha despertado) y era un título que se otorgaba a cualquiera que hubiera realizado la verdad de la naturaleza. El budismo se desarrolló a partir de las enseñanzas difundidas por el Buda Gautama alrededor del siglo V A. C. en el noreste de la India. No se considera que Buda fuese ni un dios, ni un ser sobrenatural, ni un mecías, ni un profeta. El budismo posteriormente se extendió hacia otras regiones del lejano Oriente como China o Japón (para más información al respecto, cf. Paz, 1995; Waterstone, 1995 y Merlo, 1997a). Pero tal parece que no hay duda de que el budismo nace en el seno de la misma *tradición* que el hinduismo, por eso para generalizar hablaré o bien de *tradición* o bien de *filosofía hindú*.

<sup>6</sup> Del latín *traditio*, *traditionis*, que significa entrega o transmisión. Me quedo con la segunda, porque calza más la idea que suelo seguir del propio Gadamer (1960) cuando hablo de *tradición*, *tradición* como un *horizonte de interpretación*.

para experimentarlo sólo nos podemos valer de la *hermenéutica*, de la interpretación. No pretendo detenerme mucho en ello, pues mi intención es tan sólo aterrizar en una región que me permitirá ubicar la *práctica del yoga* en el siguiente capítulo. La idea es enmarcar sus orígenes y bases filosóficas en este capítulo para profundizar más sobre la práctica en el siguiente. Busco claves que me ayuden a mantener el diálogo con la primera parte de la tesis -como decía-, porque ahí radican las intuiciones que, en última instancia, me han hecho pensar que la *práctica del yoga* puede ser un *campo-tema* sugerente para la psicología social. Veamos a dónde nos lleva este recorrido.

### 5.1. EUROPA VOLTEA LA MIRADA A ORIENTE

Europa, ¿qué se entiende por Europa? Europa es un mito y como todo mito habla de un origen, del origen de una civilización que en verdad no es homogénea ni ubicada en un solo territorio. Europa, Occidente, es una cultura falaz que ha extendido sus dominios en distintas épocas y a lo largo de otros mundos. Europa no es tanto un territorio, como una construcción que deja sus huellas en la manera en la que muchas personas concebimos el mundo.

Oriente, que tampoco es único y cerrado, que no es sólo una cultura o civilización, es una de las regiones donde Europa ha desplegado sus tentáculos. Oriente es quizá el sitio donde se construye la *otredad* frente al *Sujeto occidental*. Pero no es el único *otro*: también está África con toda su riqueza y América Latina, el territorio forzado a encajar con las ideas de *otredad* que desde Europa se imponían. América Latina se concibió como el *Otro*, el *Oriente*, aunque estuviera más al occidente. América se encontró por la locura de un marinero que quería demostrar la redondez de la tierra ¿para que todo se siguiera imaginando de forma lineal y centrada? Y aunque América no era la India, sus habitantes se llamaron indios; aunque estos indios eran lampiños, se los representó más peludos; porque al fin y al cabo Occidente, Europa, lo que buscaba era un salvaje, un otro frente al cual constituirse<sup>7</sup> sin importar tanto su

---

<sup>7</sup> Para más información sobre esto, sugiero ver el interesante compendio de conferencias de Enrique Dussel (1992). En ellas hace un análisis muy interesante sobre el papel de Oriente frente a Occidente y el lugar que les quedaba a África y América Latina en ese juego. Comenta

precisa ubicación geográfica. Por ello el modelo de identidad al cual hacen referencia es aquél en el que uno se construye frente al semejante, al idéntico que mira en el espejo y en oposición al otro. ¿Es éste el único modelo identitario posible? Esperemos que no.

Por lo pronto, admito que me será difícil deconstruir Oriente de la misma manera que me atrevo a deconstruir Occidente, acaso porque escribo desde los márgenes de Occidente y, a su vez, *desde la barriga del monstruo*, por lo que no me es posible ver Oriente más que de una forma un tanto mística y utópica. Lo reconozco. Pero tampoco me gustaría tener una posición semejante a la de la *corriente orientalista* propia de los siglos XVIII y XIX<sup>8</sup>.

Aquella época podría distinguirse como un periodo neocolonial, al cual de alguna manera ya he hecho referencia en la tercera sospecha del primer capítulo cuando hablaba del surgimiento de la etnografía. Pues bien, se trataba de un grupo de occidentales, en su mayoría ingleses y alemanes, que tuvieron cierto contacto con Oriente, en especial con la India, y que dedicaron parte de su labor intelectual a dar a conocer los resultados de este encuentro fascinante. Ahora bien, cabe mencionar que recientemente el término tiene una connotación más próxima a la dominación, ya que hace referencia al imperialismo europeo de esta época. Uno de los pensadores que han articulado

---

algunas visiones racistas como la propia de Hegel. Y deconstruye la idea de Europa en el contexto de la celebración del Quinto Centenario del "des-cubrimiento" de América.

<sup>8</sup> Cabe mencionar que en este contexto no sólo los europeos escribieron sobre Oriente. Algunos poetas como el bengalí Tagore también lo hicieron y sus versos demostraban esperanza hacia el resurgimiento de una cultura milenaria, he aquí una pequeña muestra:

iDespierta, oh antiguo Oriente!  
La noche sin luna de las edades  
te ha escondido en sus tinieblas profundas.  
Sumido en el sueño te has desvanecido en el mar del olvido.

[...]

La Edad Nueva se anuncia en la llamada:  
"¡Abre, abre la puerta! Que las tinieblas perezcan,  
y el brillo, nacido del dolor y la tristeza,  
resplandezca a partir de ti".  
iDespierta, oh antiguo Oriente!  
(Tagore, 1932, "Oriente", Parisesh,: 60-61).

esta perspectiva es Edward Said con su libro *Orientalismo* (Said, 1978). Lo que este autor intentó enfatizar a través de su obra eran las relaciones de poder entre colonizados y colonizadores, razón por la cual su obra ha sido fuente de inspiración para los teóricos *postcoloniales*.

Los *estudios postcoloniales* ponderan la mirada de un tipo de sujeto que aun criándose en un entorno aparentemente distinto al occidental, al moderno, al de Primer Mundo; es un sujeto socializado en los valores occidentales dentro de una región otrora colonizada y hoy independiente, como por ejemplo la India o los países de América Latina<sup>9</sup>. La *crítica postcolonial* también ha bebido de la teoría feminista, con representantes como Gloria Anzaldúa. Así, tras la lectura de esta autora, Walter Mignolo comenta que su legado consiste en:

[...] una postura epistémica que está geo-histórica y encarnadamente configurada, marcada a través de las diferencias raciales, coloniales y patriarcales [...] Sin embargo, el reclamo de que la comprensión y el conocimiento estén localizados de manera geo-histórica y encarnada no puede hacerse desde un sitio deslocalizado y desencarnado. Cuando te trasladas del presupuesto de que existe un espacio epistémico celestial, desde el cual se pueden conocer el mundo y los seres humanos, a una noción de emplazamiento y encarnación, desde donde se entienden el mundo y lo humano; te desconectas del discurso de la Modernidad y de Occidente, de lo uni-versal, e incluso, del terreno de las múltiples fronteras de la Modernidad/Colonialidad, esto es, lo pluri-versal<sup>10</sup> (Mignolo, 2007:113).

Me parece que aquí es donde puedo encontrar ciertas *conexiones* con la primera parte de la presente tesis, aquella que mostraba *inquietudes feministas*

---

<sup>9</sup> Recomiendo a la lectora o lector el texto de Walter Mignolo (2007) en el que, inspirado por la estudiosa rusa Tlostanova, describe el término *decolonial*, el cual no es simplemente un término más allá del *postcolonial* mismo, sino que coadyuva a la deconstrucción del aspecto meramente geográfico y la descentralización de la *epistemología y subjetividad europeas*.

<sup>10</sup> [...] an epistemic stance that is geo-historically and bodily configured, crossed and marked by racial, colonial and patriarchal differences [...] However, the very claim that knowledge and understanding are geo-historically and bodily located cannot be made from a non-located and disembodied place. When you shift from the assumption that there is a celestial epistemic space from where the world and human beings can be understood, to a notion of embodiment and emplacement from where the human and the world are understood, you de-couple the spell of

y la idea de un *conocimiento que atraviesa los cuerpos*, así como la idea de un conocimiento que pretendía aprehender la complejidad de las fronteras múltiples. En el caso de Oriente mirado desde Occidente y a partir de una visión precisa y localizada como pretende ser la mía, su complejidad y multiplicidad se hace patente, pero no por ello imposible de gestionar. Mi intento es pues escapar de ciertos universalismos, aunque tan sólo me quede en lo *pluri-versal* o en una visión hasta cierto punto ingenua de lo que es Oriente -y en concreto la *filosofía hindú*- porque sin duda es desde mi propia *tradición*, desde mi *horizonte interpretativo*, desde donde despliego la mirada. Es decir, propongo una ruta a partir una posición de *difracción*, esto es, como una feminista académica del siglo XXI que asume sus diferencias frente a esta *tradición* oriental, pero que -en tanto que yogui- puede tejer cierto *vínculo afectivo* con su *sujeto de estudio*, pues para mí es un *otro significativo*.

Entonces una cuestión importante a observar cuando se habla de Oriente desde Occidente, es que nuestra visión está atravesada por múltiples lazos de *poder* y *dominación*. Cuando la visión de una, a su vez, es *postcolonial* o *decolonial*, es decir que presenta huellas de Occidente, pero que no es occidental del todo, la cosa se complica aún más o acaso puede enriquecerse, pues resulta muy difícil pensar y pensarse fuera de esta *tradición*, ya que pareciera que nuestra *mente* -y por ende nuestras reflexiones- están constreñidas por una visión occidental, aun cuando una no haya nacido ni se haya criado en ese territorio que se denomina Europa. Europa está en la mente de cada una y cada uno de nosotros para recordarnos que cuando se nace entre "salvajes", cuando se nace "subdesarrollada", una es "inferior". Así que aproximarse a otras formas de pensar que ni siquiera pueden llamarse filosofía<sup>11</sup> es un reto sumamente grande. Igualmente, yo aprovecho mis

---

modernity and the Western uni-versal and either the terrain of the multiple borders of modernity/coloniality—that is, the pluri-versal (Mignolo, 2007:113).

<sup>11</sup> Cabe mencionar que ésta es una discusión muy interesante y en la que no hay un consenso. Por un lado, hay quien concibe la inferioridad -o, eufemizando, la precariedad- de los pensamientos no-occidentales. Por otro lado, hay quien dice que debemos llamarlo filosofías para no caer en las trampas de la discriminación y hay quien piensa que fuera de Occidente se hacen otras cosas que no son filosofía y no por ello son inferiores. Yo, sin embargo, las llamaré *filosofías* porque me parece importante insistir que este desarrollo es tan importante y tan vasto como el que he presentado a manera de ensayo en la primera parte y que se vincula más a la

*identidades fragmentadas* para articular *algunas conexiones* y ver a dónde pueden llevarnos.

No sé si en todo momento me dejaré llevar por esta visión -que se antoja *deconstruccionista*<sup>12</sup>- que ha estado presente en la primera parte de la tesis, pues no es mi parte racional la que me ha conducido a buscar algunas respuestas en Oriente. En efecto, coincido con Vicente Merlo:

[...] creo que una de las razones por las que muchos occidentales nos hemos visto atraídos por Oriente ha sido un cierto cansancio tanto de las creencias dogmáticas religiosas del cristianismo como del burlón escepticismo racionalista o científicista anti-cristiano. Frente a ello y cual sendero de en medio, Oriente nos ofrecía una promesa de realización a través de la propia experiencia. No creer a ciegas, ni negar prematuramente, sino experimentar (Merlo, 1997a: 32).

Así que no puedo ni quiero tocar este universo con la mirada desgarradora de la *ciencia moderna*, por eso busco en la *epistemología feminista* maneras más amables al tiempo que subversivas para acercarme a este *campo-tema* con el fin de conectar con el *conocimiento* como una *experiencia encarnada*. En efecto, a partir de este momento me posiciono en otro lugar y no hablaré tanto, pues, desde la *crítica al poder* en lo que se presenta a continuación. Ello puede ser una limitación y por ahí pueden venir algunas diatribas. Asumo esto y *pongo mi texto en riesgo*<sup>13</sup>.

Lo que a mí me interesa ahora es el difícil reto de exponer a través del *logos* y la *razón* una *tradición* que se diferencia de la occidental -que es más

---

filosofía occidental (incluida la teoría feminista). Las llamaré *filosofías* también porque creo que se puede sostener cierto diálogo entre *tradiciones*.

<sup>12</sup> Según Gayatri Spivak (1986) el *deconstruccionismo* puede encontrarse en cierta medida con los mismos problemas que el empirismo, con la salvedad de que éste conlleva cierto nivel de conciencia en el sentido de saber que no te puedes quedar sólo en una posición dentro de ciertos *binarismos*, es decir, puedes cambiar de posiciones subjetivas. El problema viene cuando de tanto cambiar, resulta imposible hallar una raíz de la cual asirse. Asimismo, la autora considera que una cierta clase de *deconstruccionismo afirmativo* está obligada a decir sí a todo y desde ahí no hay posibilidad de construir un programa político. El *deconstruccionismo* tiene que ver más con una posición epistemológica crítica para marcarle un límite al poder del conocimiento, que no tanto un programa para la producción de conocimiento.

<sup>13</sup> Cf. apéndice 1, el cual contiene *Una hisotira en paralelo o de cómo poner el texto en riesgo*. Aquí presento los comentarios de otras personas a mi trabajo y algunas de las respuestas provisionales.



espiritual y silenciosa- desde una epistemología que tampoco busca ser racional en el sentido dominante del término. A ver a dónde nos lleva este camino y a ver cómo puede, una académica feminista que practica yoga, hablar desde múltiples sitios y con distintos tonos de voz: a ratos como *académica*, a ratos como *feminista*, a ratos como *mestiza* y a ratos simplemente como *yogui*.

#### 5.1.1. LA FASCINACIÓN DE ORIENTE

*La fascinación de Oriente* es el nombre que eligió Vicente Merlo para titular una compilación de artículos de su propia autoría, a los cuales me iré refiriendo en las siguientes páginas. La palabra *fascinación* me parece sumamente acertada porque Occidente, al encontrarse con el *otro*, no sólo sintió rechazo, sino que también se vio tocado por la seducción que produce la diferencia. En el caso concreto de Oriente como otro, tengo el presentimiento de que la fascinación es inmediata. Sumergirse en ese colorido, esos olores, ese sonido, esos cantos, esos bailes, esos rituales, tiene que ser una experiencia *sui generis*, y lo ha sido a lo largo de cientos de años para distintos viajeros, desde Alejandro Magno, pasando por Vasco da Gama, los británicos y algunos otros. Pero advirtamos que:

“Oriente” es un campo muy extenso, que abarca una variadísima gama de culturas, religiones y caminos espirituales. Desde el Islam de Oriente Próximo (o Medio) hasta el confucianismo, taoísmo, el shintoísmo o el budismo del Oriente Lejano, pasando por el hinduismo del Oriente por excelencia, que sería la India, encontramos un colorido abanico de “formas de religiosidad” (Merlo, 1997a: 17).

En general y siguiendo a Vicente Merlo (1997b), podría decirse que uno de los aspectos más atractivos de Oriente es la *mística*, de la cual este autor distingue tres características: a) *camino místico*, b) *experiencias intermedias* y c) *experiencia mística suprema*. Hablando de la mística, Merlo considera necesario diferenciar entre dos tipos de religiones: religiones proféticas (judaísmo, cristianismo, Islam) y religiones místicas (hinduismo, budismo, taoísmo). No obstante, pueden encontrarse algunas semejanzas. Por ejemplo, la *tradición*

*crisiana* habla de *oratio*, *meditatio* y *contemplatio*, o lo que es lo mismo: oración mental, oración meditativa y oración contemplativa. La primera es una plegaria dirigida a Dios. En la segunda es el pensamiento lo que se activa. Y en la tercera se trata de ir más allá de las palabras y de los pensamientos. Es en el seno la última donde podemos situar las comparaciones con Oriente. Así:

Si dirigimos nuestra mirada a Oriente, concretamente a la India, en los *Yoga-sûtra* [sic] de Patañjali, vemos que los tres últimos pasos de este yoga real: *dharana*, *dhyâna*, *samâdhi* [sic], pueden traducirse justamente como concentración, meditación y contemplación (Merlo, 1997b: 55-56).

Las *experiencias intermedias*, como su nombre lo indica, son las que ocurren entre el camino místico y la experiencia suprema. El autor no le dedica muchas líneas. En cambio, en lo que se refiere a la experiencia mística suprema en comparación con Occidente, nos dice que:

[...] los lenguajes empleados pueden parecer diferentes. Así el místico cristiano tenderá a hablar de la unión del alma con Dios, mientras que el místico hindú lo hará expresando la identidad del *âtman* [sic] y el *brahman*, y el budista apuntando hacia la vacuidad (*shunyâtâ* [sic]) nirvánica (Merlo, 1997b: 58).

Volveré sobre estos temas cuando me detenga en los aspectos más destacables de la *filosofía hindú*. Por ahora me gustaría hablar de otro concepto muy interesante que utiliza Merlo y que me resulta muy sugerente para poder encuadrar mi *campo-tema* desde la psicología y es lo que él llama *prácticas psico-espirituales*, en sus propias palabras:

La fascinación de Oriente es también la fascinación ejercida por una disciplina psico-espiritual. Sea bajo la forma del yoga, del Zen, del tantra, o del sufismo, cada una con sus peculiaridades propias, el buscador atraído por Oriente se toma en serio su *sadhana* [sic], su *yoga*, su *zazen*, su sendero místico e iniciático (Merlo, 1997a: 48).

Me parece que éste es un poco el sitio desde el que empezaré a hablar ahora, es decir, desde el compromiso con mi *sādhana*<sup>14</sup>. Ahora bien, en lo que respecta a las prácticas *psico-espirituales*, pasearemos junto a ellas en distintos momentos a lo largo de esta segunda parte y me parece que es un concepto que ofrece claves muy interesantes para repensar la psicología tratando de liberarnos de las imposiciones positivistas y/o conductistas que todavía sobresalen en la investigación científica de nuestra disciplina.

Para finalizar este apartado, sólo me gustaría recuperar una cuestión que ya he planteado al final de la primera parte y es aquello que tiene que ver con la tendencia actual a mirar Oriente desde Occidente como una moda. Y no es sólo eso, se trata de algo que se ha denominado *Nueva Era (New Age)* que es una nueva interpretación de buscadores occidentales actuales, que requieren prácticas distintas a las conocidas. Se trata de experiencias diferentes y del surgimiento de algunas *nuevas comunidades*. Y aunque resulte casi contradictorio con la academia reivindicar un conocimiento de esta índole, he de admitir que éste es también el lugar donde se inscribe este trabajo, pues yo pertenezco a una de estas comunidades que reinterpretan y se apropian de estas filosofías y estas prácticas. Además, en tanto que feminista, reivindico la recuperación de aquellos *saberes olvidados* en el contexto de la *ciencia moderna*. No somos pues Arjuna que va en el mismo carro con Kṛṣṇa buscando la unión (el *yoga*) con su camino (*dharma*) que es guerrear. Pero la metáfora se puede actualizar y situar en otro contexto. Jugamos, pues, con ello y nos *fundimos en sus horizontes* desde nuestras *tradiciones múltiples*, al tiempo que conformamos una *nueva tradición*.

Ahora bien, la visión de la *Nueva Era* no es precisamente desdeñable para todos y todas las intelectuales occidentales. Algunos, como Vicente Merlo, consideran que en la *Nueva Era* puede haber una síntesis genuina entre Oriente y Occidente, un *diálogo inter-religioso* -que no mero sincretismo- lo que podría conducirnos hacia:

---

<sup>14</sup> Cf. *Yoga Sūtras* de Patañjali donde aparece muy desarrollada esta noción de *sādhana* en el sentido de práctica, de camino espiritual propio.

Una espiritualidad integral que no implique la huida del mundo, el desprecio del cuerpo y el olvido de la naturaleza y la sociedad. Una espiritualidad que integre lo que ha llegado a ser la sombra inconsciente en una conciencia iluminada por la Realidad supraconsciente (Merlo, 1997a: 51).

Es esto lo que me atrae a mí de Oriente y más específicamente de la India.

#### 5.1.2. BITÁCORAS DE LA INDIA, DISTINTAS EXPERIENCIAS

El escritor mexicano Octavio Paz estaba sumergido en otra suerte de fascinación: la que es capaz de producir Occidente. Fue en época en la que se encontraba trabajando en la embajada de México en París en un momento muy interesante para las artes. Sorpresivamente, se le propuso colaborar en la embajada mexicana en la India. Al principio se sintió desanimado, triste por dejar aquel *glamour* atrás. No imaginaba todavía la experiencia que estaba a punto de vivir en ese otro mundo. Luego de una breve estancia en el año 1951, debido a decisiones políticas, fue removido de este cargo. Sin embargo, once años más tarde, en 1962, fue nombrado embajador de México en la India y ocupó el cargo por seis años.

Producto de sus reflexiones durante esa etapa, escribió un ensayo que me sirve bastante para situar al lector o lectora en este territorio tan vasto de Oriente; una región que es prácticamente un subcontinente con una historia muy rica y una diversidad cultural muy marcada<sup>15</sup>. India no es bien a bien una nación, sino una *construcción*. Hablar de India es un poco como hablar de Europa, dice Gayatri Spivak:

“India”, para gente como yo, no es realmente un lugar con el que podamos formar una identidad nacional porque siempre ha sido

---

<sup>15</sup> Para más información sobre la historia de la India, sugiero ver Embree y Wilhem (1967). Y para un ensayo sobre la cuestión del nacionalismo y la independencia, recomiendo la lectura de Octavio Paz (1995) pues hace una interesante comparación en algunos momentos con el proceso de México como nación independiente y unificada.

una construcción artificial. "India" es un poco como decir "Europa"<sup>16</sup> (Spivak, 1986: 39).

Aunque -como ya advertí- no pretendo profundizar en este tema que daría para muchos tratados de diferente índole, me parece importante situarnos en la región, no tanto en términos geográficos, sino sobretodo en el sentido del imaginario colectivo de algunos occidentales que han viajado a la India. Por eso, el trabajo de Octavio Paz me sirve mucho, porque da algunas pinceladas de temas que interesan a alguien cuya mirada es mestiza y occidental y, en concreto, porque es mexicano, por lo que *fundirme en su horizonte de interpretación* me ha resultado muy sencillo. Así, lo primero que llama a pasear por esas calles, por esos lugares del planeta, es cuando describe poéticamente sus primeras sensaciones en Bombay. He aquí algunas líneas:

oleadas de calor, vastos edificios grises y rojos como los de un Londres victoriano crecidos entre las palmeras y los banianos como una pesadilla pertinaz, muros leprosos, anchas y hermosas avenidas, grandes árboles desconocidos, callejas malolientes, torrentes de autos, ir y venir de gente, vacas esqueléticas sin dueño, mendigos, carros chirriantes tirados por bueyes abúlicos, ríos de bicicletas,  
[...] mujeres de *saris* rojos, azules, amarillos, colores delirantes, unos solares y otros nocturnos, mujeres morenas de ajorcas en los tobillos y sandalias no para andar sobre el asfalto ardiente sino sobre el prado,  
jardines públicos agobiados por el calor, monos en las cornisas de los edificios, mierda y jazmines, niños vagabundos (Paz, 1995: 13-14).

Creo que esto es a lo que me he estado refiriendo cuando definiendo la *poiesis*, la poesía, como forma de conocimiento. Al menos a mí, las imágenes me conmueven, me hacen sentir que camino por esa ciudad. Por su parte, Grisel Minor, quien había esperado muchos años, narra su aterrizaje así:

---

<sup>16</sup> "India", for people like me, is not really a place with which they can form a national identity because it has always been an artificial construct. "India" is a bit like saying "Europe" (Spivak, 1986: 39).

Cuando llegué a Bangalor, que es al sur de la India, fue como cuando llegó el Papa a México y besó la tierra. Cuando el avión iba aterrizando, físicamente algo me iba sucediendo, o sea, iba como reviviendo recuerdos de ese lugar. Esa tierra, la India, era otra casa, otro hogar para mí que me abrazaba. Ese país me abrazaba [...] Y llegué y me impresionó ver a los personajes más maravillosos con turbantes, los *gurus* sentados ahí en el aeropuerto con 50 alumnos alrededor suyo, escuchando muy atentos el mensaje de ese día. Quedé muy sorprendida de aquella tierra de tantos colores, de gente muy especial. Yo llegué de noche y todo olía a incienso<sup>17</sup> (Entrevista con Grisel Minor, 2007).

Desde luego, viajar a la India debe ser una experiencia muy particular.

Gloria Rosales lo cuenta así:

Primero me gustó mucho. Es un país con otra lógica. Y me encantó ver que hay otras lógicas y que este mundo que tú estás pensando que debe ser de una manera, puede ser de otra. Y es tan diferente. Lo que vale aquí no es lo que vale allá y viceversa. Me encantó y me empecé a dejar ir. Mi *mantra* ahí era: "y ¿por qué no?"... con los santos, los milagros, las iluminaciones, las locuras, las cosas tan raras, "y ¿por qué no?" Nuestra pequeña lógica occidental se vuelve loca para encajonar cosas que ahí son tan otras, que no encajan, que, al revés: te rompen los cajones (Entrevista con Gloria Rosales, 2007).

Empieza a tener sentido el recorrido que propuse -espero-: desde Occidente, viajar a India para mirarla a la luz de nuestra tradición. Y, por lo que cuentan, esto te enfrenta a la diferencia. Esta es la experiencia de Gordana Vranjes:

Así, ir a la India sirve para entender que hay gente simplemente diferente. Ves cosas que no encajan, que no te cuadran para nada, pero hay que aceptarlo. Y la lógica que nosotros tenemos aquí, ahí no opera absolutamente nada. Así que has de aceptar su lógica y ver que les funciona (Entrevista con Gordana Vranjes, 2007).

---

<sup>17</sup> En adelante aparecerán citadas distintas fuentes provenientes de mi trabajo etnográfico. Para entender la razón de hacerlo así, recomiendo mirar el apéndice 3 *Notas aclaratorias de metodología* y, a manera de guía, el listado de referencias etnográficas.

Sin embargo, pareciera que el problema de Europa, el problema de Occidente, es que es incapaz de mirar más lejos. Gloria Rosales se pregunta:

[...] “¿por qué no nos explican esto aquí?”, que hay una realidad distinta que existe en otro lugar; que te enseñaran que en el Este piensan diferente, que tuvieras el dato. Ahora el yoga y las filosofías orientales son mucho más conocidos. Se van abriendo paso, compartiendo más. Pero me chocó mucho que no supiéramos nada de esto en general en las escuelas. Los conceptos de conciencia y de iluminación se tornaban nuevos para mí. Y es extraño, cuando todos lo aceptamos, cuando hablamos de alguien iluminado, los niños realmente no preguntan: “¿qué es eso?” Bueno, yo fui siempre a escuelas laicas. Entonces, no enseñaban ni religión, ni nada de eso, nada espiritual. Igual es por eso. Yo no estuve en contacto con nada especialmente espiritual. Pero me quedé fascinada con India (Entrevista con Gloria Rosales, 2007).

Se deja ver aquí una suerte de fantasma, el de la *laicidad*, el *secularismo* propio del siglo de las luces que acepta la iluminación quizá sólo en un sentido. Pero en los asuntos públicos, sólo el Estado y su razón pueden intervenir. Así que supongo que a los occidentales que nos atrae Oriente es porque buscamos llenar un vacío espiritual que deja esta *cultura laica*. La India, un sitio donde la relación con lo espiritual es muy otra, nos puede resultar fascinante.

Por otro lado, es innegable que India -como un país del supuesto “tercer mundo”- tiene una situación de pobreza que a un occidental no puede dejar indiferente. Según Grisel Minor, los indios son unas personas muy especiales, con muchísima vida interna. Y aunque son muy pobres, la pobreza que hay ahí no es comparable a la de México. En India reina el sistema de las castas, por lo que la condición social es más marcada.

Llama mi atención que tanto Grisel Minor como Gordana Vranjes comparan la pobreza que vieron en India con la propia de las realidades donde se criaron. Puede decirse que lo hacen desde posiciones hasta cierto punto *postcoloniales*. Por un lado, desde México como un país del llamado “tercer mundo” y, por otro lado, desde la experiencia de una

familia inmigrada en Alemania, proveniente de un país del otrora "segundo mundo", como lo era Yugoslavia. Gordana Vranjes lo explica así:

La pobreza no me mató mucho, lo tengo que decir. No es lo que me tiró atrás. De hecho, no hay nada que me tirase atrás. No me asombró la pobreza porque yo había crecido sin agua corriente, sin luz y sin electricidad, así que ya estaba acostumbrada a muchas cosas de este tipo (Entrevista con Gordana Vranjes, 2007).

La India es, pues, un lugar de contrastes y encantamiento, donde pareciera inevitable el encuentro con lo sagrado.

### 5.1.3. MISTICISMO EN LA INDIA

En la India se han desarrollado tres grupos de religiones. Por una parte está la *religión hindú*, más propia de una *tradicón védica*, es decir, de los primeros pobladores de origen ario que se internaron en el subcontinente en el segundo milenio antes de nuestra era y que escribieron los *Vedas*. Dentro de esta tradición, surgió el *budismo* en el siglo V a.C. a través de las enseñanzas de Gautama, el Buda. Por último, se encuentra la *religión musulmana* que llegó con la invasión persa que se consolidó en el siglo XI (Paz, 1995).

Aunque prefiero hablar de *tradiciones* y no centrarme tanto en el tema de la religión como sistema de creencias, es importante hablar de cierta *mística* que impregna la *filosofía hindú* y que -parece ser- se transpira al llegar a la India. Gloria Rosales nos cuenta su experiencia:

Yo buscaba. Y la India te acompaña. Te lleva. Tú vas con tu plan escrito, tu lista, y el primer soplo de viento se lo lleva. Y resulta que aquel tren ya no sale para ahí, sino que va par allá. Y te encuentras con el amigo de no sé quién que te dice: "ve a ver ese maestro". Y de repente, tienes esta sensación muy grande de que pasa lo que tiene que pasar y te lleva a donde tienes que ir. Si tú estás un poco dispuesta, todo va bien. Eso aprendí: el rendirme, el entregarme un poco a eso, dejar de intentar controlar. Es un gran aprendizaje (Entrevista con Gloria Rosales, 2007).



En un contexto así, parece que el encuentro con el *dharma*, con el camino espiritual, va fluyendo. Pero a veces no es necesario hacer grandes cosas ni ir tan lejos para hallarlo. Para Grisel Minor, era muy importante encontrarse con Sai Baba<sup>18</sup>. Y opina que este viaje con ese encuentro le proporcionó muchas enseñanzas, entre ellas un descubrimiento significativo de autonomía personal. Poder estar sola al otro lado del mundo, donde hay otra cultura, otro idioma, otras experiencias, y poder moverse y fluir con la energía del lugar fue algo muy enriquecedor. Ella comenta lo siguiente:

Mi inquietud principal de ir a India era conocer a Sai Baba. Yo he sido devota de Sai Baba todos los años que tiene mi hija. Entonces yo tenía una especie de deseo, un anhelo de ver a Sai Baba. Y todo fue muy apresurado pero fui allá [...] Indirectamente, Sai Baba me enseñó que no hay que hacer mucho en la vida para alcanzar algo, o sea, no tienes que mover grandes cosas ni moverte tú -física o mentalmente-. Y talvez una no tenga que ir tan lejos ni viajar a la India para transformarse y desarrollarse (Entrevista con Grisel Minor, 2007).

Acaso la transformación puede estar más cerca de lo que aparenta...

## 5.2. ALGUNAS FIGURAS DE LA FILOSOFÍA HINDÚ

Como decía antes, en la India han surgido distintas tradiciones filosóficas y/o religiosas, entre las que destacan la hindú, la budista y la musulmana<sup>19</sup>. A mí me interesan más las dos primeras y en concreto la hindú porque es dentro de esta *tradición* que se desarrolla la *práctica del yoga*.

Ahora bien, al interior de dicha *tradición* se encuentran distintos grupos de textos de donde se nutre lo que iré llamando *filosofía del yoga* a secas<sup>20</sup>. De

---

<sup>18</sup> Sathya Sai Baba es un controvertido *guru*. Nació el 23 de noviembre de 1926 en una pequeña aldea del sur de la India.

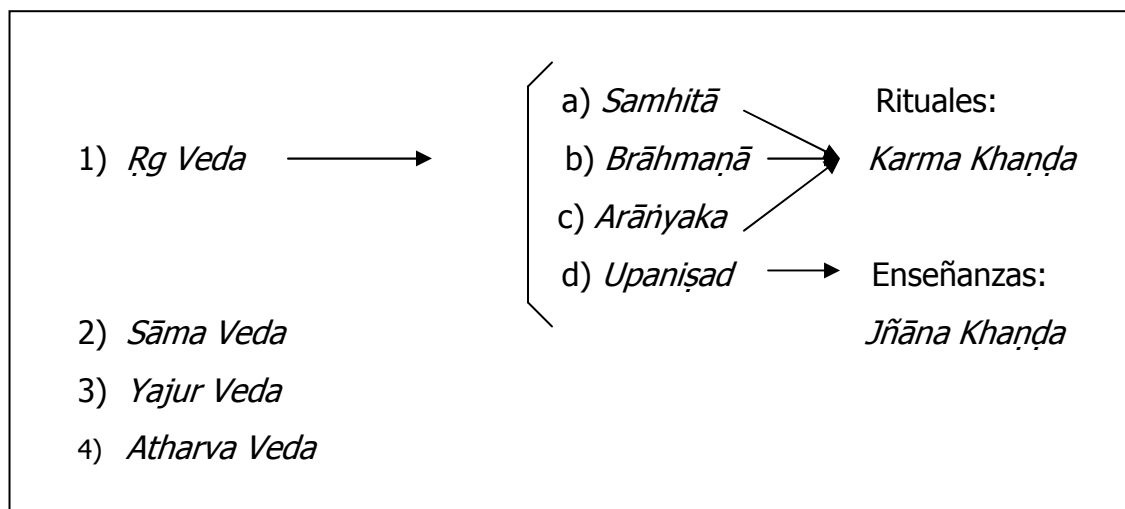
<sup>19</sup> Dentro de la *tradición* musulmana con tintes de *filosofía hindú* -si cabe- el *sufismo* es el que sobresale. Sobre este tema, cf. Eliade (1948) y Merlo (1997a).

<sup>20</sup> Aunque es algo muy poco abordado en mi trabajo, el yoga también bebe del *sāṃkhya*, considerado como el intento de sistematización filosófico más antiguo. Se trata de una doctrina de origen dravídico. Al parecer hubo dos clases de *sāṃkhya*, uno teísta -representado por Patañjali- y otro no teísta. De esta forma, conceptos como el de *prakṛti* -tan importantes en los *Yoga Sūtras*- son claves para el *sāṃkhya*. Para más información al respecto, cf. Bello (2007) y Eliade (1948; 1969). primera

esta forma, comenzaré hablando de las *Upaniṣad*<sup>21</sup>, después de la *Bhagavad Gītā*<sup>22</sup> y, finalmente, de los *Yoga Sūtras*<sup>23</sup> de Patañjali.

Así, las primeras referencias del yoga se encuentran en las *Upaniṣad*<sup>24</sup> que son viñetas de diferentes autores, las cuales aparecieron entre los siglos VII y V a.C.<sup>25</sup>. Las *Upaniṣad* pertenecen a los *Vedas*, que son las escrituras en las que se concentró la sabiduría de los arios, los primeros pobladores de la India. Se cree que el conjunto de los *Vedas* más antiguo fue escrito en el año 1200 a.C. Eran de cuatro tipos: 1) *Ṛg Veda* (sabiduría de los versos), 2) *Sāma Veda* (sabiduría de los cánticos), 3) *Yajur Veda* (sabiduría de los sacrificios) y 4) *Atharva Veda* (sabiduría de los sacerdotes) (Waterstone, 1995). A su vez cada uno de ellos tenía cuatro componentes: a) *Samhitā* (himnos), b) *Brāhmaṇā* (ritos-mitos), c) *Arāṇyaka* (símbolos) y d) *Upaniṣad* (prácticas meditativas). Esto podría esquematizarse de la siguiente manera:

CUADRO 1: COMPOSICIÓN DE LAS *UPANIṢAD*



Fuente: Pomeda (2007), *Curso de formación para profesores/as de yoga 2006-2007*.

<sup>21</sup> Los *Upaniṣad* que consulto son los de la edición preparada por Daniel de Palma (2006)

<sup>22</sup> La edición de la *Bhagavad Gītā* que consulto es la de Robert Pla (1997a).

<sup>23</sup> La edición de los *Yoga Sūtras* que consulto es la del maestro Iyengar (2003).

<sup>24</sup> *Khaṭha Upaniṣad* contiene la referencia al yoga.

<sup>25</sup> Aunque hay algunas más tardías, coincidentes con la Edad Media europea.

Al estar en la última parte dentro de los *Vedas*, las *Upaniṣad* -dice Waterstone (1995)- son también conocidas como *Vedānta* (conclusión de los *Vedas*). Así que hablar de filosofía o *tradición vedántica* hace referencia a estos textos. *Upaniṣad* -dice Pomedá (2007)- significa sentarse en el suelo, a los pies, cerca del maestro. En el marco de estos escritos se instaura una *tradición no-dualista* que trata de no diferenciar entre dos figuras aparentemente separadas. Por un lado, *Ātman*, alma individual y, por otro, *Brahman*, la divinidad -que no precisamente Dios-. Se trata de descubrir que somos uno con *Brahman*. Y el camino que sugieren las *Upaniṣad* es el siguiente: 1) *śravaṇa* (escuchar), que es una actitud pasiva; 2) *manana* (contemplar), que es una actitud activa, es análisis; y 3) *nididhyāsana* (meditación), es la experiencia directa.

La *tradición no-dualista* aparece también en el siguiente texto importantísimo para la filosofía del yoga: la *Bhagavad Gītā*, cuyo autor se desconoce. Este texto está contenido dentro del *Mahābhārata*, un poema épico -al tiempo que de carácter religioso- muy importante para la *tradición hindú* y para la literatura en sánscrito. No obstante, se considera que la *Bhagavad Gītā* fue escrita antes que el propio *Mahābhārata*, inspirada por la epopeya antigua de los *Bhārata*. Según Robert Pla (1997b), se puede decir que la *Bhagavad Gītā* forma parte de la *tradición del Vedānta*, pues el autor no se priva de repetir pasajes de las distintas *Upaniṣad*.

El contexto transcurre así: los cinco hijos de Pāndu, los *Pāndava* -de los cuales el tercero era Arjuna-, habían perdido su reino en una apuesta engañosa, por lo que tenían que permanecer en el desierto durante 12 años. Cuando este tiempo había transcurrido, *Duryodhana* -quien estaba en el poder- no quería dejarlos volver. Los *Pāndava* decidieron entonces combatir contra los Kurú -el ejército de *Duryodhana*- para recuperar su reino. Es de este episodio de donde el autor de la *Gītā* extrae su inspiración. Pero decide cambiar el nombre del campo de batalla por el de *Dharmakṣetra*, para hacer alusión al *dharma* o camino espiritual. En cuanto al ejército de los Kurú, hay que entenderlo -dice Robert Pla (1997b)- como el conjunto de apegos a los que el ser humano se ha de enfrentar para alcanzar el objetivo de su *dharma*.

La Gītā representa, pues, el estudio sobre el cumplimiento del *dharma*, que consiste en la unión -o *yoga*- de la persona con su camino, su *dharma*. Se podría decir -siguiendo a Pla- que hay cuatro ramas generales que propone la Bhagavad Gītā para realizar esta unión: 1) conocimiento, 2) ciencia yóguica, 3) acción desinteresada y 4) devoción. A través de todos estos caminos Kṛṣṇa le proporciona distintas herramientas a Arjuna para completar su *dharma*. Se trata de una suerte de *realización personal*.

Por último, se encuentran los *Yoga Sūtras* que escribiera Patañjali no se sabe si en el siglo II o III de nuestra era<sup>26</sup>. Ésta es la primera sistematización del yoga como práctica de *realización personal*. Podría decirse que Patañjali recoge una serie de indicaciones que estaban en la sabiduría colectiva, las cuales pone en forma de listado que va de lo más externo a lo más interno. Esto es lo que se conoce como *aṣṭāṅga yoga* o las ocho disciplinas para buscar un estado de conciencia máximo: 1) *yama* (restricciones), 2) *niyama* (observancias), 3) *āsana* (postura), 4) *prāṇāyāma* (respiración), 5) *pratyāhāra* (retirar la atención de los sentidos), 6) *dhāraṇā* (concentración), 7) *dhyana* (meditación) y 8) *samādhi* (supraconsciencia). Hablaremos de ello con más detenimiento en el siguiente capítulo.

Los *Yoga Sūtras* son breves aforismos divididos en cuatro capítulos que siguen un recorrido, el cual -desde mi perspectiva- es circular. Es decir, empieza con el nivel más iluminado y a él vuelve hacia el final.

*Samādhi Pāda* es el primer capítulo, en él Patañjali define el yoga y los movimientos de la consciencia. Está dirigido a gente más especializada en la materia para permitirles mantener los estados a los que ya han arribado. Define el yoga como la restricción de *citta*, es decir, la consciencia. Y habla de sus componentes con mucha precisión: la *mente*, la *inteligencia* y el *ego*. Define también el alma universal. Y explica la importancia de la práctica y la renuncia para lograr el cese de las fluctuaciones de la consciencia (Iyengar, 2003). Describe, asimismo, las cualidades de la consciencia: luminosidad (*sattva*),

---

<sup>26</sup> Carlos Pomedá (2007) nos aclaraba, en el *Curso de formación para profesores/as de yoga*, que Iyengar confunde a un gramático, que se calcula vivió alrededor de los siglos V-II a.C., con

vibracidad (*rajas*) e inercia (*tamas*). Patañjali también habla de dos tipos de *samādhi*, uno con soporte y otro sin éste, es decir, que va por la vía directa. En general, este recorrido trata de la libertad y:

La libertad, es decir, la experiencia directa de *samādhi*, sólo puede alcanzarse mediante una conducta disciplinada y la renuncia de los placeres y apetitos sensuales. Algo que se consigue mediante la observancia de los "pilares gemelos" del yoga: *abhyāsa* y *vairāgya* (Iyengar, 2003: 34).

Pero ¿qué significan estos pilares? El primero, *abhyāsa*, significa práctica, el cultivo de la acción disciplinada y *vairāgya* quiere decir desapego o renuncia, el arte de evitar lo que hay que evitar -dice Iyengar (2003)-. Nos encontramos aquí ya frente a un concepto clave, en el que pone mucho énfasis Eliade (1948): la *acción*. Recuperaré esto una y otra vez a lo largo de las páginas que quedan por venir.

Ahora bien, hacia un siguiente capítulo, el *Sādhana Pāda*, puede decirse que es donde Patañjali propone una ruta para los que aún no se acercan a una *experiencia iluminatoria*. Se trata de una disciplina paso a paso hasta llegar a ocho, la cual analizaré con más detenimiento en el siguiente capítulo. En el *Sādhana Pāda* Patañjali pone especial atención en los primeros cinco pasos. En general, insiste mucho en la ignorancia (*avidyā*) como causa de las aflicciones. Frente a ella, habla de estados de sabiduría que se pueden alcanzar con la práctica activa. Tal como afirma Iyengar (1990), Patañjali pone énfasis en la *acción*, pues conoce la psicología humana y sabe que los intelectuales son testarudos e intentan convertir el *conocimiento* en una estructura lógica sin experimentar por sí mismos. ¿Nos hace esto algún sentido? Por lo menos a mí sí.

A continuación viene el tercer capítulo, *Vibhūti Pāda*, en el cual Patañjali expone primeramente las fases de *dhāraṇā* (concentración) y *dhyāna*

---

el Patañjali que sistematizara el yoga. No son los mismos. Y en verdad, las menciones más antiguas de yoga sí que aparecen en las *Upaniṣad*.

(meditación). Cuando el meditador y el objeto de meditación se vuelven uno, *dhyāna* desemboca en *samādhi*. La integración de los tres aspectos se llama *sayama*, que es la conjunción de los tres últimos pasos y que, en el fondo podría decirse, son la meta del yoga (volveré sobre este punto en los siguientes capítulos).

Asimismo, advierte al practicante que luego de tener una disciplina constante se desarrollan ciertos poderes "sobrenaturales" (*siddhis*), que lo pueden distraer de su camino espiritual, pues no son la meta del yoga. También se corre el riesgo de caer en una suerte de ignorancia (*avidyā*) porque puede identificarse con estos poderes y su ego puede crecer, obstruyendo así su camino.

*Kaivalya Padā* es el último capítulo y aborda la emancipación -que es lo que quiere decir *kaivalya*, la cual se consigue cuando el yogui alcanza un estado en el que se desprende de los pensamientos, de la *mente*, del *intelecto* y del *ego*. En este capítulo Patañjali también describe los tipos de acciones (*guṇas*): blancas (*sattva*), grises (*rajas*) y negras (*tamas*). Y no es que sugiera al practicante cultivar sólo las primeras, sino que le dice que tiene proporciones de los tres tipos en todas sus acciones y que aprenda a observarlo para conseguir otro estado: el de las *acciones sin intención ni deseo*.

Por tanto, habla también de los deseos, de las impresiones, del tiempo (de cuando éste ya no se percibe como una sucesión de eventos), de cuando se unen el *sujeto* con el *objeto* y las fluctuaciones de la consciencia cesan, etcétera. Se arriba entonces a un estado de completitud, de contento. Es por ello que considero que aquí se cierra el círculo y el autor regresa al punto de partida, pues vuelve a describir un estado iluminatorio y emancipatorio.

Ahora bien, tanto las *Upaniṣads* y la *Bhagavad Gītā*, como los *Yoga Sūtras* contienen los elementos más sobresalientes de la *filosofía yogui* y tienen muchos puntos en común que me propongo analizar en breve. De momento y para ubicarnos un poco, me parece útil el cuadro cronológico que plantea Carlos Pomedá (2007) donde aparecen los momentos más interesantes con respecto a la *filosofía del yoga* en la India.

CUADRO 2: MAPA CRONOLÓGICO

<i>S. VIII a.C.</i>	<i>S. VI a.C.</i>	<i>S. II-III</i>	<i>S. VIII</i>	<i>S. XI-XII</i>
<i>Upaniṣad</i>  Mención más antigua del yoga	<i>Bhagavad Gītā</i>  Primeras definiciones útiles: <i>(jñāna</i> (conocimiento), <i>karma</i> (acción), <i>bhakti</i> (devoción)	<i>Yoga Sūtras</i>  de Patañjali  Yoga clásico. <i>Aṣṭāṅga-yoga</i> (8 pasos)	<i>Tantrismo</i>  Último de- sarrollo del yoga en la India	Gorakhnāth, prestigiado <i>guru</i>  Surge el <i>haṭha-yoga</i> (yoga de posturas)

Fuente: Pomeda (2007), *Curso de formación para profesores/as de yoga 2006-2007*.

Como decía, serán estos tres textos la principal fuente de la *filosofía hindú*, al interior de la cual haré la mayor parte de mis indagaciones. De esta manera e inspirada por Merlo (1997a), me gustaría destacar algunas temáticas que se desarrollan dentro de esta *tradición* y que son la fuente filosófica de la *práctica del yoga*. He elegido estas temáticas porque se relacionan con los tópicos que arrastro del *campo-tema* de la primera parte de la tesis y que -me parece- pueden sentarse a dialogar –llegado el momento- con los desarrollos de la *filosofía hindú*. Cabe mencionar, sin embargo, que todas estas cuestiones se relacionan entre sí y no hay un límite claro entre ellas, es decir, se enciman y son parte de un mismo proceso. Así que el enlistarlas es sólo una propuesta de recorrido para la reflexión.

### 5.2.1. EL SILENCIO DE LA MEDITACIÓN

La palabra, el *logos*, es el principal instrumento desarrollado por Occidente, como espero haber dejado claro en la primera parte -en especial en el segundo capítulo-. Pareciera que Occidente, loco por encontrar la *Verdad* a través de su "medio perfecto": el *logos*, la palabra, elaboró diversos tratados. El discurso se agotó hasta llegar a la conclusión con Wittgenstein (1921) de que "de lo que no se puede hablar hay que callar".

Así, tal parece que el *lenguaje* tampoco parece ser el medio para asir el *ser*, acaso porque no es capaz de aproximarse a la *nada*. Como alternativa Heidegger (1943) nos proponía la *poesía*, aunque Gadamer (1983) no estaba seguro de su viabilidad; prefería quedarse sólo con la *hermenéutica*. Pero la *hermenéutica* sigue estando totalmente encerrada en el *lenguaje*, mientras que la *poesía* -como decía Zambrano- se lanza en búsqueda de lo *inefable*. Aunque quizá -como afirma Vicente Merlo- el *logos* no es el instrumento adecuado para captar y expresar las *verdades últimas*. Frente a ello, Oriente nos regala el *silencio*.

[...] el Silencio aparece como algo opuesto a la palabra y el pensamiento: su antítesis. Conviene dejar de estimular el proceso de pensamientos y de palabras para saborear el Silencio. Esto es la esencia de la meditación oriental. Justamente, la definición más clásica de yoga, ofrecida por Patañjali al comienzo de los Yoga-sûtra [sic] (Merlo, 1997a: 19) dice: [*El yoga es el cese de movimientos en la consciencia* (YS, I-2: 95)].

Porque esta *filosofía yogui* sugiere que nuestra naturaleza más profunda brota cuando dejamos de identificarnos con las sensaciones, las emociones y los pensamientos. Y la manera de conseguir esto es a través de la *meditación*, la cual se revela como otra práctica que Oriente en general nos otorga. Ya sea meditación yóguica, meditación vedántica, meditación Zen, meditación tántrica o meditación taoísta, cada una de ellas con sus particularidades, pero todas insistiendo en el *silencio*. Según Merlo (1997a), las técnicas meditativas pueden variar en su forma, pero el objetivo posee muchos aspectos en común. Es así como esta "meditación silenciosa" -dice- tendría que ser diferenciada de la "meditación reflexiva", es decir, del pensar acerca de un tema. Meditaciones, éstas, más próximas a Occidente (por ejemplo, las propias de Descartes o Husserl). Por su parte, la meditación en Oriente busca intensificar la atención, observando imparcialmente todos los procesos psicológicos, hasta experimentar un proceso de "desidentificación" (relativa) respecto de ello, al tiempo que se descubre una identidad más profunda. En las finas líneas de Merlo, de lo que se trata es de concebir la práctica de la meditación como *técnica psico-espiritual central*, la cual nos permitiría experimentar en el laboratorio interior, en nuestra



propia *conciencia* (y nuestro propio  *cuerpo*), con el fin de poner en práctica las prescripciones de aquellos maestros, de aquellos médicos del alma. Descubriríamos así la:

Meditación que consiste especialmente en observar con plena atención todo el mundo psíquico. Meditación que consiste en dejar de identificarse con niveles externos de nuestra realidad personal y permitir que emerjan niveles más profundos de nuestra conciencia y nuestro ser. Meditación que consiste no tanto en una actitud de búsqueda crispada, de pretensión, de acumulación (de conocimientos o experiencias), sino en un "dejar ser al Ser", en un abrirse a la vacuidad primordial en la que todo pensamiento acaece, en permitir que un silencio dorado inunde nuestra conciencia y todo nuestro ser, en un recobrar la mirada de nuestro Rostro originario, el rostro anterior al big bang, el rostro eterno, que es nuestra verdadera naturaleza del Buda, nuestra verdadera naturaleza átmica, allí donde Shiva y Shakti [sic] se funden en un abrazo sabiendo que no son dos sino uno (Merlo, 1997a: 48-49).

Entonces y sólo entonces -dirían los *Yoga Sūtras*- se puede alcanzar el *samādhi*, esto es:

*Cuando el objeto de meditación absorbe al meditador, apareciendo como el sujeto, se pierde la consciencia de uno mismo. Eso es samādhi (YS, III-3: 261).*

Es decir que de tanto enfocar la mente hacia un objeto (que puede ser la respiración misma), el meditador deja de percibir este objeto como algo externo, se convierte en él mismo. La mente, entonces, está completamente estable y pierde la consciencia de sí misma, se desprende del ego. ¿No es esta una idea de meditar y -de alguna forma- también de conocer muy distinta a la occidental que parte y vuelve siempre a un *sujeto trascendente*? Yo diría que sí. La cuestión es cómo emprende una persona de Occidente una práctica de este tipo. Hablaré sobre ello en la tercera parte.

#### 5.2.2. MAESTRO-DISCÍPULO

Este aspecto de la *filosofía oriental* -y en concreto *yogui*- es uno de los que más me interesará recuperar una y otra vez a lo largo de estos capítulos. Por una

parte, porque tiene una relación sin duda con el *conocimiento*. Y, por otra, porque encuentro *diferencias* y *semejanzas* entre Oriente y Occidente dignas de analizar.

*Maestro-discípulo* es una relación, un *vínculo de respeto* que se puede tejer al más puro estilo de la *especie compañera*. Recordemos el *vínculo* entre Marco, el ahijado de Donna Haraway, y su profesor de *karate*, un *vínculo de amor y respeto* presente en distintas disciplinas orientales, el cual le sirvió como fuente de inspiración para su manifiesto sobre las *especies compañeras*.

Para Vicente Merlo es importante diferenciar esta figura de maestro o *guru* propia de Oriente del "maestro del pensar", al que Occidente sería más propenso, razón por la cual él prefiere hablar del "maestro del ser":

El maestro del pensar es aquel que resulta un ejemplo y un instructor en el arte de pensar: Platón, Aristóteles, Descartes, Kant, Hegel, Heidegger, Wittgenstein, Zubiri, nos enseñan a pensar, pues su vida ha sido una vida de dedicación al pensar. Ahora bien, el maestro espiritual es un ejemplo en el arte de ser. El maestro espiritual encarna la sabiduría post-filosófica, la sabiduría espiritual (Merlo, 1997a: 26).

Y he aquí un término inigualable que me proporciona mucho sentido. Me refiero a esto de *encarnar la sabiduría post-filosófica*. Tal vez hacia allí comenzamos a encaminarnos las personas seducidas por Oriente y sus propuestas más espirituales, por esta *Nueva Era* o por lo que -en otros momentos de su texto- el autor llama *filosofía perenne* (no estoy segura de lo que quiera decir con ello, pero me parece que conecta con la *metafísica* y cierta posibilidad de abstraer al *ser* del tiempo). Lo cierto es que tal parece que la *tradición oriental* es una "tradición *gurucéntrica*" -prosigue Merlo (1997a)- pues, en general, el camino espiritual resulta inconcebible sin la guía de un *guru*, de un maestro.

Ahora bien, no se podría decir que en Occidente no haya existido una *tradición* así. Finalmente, la historia de la filosofía es un poco la historia de los conocimientos legados de maestros a discípulos y de éstos a sus respectivos discípulos, y así sucesivamente. Pero este legado es el de pensar. ¿No ha tenido Occidente otra tradición del estilo *maestro del ser*? Pues bien, Foucault (1984;

1988) rastreó esta figura a través del estudio el *cultivo de sí* y las *tecnologías del yo*. Encontró que en la Antigüedad occidental surgieron algunas voces preocupadas por el *cuidado de sí mismo*, que con el tiempo se fueron reduciendo al *conocimiento de sí*. El papel que jugaba la observación del *cuerpo* y los *pensamientos* en esta práctica -que realizaban griegos y romanos- era muy importante y no muy lejano a la disciplina del yoga (recuperaremos esto en el capítulo 7). Lo que me gustaría apuntar aquí es que dentro de este proceso Foucault también se encontró con una figura del maestro un tanto similar a la propia de Oriente. Así, por ejemplo, entre los griegos se planteaba la relación entre el *cuidado de sí* y el *amor filosófico*, o la relación con un maestro, lo cual puede verse claramente en *El banquete* de Platón. Por su parte, los estoicos también dejan ver en sus cartas un enamoramiento entre la figura de un joven y un hombre mayor<sup>27</sup>. Es importante, pues, el amor del maestro y el discípulo, ya que este maestro ha de acompañar y vigilar de alguna manera el *cuidado de sí*.

Por su parte, en el mundo femenino, incluso occidental, también hay una figura interesante que las *feministas de la diferencia* han estudiado. Se trata de una mujer que cuida y pasa sus *conocimientos* a otra mujer. Puede ser la madre, desde luego, puede ser una hermana mayor, una amiga, pero también una maestra. Y he aquí un punto que me interesa analizar. Toda vez que en mi formación como yogui sólo he tenido maestras. Quizá es un hecho azaroso, pero así ha sido. Entonces sospecho que este hecho provoca que el vínculo, además de tener como inspiración cierta filosofía oriental, se impregna por este vínculo que las *feministas de la diferencia* llaman *affidamento*, el cual -en palabras de María Milagros Rivera- consiste en lo siguiente:

El *affidamento* es una relación política privilegiada y vinculante entre dos mujeres. Dos mujeres que no se definen como iguales en términos de sororidad, sino como semejantes, diversas y dispares: el plus de la disparidad actúa de mediación que condensa significados nuevos, ajenos tanto a la identificación como a la rivalidad (Rivera, 1994: 201).

---

<sup>27</sup> Encontramos esta referencia también en algunas feministas (cf. Keller 1985a).

Por consiguiente, se trata de una relación no tanto de hermandad entre mujeres, como sería un vínculo de *sororidad*; sino de un vínculo en el que una mujer le reconoce autoridad a otra. Así, la relación *maestra-alumna* bien podría ser una relación de *affidamento*. Volveré sobre este asunto en la tercera parte.

Por el momento y volviendo a Oriente, me parece necesario señalar que es probable que esta sabiduría también haya evolucionado y cambiado a lo largo de los siglos. Después de todo, lo que nos llega son las lecturas de los clásicos por maestros contemporáneos. En ese sentido y según Merlo (1997a) una figura clave es Śrī Aurobindo, pues luego de participar en ciertas luchas nacionalistas en la India y pasar por la cárcel, decidió dedicarse de lleno al camino místico y ha transmitido sus conocimientos-descubrimientos a partir de su propia práctica<sup>28</sup>. Pero volviendo a la figura del maestro, lo que parece innegable es que cuando los occidentales se encuentran con un *maestro espiritual*<sup>29</sup> experimentan una iluminación y sentido de su existencia. En palabras de Gloria Rosales:

Un maestro es una persona liberada, iluminada, esto es, que experimenta y conoce la realidad esencial del *ser*. Entre maestro y discípulo se crea una relación, un vínculo directo donde el discípulo se entrega al maestro porque a su lado experimenta grandes progresos. Con sólo estar a su lado, de alguna manera vibras con ellos y como por "contagio" ganas claridad. Ellos te ayudan, realmente, te dan como un *shock* de claridad, claridad mental y de corazón, claridad en general (Entrevista con Gloria Rosales, 2007).

Todavía hay un halo de misticismo que rodea a esta figura del maestro -parece ser-. Gloria Rosales lo describe así:

[...] dicen que al maestro no lo encuentras, él te encuentra. Recuerdo una vez que llegó un chico y dijo: "yo es que estoy buscando un maestro, he leído el libro de Paramahansa Yogānanda -*La biografía de un yogui*-, y yo busco a mi maestro". Sin embargo, realmente al maestro lo puedes buscar, hacer tu trabajo, pero te va

---

<sup>28</sup> Para más información sobre Śrī Aurobindo, cf. Merlo (1998a; 1998b; 2001).

<sup>29</sup> Hablaré sobre los grandes maestros del árbol del yoga en el siguiente capítulo.

a encontrar él. Aunque hay gente que vive esta experiencia: lo encuentra y se mantiene en contacto. Y es una relación muy bonita porque el maestro es un poco el que te ve y el que te adivina (Entrevista con Gloria Rosales, 2007).

Para Grisel Minor, el maestro, la maestra en este caso, tiene una función muy importante porque tiene bajo su cuidado los corazones de sus alumnos. En sus palabras:

Yo creo que los profesores deben estar ligados muy fuertemente con los corazones de todos sus alumnos. Ése es para mí el método de curación (a la mejor puede sonar un poco fantástico). Ese método de curación humana es un método en el que comprendes a los seres humanos. No sólo los comprendes, sino que los intentas ayudar (Entrevista con Grisel Minor, 2007).

Es decir que de acuerdo con su visión, la curación está más ligada al *cuidado de los otros*, característica que en un sistema de género como el que habitamos está completamente relacionada con las mujeres y el mundo femenino. Quizá ésta podría ser una diferencia entre un maestro y una maestra, pero recordemos que el papel del maestro que describe Foucault (1984; 1988) para la Antigüedad también se vincula al acompañamiento y la promoción del cuidado, en este caso: el *cuidado de sí*.

Por otra parte, la figura del maestro también nos recuerda a la propia de la *Bhagavad Gītā*, en la cual Kṛṣṇa se aparece en el mismo carro que Arjuna para hablarle de su *dharma*, su camino espiritual. Kṛṣṇa, el maestro, le muestra a su discípulo las distintas formas de encontrar el yoga. Por su parte, en *Khaṭa-Upaniṣad* es la propia Muerte la que da sus enseñanzas a Naciketas y le dice algunas de estas palabras:

[14] Cuando cesan todos los deseos depositados en el corazón de uno, entonces el mortal se hace inmortal y alcanza a Brahmā.

[15] Cuando todos los nudos del corazón son cortados aquí [en la tierra], entonces el mortal se hace inmortal. Hasta aquí la única enseñanza (*Kaṭha Upaniṣad*, Segundo *adhyāya*, Tercera *vallī*: 134).

De esta forma:

[18] Naciketas, tras recibir esta instrucción impartida por la Muerte, así como el sistema completo del Yoga, obtuvo el *brahman* y se liberó de la pasión y la muerte; así [puede hacerlo] quien conozca de este modo el *ātman* (*Kaṭha Upaniṣad*, Segundo *adhyāya*, Tercera *vallī*: 135).

Las metáforas de la *tradición vedántica*, tanto de este encuentro con su propia Muerte en el caso de Naciketas, como el del encuentro con Kṛṣṇa en su propio *cuerpo* (carro) por parte de Arjuna, se pueden relacionar con otra concepción también muy propia de Oriente y es la del *maestro interior*. Es decir, podría entenderse Kṛṣṇa -o la propia Muerte- como el *maestro interior*. Y esta idea también es interesante cuando el encuentro con el *guru* es difícil o hay ciertos *gurus* falsos o charlatanes -como advierte Merlo (1997a).

En la misma línea, Gordana Vranjes opina que tener un *vínculo*, como el que se describía en la Antigüedad, entre *maestro* y *discípulo* es muy difícil. Ella cree que antes se tenían más claros los roles de cada cual y no había lugar para las *con-fusiones*. En aquellas épocas -dice- los discípulos se planteaban preguntas y si al cabo de un tiempo no encontraban las respuestas, planteaban las preguntas a sus maestros. Aquí el silencio juega un papel central. Pero hoy en día las preguntas van muy rápido y las respuestas las encuentras en cualquier libro -cita a Georg Feuerstein-. En cambio, ella cree en el maestro interior, pues:

[...] es lo que representa la filosofía del *Vedānta*, lo del *ātman*. Hay una conciencia universal y hay una semilla (*Īśvara*) dentro de mí. Y yo realmente confío en eso, en que tengo este maestro dentro de mí. Entonces allí afuera el maestro más grande es el que me sabe llevar hacia adentro. Es decir, no es tanto alguien que siempre me da las respuestas, sino sobre todo alguien que me sabe llevar otra vez a mi camino, para mí eso es un maestro muy grande. Y es lo que también con mis alumnos intento cada vez hacer más. Y por eso les transmito lo que sé de autopráctica (Entrevista con Gordana Vranjes, 2007).

Es reconfortante -afirma no obstante- saber que en una clase está siempre el mismo maestro, lo que ayuda a crear una atmósfera en la que te

puedes atrever a conocerte. Es decir, es importante contar con un espacio y una hora establecida. Cuando además se trata de un solo alumno y un solo profesor, es cuando se puede construir un *vínculo* de mucha *confianza* -dice- porque se puede conocer al alumno a través de su práctica. El maestro ayuda al alumno a observar sus hábitos y los detalles que pueden servirle a su práctica. El maestro proporciona la confianza de saber que hay alguien que ya ha pasado por lo mismo.

### 5.2.3. EXPERIENCIA-REALIZACIÓN

Vicente Merlo (1997a) nos habla de la *experiencia* como forma de conocimiento que ofrece la *tradición oriental* -y, en concreto, se refiere a la *experiencia de la meditación*-. A cierto nivel se puede comparar la *experiencia* de la que está hablando con una noción fenomenológica, en tanto que *vivencia de la meditación* o de la práctica en cuestión.

No obstante, en otro texto Merlo hace una diferenciación que considero muy acertada cuando de Oriente se trata y es que quizá más que hablar de *experiencia* haya que hablar de *realización*. Así, comparando las *experiencias estética y mística*, nos dice:

[...] la fuente de la experiencia estética y la experiencia mística, religiosa, metafísica o espiritual (todas expresiones válidas cuando aclaramos a qué nos referimos) es la misma. Son gemelas, pero no idénticas. ¿Dónde radica la diferencia? En la experiencia estética, el estado es gozoso pero efímero, las preocupaciones del ego han sido dejadas de lado, como mágicamente, pero no resueltas; tras la experiencia estética volvemos a la vida cotidiana, con los mismos problemas y las mismas identificaciones. Puede pensarse que lo mismo sucede con muchas experiencias místicas. Y es cierto. Por ello creo que sería más adecuado distinguir entre "experiencias" y "realización". De este modo, la diferencia estaría con esta última. Sólo en la "realización metafísica o espiritual" -y no en alguna de las experiencias místicas puntuales- el ego es realmente "trascendido", es decir, superado, integrado en la Identidad suprema, disuelto, si se prefiere, en el *Brahman* absoluto (Merlo, 1998b: 74-75).

Eso es, pues, lo que ofrece Oriente y en concreto la *tradición hindú*: una práctica que conduce a la *realización*. En este sentido, Robert Pla (1997b) afirma que la *Plenitud de la Plenitud* es el *dharma* completo. Pero antes de llegar a esto que es *Brahman*, hay dos grados sucesivos del *conocimiento de la plenitud*, primero el de *Esto* (aquí, más concreto) y luego el de *Eso* (ahí, más abstracto). Entonces se alcanza un tercero: *Brahman*. Ésta es la *realización del yoga*, por la cual *Brahman* y uno mismo han sido realizados en su perfecta unidad de ser una sola cosa, sin diferencia posible. Lo que queda entonces solo, como un gozo infinito, es la *Plenitud de la Plenitud* o -como dice la Gītā-: “El que consagrado al Yoga realiza el *ātman* en todos los seres y todos los seres en el *ātman*, en verdad ve lo mismo en todas partes” (VI, 29: 20).

Y así, los *dévidos* -prosigue Pla- encuentran la plenitud de *Eso* al tiempo que se alejan voluntariamente de la plenitud de *Esto*. Entonces, *prakṛti* (la naturaleza) se les revela como *māyā*, como un fantasma creado por su imaginación. Consiguen, pues, que se disipe la idea inmadura que les hacía creer *Yo soy esto*. Su *realización*, en cambio, llega cuando pueden decir con total convencimiento: “Nada soy, nada me pertenece”.

Gordana Vranjes y Gloria Rosales (2006), por su parte, lo explican así: nosotros contamos con unas herramientas que son los *upādhi* (cuerpo y mente), que pueden ser un obstáculo porque nos creemos que somos *māyā* -también llamada- *prakṛti* (la naturaleza, la constitución de cada uno)-, es decir, nos *identificamos* con ello, creemos que nosotros somos algo que en realidad es ilusorio. Esto se mantiene gracias a que el *sí-mismo* o alma individual (*jīva*) está influido por la ignorancia (*avidyā*) que le lleva a identificarse con *māyā*. Por ejemplo, la persona tiene un dolor y se cree que es el dolor; el sufrimiento se instala en el *cuerpo* y la *mente*, y es difícil no identificarse con él. Para salir de esta falsa percepción se necesita un trabajo de conscientización que se considera una *liberación*. Quien consigue esto se convierte en un alma liberada (*jīvamukti*).

La *realización* en la *filosofía hindú*, por lo tanto, se relaciona mucho con esta idea de *liberación* que la encontramos profundamente arraigada tanto en la *tradición vedántica* como en los *Yoga Sūtras* porque para eso sirve la práctica.



La *liberación* es, pues, una de las metas del *dharma* o camino espiritual Así, advierte Octavio Paz:

Liberación no es salvación, en el sentido cristiano. No hay alma o persona que salvar: el liberado se libera de la ilusión del yo, su ser es el Ser. La liberación no consiste en renacer en el reino de los cielos sino en destruir la doble fatalidad que nos ata a este mundo y a su insensato girar (...) La liberación se alcanza en esta existencia (Paz, 1995: 187).

Tal parece entonces que la *liberación* y la *realización* van muy de la mano con una *deconstrucción del yo individual*. Se apela, de esta forma, a una visión de *identidad transpersonal* como veremos a continuación.

#### 5.2.4. IDENTIDAD TRANSPERSONAL

Para comenzar este tema, que es quizá uno de los que puedan resultar más interesantes para ser mirados desde la psicología, es preciso anotar la diferencia que subraya Vicente Merlo (1997a) entre la *persona* y la *esencia del ser humano*. De acuerdo con Merlo, para hablar de la *identidad personal* en la *tradición hindú* hace falta distinguir entre la *esencia del ser humano* que equivale a un yo permanente, alma o espíritu, el cual no se identifica con la *personalidad* como la conocemos habitualmente -compuesta de cuerpo físico, emociones y mente-; mientras que la *persona* en sí que sería el alma permanente, es decir:

[...] un ser autoconsciente, una chispa eterna de lo Divino que entra en la evolución para colaborar en la realización del plan Divino y que está sometida a un desarrollo de su conciencia (Merlo, 1997a: 35).

Esta noción de *persona* es *no-dualista*, es decir que no ve a la divinidad separada de la personalidad; es una noción que pertenece a la *tradición advaita* a la que también pertenece el budismo, cuya interpretación es la siguiente:

Todo lo que existe no es otra cosa que un incesante proceso de aparición y desaparición de formas vacías de toda sustancialidad. Esto se aplica también al ser humano, es decir, que si miramos con

detenimiento la naturaleza humana, no hallamos nada permanente, ningún *Átman* [sic], ningún alma, ningún sujeto sustancial, ningún yo que permanezca siendo siempre el mismo. Somos un compuesto de agregados físicos y psíquicos. Nuestro cuerpo está en constante transformación, pero también nuestras emociones y nuestros pensamientos. Si observamos todo el torrente psíquico que circula por nuestra conciencia, somos incapaces de descubrir ningún yo permanente (Merlo, 1997a: 37).

Esto no parece ser otra cosa que la *muerte del sujeto* vestido bajo ropajes orientales -dice Merlo, 1997a-. De lo que no cabe duda es que hace resonancia con el tema del *silencio* y esta noción -en general oriental- que se aproxima al *vacío* sin el temor, el vértigo que le produce a Occidente aproximarse a lo *nulo*<sup>30</sup> hasta caer en el *nihilismo*. El budismo, en cambio, propone la *vacuidad nirvánica* que no es precisamente una tendencia que busque la negación de todo principio como el *nihilismo*. La *vacuidad*:

[...] significa fundamentalmente dos cosas: referida a las realidades condicionadas indica la ausencia de sustancialidad en todas ellas, su relatividad radical; cuando se refiere a la Realidad última apunta hacia lo Incondicionado, lo Absoluto inapresable por la mente y Aquello a lo que ningún término positivo conviene de manera plena (Merlo, 1997a: 44).

Ahora bien, en la *tradición hindú* tampoco puede hablarse bien a bien de una *concepción personalista*, cosa que a quienes hemos sido socializadas en contextos occidentalizados nos conviene tener a mano para intentar imaginar otras maneras de *ser*. Sin embargo, no es que se trate de la disolución de individuos en la inmensidad del océano, sino de un *no-dualismo* en el que los muchos no hacen sino desplegar la gloria del Uno -dice Merlo (1997a)-, de tal modo que, en última instancia, la "Persona absoluta" constituye nuestra identidad espiritual última, sin anular nuestra identidad anímica, existente antes de nuestra encarnación.

---

<sup>30</sup> Una cuestión interesante relacionada con la visión oriental del vacío, en este caso en la cultura china, es la que presenta Lizcano (1993) sobre el cero y las matemáticas.

No obstante, en esta ocasión no ahondaré sobre esta última cuestión (la de la re-encarnación) porque de momento no es algo que me atraiga especialmente. Pero sí creo que es necesaria cierta mención. En la *tradición hindú* existe la *ley del karma* o este orden cósmico-ético, que en Occidente se ha traducido como una ley del tipo causa-efecto. Dentro de esta concepción, puede entenderse porqué para los hindúes es muy importante sembrar la paz y la no-violencia, rocurando cosechar acciones de este tipo y no de otra índole. Ahora bien, en proximidad a la *ley del karma* se encuentra la idea de *reencarnación (saṃsāra)* o esta noción de que el *ātman* puede habitar otro *cuerpo* en vidas futuras en función de su comportamiento en vidas pasadas<sup>31</sup> (simplificando mucho). Lo que me resulta más interesante de esta noción, a la luz de este subapartado, es la idea del *tiempo* y el *espacio* como algo más *relativo* y que atraviesa asimismo la noción del *ser*. Aquí podemos hallar algunas claves que a mí misma me cuesta mucho trabajo pensar, dada la *tradición* en la que me he socializado. Sin embargo, lo que parece innegable es que los hindúes ya sospechaban que había una conexión entre *ser* y *tiempo*.

Aprovecho este guiño a Heidegger, quien hablaba de la *nada* y lo *ente en su totalidad*, para invocar una *visión hindú no-dualista* propia de la *filosofía vedántica*. En ella y como afirma Merlo (1997a):

*Brahman* constituye la única realidad verdadera, no hay nada aparte de *Brahman*, no hay nada que no sea *Brahman*, Todo es *Brahman*. El mundo es irreal. El mundo es ilusorio. El mundo es *mâyâ* [sic].

*Brahman* es el Ojo único que ve a través de todos los ojos. *Brahman* es la Conciencia una que mora en todas las conciencias. *Brahman* es el Ser único, eterno, infinito, absoluto, que constituye el ser de todos los seres. *Brahman* es la Dicha inmaculada que descansa en el corazón de todos los seres (Merlo, 1997a: 42)<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> Para profundizar más sobre esta cuestión, cf. Merlo (1997a) y Octavio Paz (1995). Asimismo, en lo que se refiere a *śānti* (paz) y *ahimsa* (no-violencia), cf. Merlo (2000). La noción de *karma* y *reencarnación* también se relaciona con otra instancia importantísima de la India, a saber: el *sistema de castas* (cf. Paz, 1995).

<sup>32</sup> Esta concepción también podría remitirnos a la idea de *razón* en Hegel, para quien: "[...] la razón es la sustancia; es, como potencia infinita, para sí misma la materia infinita de toda vida natural y espiritual y, como forma infinita, la realización de su contenido [...] la razón no ha menester, como la acción finita, condiciones de un material externo; no necesita de medios dados, de los cuales recibe el sustento y los objetos de su actividad; se alimenta de sí misma y

En ese sentido, comenta Robert Pla (1997b) al presentar la *Gītā* que aun cuando Arjuna y Kṛṣṇa son aparentemente dos personajes que viajan en un mismo carro, esta dualidad es una ficción. Arjuna y Kṛṣṇa son el mismo ser que viaja en un mismo *cuerpo*. Arjuna es la parte *prakṛti* (sustancia) que está encerrada en el pensamiento de ser *Esto*. Se unirá mediante el yoga a Kṛṣṇa, es decir, *Eso*<sup>33</sup>.

Sin embargo, la noción que me interesa resaltar por ahora es la de *identidad transpersonal*, la cual desarrolla ampliamente Merlo (1997a), quien asevera que al menos en el hinduismo existen algunas visiones que se reclaman *no-dualistas*, para las cuales hay una sola realidad: *Brahman o Parabrahman*, que constituye tanto la fuente y el origen de la manifestación, como la *sustancia* con la cual todo está tejido. Este fundamento último de lo existente ha de ser concebido no sólo como *sustancia (prakṛti, śakti)*, sino como *sujeto (puruṣa, Īśvara, Paramātmān)*. Esto implica -dice el autor- que el universo en su conjunto no es una creación a partir de la nada, sino una auto-manifestación del *Espíritu supremo*. He aquí una diferencia con Heidegger, quien nos propone pensar el *ser* relativo a la *nada* (aunque quizá a algunos idealistas hegelianos no les suene tan lejano esto del *espíritu*). En palabras de Merlo:

[...] en el proceso de evolución y realización espiritual, uno descubre no sólo que en el fondo de su alma es un ser de luz espiritual, un espíritu libre, sino que esa misma realidad personal es a modo de una apertura ontológica a la propia Conciencia absoluta, al propio Ser Absoluto, al Sujeto último, el Espíritu supremo, la Persona infinita (Merlo, 1997a: 46-47).

En otro artículo Merlo (2001) rastrea las *huellas transpersonales* de la *tradición hindú* en otros pensamientos más recientes, incluidos, por ejemplo: las *nuevas interpretaciones hindúes* como la de Śrī Aurobindo en el siglo XX, el

---

es ella misma el material que elabora [...] la razón descansa y tiene su fin en sí misma; se da la existencia y se explana por sí misma (Hegel, 1830: 6-8)

<sup>33</sup> En algunas meditaciones, repetimos mentalmente el *mantra soham*, que quiere decir "yo soy Eso".

psicoanálisis de Jung y su idea de *inconsciente colectivo*, o la *psicología transpersonal* de autores como Washburn, entre otros.

De momento, lo que me parece sugerente es hablar de lo *transpersonal* en las *tradiciones hindúes*. Merlo (1998b) lo agrupa así:

- a) En los *Vedas*.- Para ellos los dioses son *aspectos transpersonales*, sus seguidores participaban en ceremonias y rituales y lo que practicaban era la escucha de la repetición de *mantras*<sup>34</sup> o lo que es lo mismo la escucha del *silencio*.
- b) En las *Upaniṣad*.- Sus seguidores ya no se interesaban tanto por el ritual, sino por su propia *subjetividad transpersonal*, en la que habían descubierto la totalidad de lo existente. Se trata del *ātman* que es *Brahman*.
- c) En la *Bhagavad Gītā*.- Kṛṣṇa conduce a Arjuna hacia la realización de su *dharma*, de su camino espiritual; y mediante un yoga integral le enseña a descubrir la *realidad transpersonal*.
- d) En los *Yoga Sūtras* de Patañjali.- Este autor conducía a sus discípulos por el glorioso arte de la meditación hasta llegar a los *niveles yóguicos transpersonales*. Así, ofrecía la meditación como una herramienta para llegar a las *zonas transpersonales* de la conciencia, pero también para integrar los contenidos inconscientes reprimidos.
- e) *Nuevas interpretaciones hindúes*.- Los grandes maestros e intérpretes de la *tradición hindú* en nuestra era han buscado la manera de integrar escuelas y tipos de yoga, por ejemplo, para encaminar a sus discípulos a experimentar esa realidad transpersonal. Quizá uno de los más sobresalientes sea Śrī Aurobindo, quien ofreció sus propias *experiencias yóguicas transpersonales* e insistió en la *integración* de los aspectos de nuestro ser, lo que coadyuva a la dimensión *transpersonal*.

---

<sup>34</sup> Como nos comentó Miquel Peralta -el profesor de sánscrito en la Formación para Profesores/as de Yoga-, el sánscrito de por sí es una lengua cuyo poder fonético y vibratorio

Así, tal parece que he aquí una rica veta para explorar las relaciones entre el *yoga* y la *filosofía hindú* con la *psicología*. Por lo pronto, nos encontramos con una cuestión que trabajé a mayor profundidad en el capítulo cuarto y que tiene que ver con los aspectos ontológicos, los aspectos del *ser*. Oriente, la *filosofía hindú*, nos ofrece esta *perspectiva transpersonal* que acaso resulte difícil de comprender, pero que no deja de ser *fascinante*.

### 5.3. APUNTES CONCLUYENTES

La mirada de la que parto es, pues, una *mirada trasplantada*, una mirada fragmentada, compuesta de identidades múltiples; una mirada que traduce y a veces traiciona otras miradas, todas ellas impregnadas por la *tradición occidental*, es decir que parten de Occidente para mirar hacia Oriente, desde el lugar de la *fascinación por el otro*, por lo *exótico*, por lo *místico*.

Mi lectura entonces está situada desde *diversas posiciones*. Pero esta vez más que optar por el lugar crítico de quien sospecha, de la persona *nihilista*, he decidido partir de la *fascinación por Oriente* en busca de algunos asideros.

En efecto, hasta ahora la *crítica* había sido un lugar desde el cual partir y una posición política con la que me sentía cómoda. Sin embargo, cuando de estudiar la *filosofía hindú* se trata, esta posición no me sirve del todo porque -como dice Octavio Paz (1995)- la *filosofía hindú* dependió siempre de la religión, fue una *exégesis* y no una *crítica*. Y cuando rompió con la religión fue para crear otra religión -dice-: el budismo. Lo mismo pasa con la noción de *libertad*, que no es igual que como se concibe en Occidente en el sentido de supuesto bien común y posición política. En cambio, la noción de *libertad* para la *tradición hindú* es muy otra. Es la idea de un *renunciante*, en algunos casos, a la acción y, en otros, a los frutos de ésta.

Bajo una mirada occidental, esta actitud de renuncia puede parecer una postura pasiva e individual. Sin embargo, me parece que requiere un trabajo muy largo, que se construye a través de una ardua disciplina y que acaba

---

está calculado con mucha precisión. Los *mantras*, con más razón. Así, al repetir estos cantos, puede conseguirse una suerte de trance.

precisamente con la *noción egocentrada* propia de Occidente. El practicante ha de *liberarse de la identificación con este yo*, esta materia, este *cuerpo* y esta *alma*, para fundirse en el mar de *Eso*.

Espero que estas pinceladas y el recorrido, hasta cierto punto superficial, que hemos hecho, haya servido para situar al lector o lectora en el universo donde se desarrollarán los capítulos que vienen a continuación. Estas temáticas que he abordado hacia el final, provenientes de la *tradición hindú*: el *silencio meditativo*, la *relación maestro-discípulo*, la *experiencia que se torna realización* y la *identidad transpersonal*, nos acompañarán en lo que sigue del recorrido, pues son figuras que encuentro muy interesantes para seguir pensando cuestiones relacionadas con el *ser* y el *conocimiento*, así como con los *vínculos*.

Ahora nos encontramos ya en el territorio propicio para hablar de la *práctica del yoga*.

## 6. LA PRÁCTICA DEL YOGA

*Mi objetivo es practicar y ser en el yoga.  
Hablar no es mi meta, ni mi costumbre,  
ni tampoco mi profesión. Me resulta muy difícil  
poner las experiencias en palabras. De hecho,  
en el momento en que se verbalizan pierden  
su fuerza. Las palabras son inexactas, mientras  
que la experiencia es firme y sólida. La experiencia  
le hace a uno sumergirse más en la práctica,  
mientras que las palabras nos alejan de  
experimentar [...] Las experiencias nos llevan  
hacia el viaje interior mientras que las  
palabras nos llevan hacia el mundo externo  
(Iyengar, B. K .S., 1990: 215).*





En el capítulo anterior mi intención fue conducir a quien esto lee por una ruta que se adentrase cada vez más en el seno de la *filosofía yogui*, la cual -en última instancia- es la que más me interesa analizar de cara a la presente tesis. Entonces, presenté a grandes rasgos un contexto para hablar del seno cultural en el cual emerge esta clase de filosofía, que a su vez es diversa y variopinta.

El presente capítulo pretende mantenerse en esta suerte de acompañamiento para acercar al lector o lectora -especialmente al que poco conoce sobre este tema- a un terreno tan vasto como lo es el yoga. Para ello, comenzaré planteando algunas ideas sobre lo que es esta práctica y hablaré un poco acerca de sus orígenes.

Posteriormente, describiré el *yoga clásico*, el yoga de Patañjali, del cual ya he comentado algunas ideas en el capítulo anterior, pero ahora lo presentaré con mayor profundidad, centrándome en la práctica que el mismo Patañjali proponía. Más adelante, hablaré del *haṭhayoga* que es aquel que yo práctico y sobre el que más me interesa reflexionar, pues es el que pone más énfasis en el *cuerpo*. Trazaré después algunas breves ideas sobre la *transformación del yoga* a lo largo de los siglos. Como último punto de lo que podría ser una pequeña reseña del yoga, hablaré sobre su *expansión hacia Occidente* a través de los *grandes maestros* del siglo XX.

Finalmente, plantearé una pequeña clasificación de *camino posibles* dentro del yoga y no tanto de tipos de yoga, pues -como dice el maestro Iyengar- las clasificaciones del yoga realmente no son necesarias.

Como en cada capítulo, cierro con algunas reflexiones finales, que más que conclusiones son ideas sueltas de aquello que me va estimulando para esbozar algunas *propuestas*, o -incluso- de aquello que me genera dudas y que me sirve para plantearme algunas *interrogantes*, a las que podríamos dar respuesta de manera conjunta.

### 6.1. ¿QUÉ ES EL YOGA? RECUPERANDO LA HISTORIA Y LA FILOSOFÍA

*Yoga significa unión*, esta es la letanía con la que comienzan todos los tratados de yoga y probablemente éste no será la excepción. Es sólo que igualmente me gustaría problematizar un poco este punto. Por una parte, debido a la sorpresa

que he tenido al hallar más coincidencias entre la *tradición occidental* y la propia del yoga de las que me esperaba; y, por otra, porque con el tiempo que llevo desarrollándome como yogui mi percepción sobre esta definición se ha ido transformando.

Así pues, parto de las coincidencias. El sánscrito es una lengua indoeuropea, razón por la cual comparte algunas raíces con las lenguas occidentales, en concreto, el latín. De esta forma, la raíz de la que proviene yoga es la misma que *yug* (yugo) y es de donde viene la palabra uncir y, por lo tanto, unir. No cabe duda, entonces: *yoga significa unión*.

Pero me queda la problematización, pues cabe preguntarse ¿unión de qué? Normalmente, se dice que unión de  *cuerpo, mente y espíritu -o Sí-mismo-*. En general, diversos autores hablan más o menos de una unión de esta índole. No obstante, la *Bhagavad Gītā* da más bien la idea de la unión de la persona con su *dharma* (su camino, su destino) o la de un alma individual con un alma universal. En todo caso pueden ser términos relacionados, aunque no deja de notarse que *yoga* es una expresión difícil de definir. Incluso, Mircéa Elide (1948) asegura que se trata de un término equívoco o que cuando menos puede representar varias cosas, por lo que se puede hablar de distintos significados. Según este autor, existen diversos yogas, cada uno con una técnica mística propia, como bien puede notarse en la *Bhagavad Gītā*, donde Kṛṣṇa describe a Arjuna distintas clases de yoga (de la *acción*, del *conocimiento*, de la *renunciación*, de la *devoción*, entre otros).

El yoga no es uno ni es estático; ha tenido diversas evoluciones a lo largo del tiempo y ha tenido influencias de otras escuelas de pensamiento (por ejemplo, el *yoga clásico* del *Sāṃkhya*, el *haṭhayoga* del *tantrismo*, etcétera). Es por ello que Eliade (1948) llama a cierto tipo de yoga que combina técnicas místicas de procedencias diferentes: *yoga barroco*. En efecto, a través de esta concepción del yoga, podemos percatarnos de que ni siquiera con una visión tan sistemática -como lo podría parecer el *yoga clásico* (el yoga de Patañjali)-, el yoga se mantuvo como una institución cerrada, sino que ha tenido diversos desarrollos posteriores y con el tiempo ha tomado préstamos de otras *tradiciones y/o corrientes filosóficas*.

Ahora bien, lo cierto es que las definiciones más modernas mantienen esta idea de *unidad*. Tal es el caso del maestro Iyengar (1977), quien considera que el yoga es el proceso en el que existe la *comuni3n y comprensi3n* adecuadas entre el cuerpo y los nervios, los nervios y la mente, la mente y la inteligencia, la inteligencia y la voluntad, la voluntad y la consciencia, la consciencia y la conciencia<sup>35</sup>, y la conciencia y el *sí-mismo*. Se trata de una uni3n que sigue más o menos cierto orden. Asimismo, es evidente que él considera que el yoga es tanto físico como mental y espiritual. En sus propias palabras:

Sin entrar en los aspectos filosóficos o esotéricos, yoga significa armonía de los tres principios que constituyen el ser humano. Son el cuerpo, la consciencia y el sí-mismo individual (*jīvātmā*). El funcionamiento de los tres en armonía conduce a la integraci3n, que a su vez facilita la fusi3n de *puruṣa* y *prakṛti*, el que ve y lo que es visto (Iyengar, 2000c: 198).

Ahora bien, en cuanto al *dharma* (un aspecto cercano al yoga), Iyengar considera que carece de denominaci3n y frontera. Por una parte, es lo que se revela y realiza a trav3s de inspiraci3n divina; y, por otra, es la ciencia del deber. *Dharma* es, en general, un c3digo de conducta, una guía para vivir en la direcci3n correcta. *Dharma* es un t3rmino distinto de yoga, sí, pero guarda mucha relaci3n con éste. Así, dice Iyengar:

De igual manera que el yoga lleva desde el culto del cuerpo al cultivo del Sí-mismo, desde lo individual a lo social, de la sociedad al mundo en general, también el *dharma*, como un árbol gigantesco, alberga a toda la humanidad, conduciéndola hacia el sendero de la rectitud. Quien sigue el yoga como *dharma* (deber justo) bebe el néctar de la fragancia espiritual como culminaci3n del *dharma*. Y lo mismo es el yoga (Iyengar, 2000e: 213).

---

<sup>35</sup> Consciencia es la palabra que se parece más a al raíz latina. En castellano, normalmente las dos palabras se utilizan como sinónimos, aunque se suele suprimir la "s" y usar siempre la palabra conciencia. Sin embargo, me parece que, en este caso, el traductor de Iyengar usa las dos palabras porque en inglés él debe usar *awareness* (más en el sentido de despertar) y *consciousness* (más en el sentido de saber).

*Dharma* es un término muy presente en la *Baghavat Gītā*. De hecho y como comentaba en el capítulo anterior, el autor da el nombre de *Dharmakṣetra* al sitio en el que ocurre la batalla entre los *Pāṇḍava* y los Kurú para hacer una alusión al *dharma* y, de alguna manera, puede deducirse que los tipos de yoga que propone Kṛṣṇa a Arjuna son rutas diferentes para unirse a su *dharma*, y este *dharma* o camino bien podría ser el yoga.

Ahora bien, cabe aclarar que la unión de la que habla la *Gītā* también es la unión de *ātman* (un alma individual) con *Brahman* (un alma universal). Iyengar llama a esto la *unión del sí-mismo con el Sí-mismo*. Por su parte, Gloria Rosales y Gordana Vranjes lo explican así:

En cada uno de nosotros existe la semilla que nos permite saber que formamos parte de la consciencia universal. Percatarnos de ello nos libera de la ilusión de creer que somos seres individuales, separados y diferentes de los otros seres, una creencia que es el origen del sufrimiento<sup>36</sup> (Rosales y Vranjes, 2008: 31).

Pareciera entonces que esa unión nos conduce a un estado más elevado del *ser*. Ése podría decirse que es uno de los objetivos del yoga. Grisel Minor lo concibe de la siguiente forma:

[...] la iluminación no se logra solamente por los textos o la filosofía, sino que también es a través del cuerpo como el yogui se ilumina. Y la unión que quiere decir el *yug*, *yoga*, es el momento en que no sólo se conectan el cuerpo y la mente, sino también se desarrolla otra consciencia. Entonces la unión no nada más es mente-cuerpo, sino que el ser humano tiene un espíritu, y en el momento en que ese espíritu se une al espíritu divino, para mí ése es el *samādh*<sup>37</sup>. Ése es el momento sagrado. Todos tenemos ese momento, y, cuando llega, ya estamos en el camino (Entrevista con Grisel Minor, 2007).

---

<sup>36</sup> En cadascun de nosaltres hi ha la llavor que ens permet conèixer que formem part de la consciència universal. Adonar-nos-en ens allibera de la il·lusió de creure que som éssers individuals, separats i diferents de tots els altres éssers, una creença que és l'origen del sofriment (Rosales y Vranjes, 2008: 31).

<sup>37</sup> O *nirvāna* desde una *tradición* budista que es como lo suele llamar Grisel Minor.

Ahora bien, lo cierto es que no puede negarse que el yoga es una práctica que incluye muchas facetas. Así, según Iyengar (1978b), el yoga es tanto un *arte* como una *ciencia*, una *religión* y una *filosofía*. Es un *arte*, en tanto que representa la habilidad de hacer algo mediante la práctica y que puede exhibirse; asimismo, es un *arte* que conduce al conocimiento subjetivo del que mana belleza. En tanto que *ciencia*, el yoga nos ayuda a conocernos a nosotros mismos de forma sistemática, a través de pruebas, experimentos, experiencias y observaciones<sup>38</sup>. En tanto que *religión*, el yoga cuenta con una serie de códigos morales universales; además, es una *religión divina* que conduce al *Sí-mismo*. Por último, como *filosofía*, el yoga conduce al arte de vivir; ayuda a distinguir la felicidad y paz verdaderas de los placeres efímeros.

El yoga es, pues, distintas cosas a la vez, pero parece que hay consenso en mirarlo como un *camino*, una ruta que conduce hacia la *unión* a diferentes niveles: por una parte, entre el *cuerpo*, la *mente* y el *espíritu*, por otra, entre la persona y su propio camino; o bien, entre un alma individual y un alma universal. Pero, en todos los casos, el *yoga conlleva unión*.

Ahora bien, de regreso a aquella afirmación de que el yoga no se ha mantenido inmóvil en el tiempo, he de aclarar que el propósito del presente capítulo no es narrar la historia del yoga, pues emprender una investigación de esta índole sería una tarea muy ardua que podría llevarse a cabo en otro momento. Sin embargo, sí que puntualizaré algunos eventos importantes en el desarrollo de esta práctica milenaria. Aunque debo advertir que daré algunos saltos muy osados en el tiempo para hablar del tema. No seguiré, pues, una secuencia del todo lógica, ni tendré espacio para analizar algunas relaciones que la evolución de la *práctica del yoga* guarda con ciertos procesos complejos de la historia de esta región, que -repito- serían interesantes de analizar en otra ocasión.

A continuación sólo hablaré de *yoga clásico* (el yoga de Patañjali), el surgimiento del *hathayoga*, el "*impasse*" colonial y el *resurgimiento* de la

---

<sup>38</sup> Sobre este tema, recomiendo la lectura del artículo Raquel Santos (2006), pues hace una crítica muy interesante de cómo en Occidente -un Occidente positivista y cientificista- se hizo

práctica en el siglo XX. Esbozaré estos momentos fundacionales para centrarme después -en un siguiente apartado- en el impulso de los grandes maestros y su relación con la extensión de esta práctica en Occidente.

#### 6.1.1. EL YOGA CLÁSICO

Como ya mencioné en el capítulo anterior, la filosofía próxima al yoga se nutre en gran medida del trabajo de Patañjali y sus *Yoga Sūtras*, escritos alrededor de los primeros siglos de nuestra era. Se trata de un compendio de filosofía yogui que él fue capaz de sistematizar y recoger en cuatro capítulos, como ya he explicado con más detenimiento en el capítulo anterior. En éste me dispongo a analizar su método: el *aṣṭanga yoga*<sup>39</sup>, que es el más conocido -aun hoy en día- dentro del mundo yogui. Así, en lugar de pasos o etapas en el método, Iyengar prefiere hablar de pétalos:

El yoga tiene ocho aspectos, pero yo los llamo pétalos. Estos ocho aspectos no son más que pétalos en el camino de la acción, el camino del conocimiento y el camino del amor [...] Las prácticas del yoga octopetalico ayudan a incrementar el calibre de la inteligencia al destruir las impurezas del cuerpo y la consciencia, para que la corona de la sabiduría resplandezca en cada individuo, convirtiéndolo en afable y compasivo para consigo mismo, para sus semejantes y en su sociedad (Iyengar, 1984: 104).

Se trata de ir de lo más externo a lo más interno. Por eso Patañjali nos recomienda iniciar con *yama* y *niyama*. El primero es el grupo de las restricciones: a) no-violencia (*ahimsa*), b) honestidad (*satya*), c) no apropiarse de lo ajeno (*asteya*), d) moderación (*brahmacarya*) y, e) no codiciar (*aparigraha*). El segundo grupo es el de las observancias, aquellas cualidades que sugiere cultivar: a) limpieza (*śauca*), b) contento (*santoṣa*), c) disciplina (*tapas*), d) estudio de uno mismo y de las escrituras espirituales (*svādhyāya*), y

---

mucho énfasis en esta cara científica y sistemática del yoga para darle credibilidad a su práctica y, en cambio, no se ha tratado tan con su cariz espiritual.

<sup>39</sup> Patañjali desarrolla este método principalmente en el segundo capítulo, aunque podría decirse que lo continua desarrollando alrededor de todos los capítulos sin seguir un orden tan lineal sino circular -como yo lo llamo- (cf. capítulo 5 de esta tesis).

e) entrega (*Īśvara Praṇidhāna*<sup>40</sup>). Analicemos con detenimientos estos *aspectos* o *pétalos*. Para comenzar, Eliade opina que:

Los dos primeros grupos de prácticas, *yama* y *niyama*, constituyen evidentemente los preliminares inevitables de cualquier ascetismo; por consiguiente no presentan ninguna particularidad específicamente yóguica. Las "abstenciones" (*yama*) purifican los pecados que cualquier moral reprueba, pero que la vida social tolera (...) Paralelamente a estas abstenciones, el yogui ha de practicar los *niyamas*, es decir, una serie de "disciplinas" corporales y psíquicas (Eliade, 1948: 59, 61).

El tercer paso es *āsana*, postura o asiento, de la que Patañjali dice: "*Āsana es firmeza corporal perfecta, estabilidad de inteligencia y benevolencia de espíritu*" ("*sthira sukham āsanam*", en YS, II-46: 231). Es decir, se trata de conjugar la fuerza con la tranquilidad. De acuerdo con Iyengar:

*Āsana* o postura tiene como función combinar la acción física y la visión interior, con equilibrio, fortaleza y resistencia, para luego explorar las profundidades interiores de nuestro ser, manteniendo sus vehículos intactos [...] *Āsana* mueve las articulaciones y los diversos músculos, suministrando la sangre suficiente, y cargándolos y recargándolos como si fuesen baterías (Iyengar, 2000c: 198).

Por su parte, Eliade comenta que:

[...] *āsana* es el primer paso concreto que se da para abolir las modalidades de la existencia humana. De lo que no cabe duda es de que la posición del cuerpo -inmóvil, hierática-, imita en cualquier caso a otra condición distinta a la humana: el yogui en el estado de *āsana* puede compararse a una planta o a una estatua divina, en ningún caso podría compararse al hombre a secas, que por definición es móvil, agitado, arrítmico (Eliade, 1948: 64-65).

---

<sup>40</sup> *Īśvara* quiere decir Dios personal, entonces esa entrega tiene que ver con ello. Sin embargo, recomiendo leer las interesantes reflexiones que plantea Eliade (1948) sobre esta inclusión "forzada" de la figura de Dios en el método de Patañjali, pues como filosofía inspirada en el *Sāṃkhya* -afirma Eliade- se esperaría que tuviese la tendencia a prescindir de dicha figura. Sin embargo y tal como sugiere Eliade, parece ser que algunas preferencias más devocionales de la población pudieron tener cierta influencia sobre Patañjali. En todo caso, a mí no me incomoda.



Una vez que se logra una postura estable, se puede iniciar el cuarto paso, *prāṇāyāma*, que es trabajar con la respiración para calmar la mente. Se trata de un control muy preciso que incluye la inspiración, la espiración y la retención<sup>41</sup>. Al respecto, Patañjali dice: "Prāṇāyāma *aparta el velo que cubre la luz del conocimiento y anuncia el amanecer de la sabiduría*" (YS, II-52: 244). Este *sūtra* o aforismo denota el hecho de que este paso es intermedio, es decir, se comienza a encontrar *calma en la mente* y eso nos conducirá más adelante al *conocimiento*, a la sabiduría. Por su parte, Eliade comenta que:

Con el *prāṇāyāma*, el yogui intenta conocer de forma inmediata la pulsación de su propia vida, la energía orgánica descargada por la inhalación y la exhalación. Podríamos decir que el *prāṇāyāma* es una atención dirigida sobre la vida orgánica, una entrada calmada y lúcida en la misma esencia de la vida. El Yoga recomienda a sus adeptos que vivan, pero sin abandonarse a la vida (Eliade, 1948: 68).

Es indudable, pues, que esta ida de moderación está presente en todo el estilo de vida yóguico. Aunque con *prāṇāyāma* encontramos también otro elemento interesante y es el énfasis en el soplo, el suspiro, relacionado también en Occidente con el alma (tornaré a reflexionar sobre este tema en el siguiente capítulo). Por el momento y volviendo al método de Patañjali, puede decirse que *prāṇāyāma* sólo puede venir después de *āsana*, pues es una práctica más difícil que requiere de la supervisión de un maestro cualificado. De hecho, es así como lo sugieren Gloria Rosales y Gordana Vranjes (2008).

El quinto paso es *pratyāhāra*, donde se alcanza la conquista de los sentidos y la mente. Es un paso de absorción que prepara a la mente para las siguientes etapas. Patañjali dice: "Pratyāhāra *es retirar los sentidos, la mente y la consciencia del contacto con los objetos externos para luego interiorizarlos y dirigirlos hacia el que ve*" (YS, II-54: 246). La mente, las percepciones, son

---

<sup>41</sup> Para más información sugiero ver el libro que Iyengar (1985) dedica exclusivamente a hablar del *prāṇāyāma*.

fuente de ilusiones que nos distraen y es preciso desengancharse de ellas. Porque sólo:

Quando la mente está madura para la meditación, los sentidos descansan tranquilos y dejan de importunar a la mente para su gratificación. La mente que, hasta ahora actuaba como puente entre los sentidos y el alma, se libera a sí misma de los sentidos y se vuelve al alma para disfrutar de su elevación espiritual (Iyengar, 2003: 73).

*Dhāraṇā*, concentración, es el sexto paso y consiste en posar la atención en puntos fijos, ya sea al interior o al exterior del propio *cuerpo*, pues "*la mente también se vuelve apta para la concentración*" (YS, II-53: 245). Ahora bien, si se puede mantener esta concentración sostenida, se arribará al séptimo paso: la meditación, *dhyāna*, porque ésta se alcanza cuando se puede mantener mucho tiempo la concentración y el meditador y el objeto de su contemplación se convierten en uno. Patañjali nos dice que "*las fluctuaciones de la consciencia creadas por las aflicciones bastas y sutiles deben silenciarse con la meditación*" (YS, II-11: 183).

Sobre la *meditación* y el *silencio*, he hablado en el capítulo anterior como una de las interesantes propuestas que surgen desde Oriente y, en concreto, desde la India. La *meditación* -en este caso *yóguica*-, decía, no debe confundirse con la meditación en el sentido occidental que es reflexiva y meramente intelectual. Pero tampoco es que se trate de una actividad imaginaria o una figura meramente poética. En palabras de Eliade:

Lo que es especialmente difícil es el acto de "penetración" en la "esencia del fuego": este acto no se ha de concebir ni desde el punto de vista de la imaginación poética ni bajo de la intuición de tipo bergsoniano. Lo que distingue claramente la "meditación" yóguica de estos dos impulsos irracionales es su coherencia, el estado de lucidez que la acompaña y la orienta. El "*continuum mental*" no escapa jamás de la voluntad del yogui (Eliade, 1948: 75-76).

Ahora bien, cuando se puede sostener el estado meditativo se consigue el *samādhi*, el último paso. *Samādhi* es la absorción total, la liberación, la

iluminación. Ya no nos distraen la ignorancia, los deseos, el ego ni las fluctuaciones. Patañjali dice que “*el debilitamiento de la atención dispersa en citta son la atracción hacia samādhi*” (YS, III-11: 276) y el emerger de la atención unidireccional. Estaríamos ahora en total armonía con el cosmos.

Sin embargo, estos tres últimos pasos son agrupados en una instancia que Patañjali denomina *saṁyama*, que es una especie de alianza en la que, después de practicar los pasos previos, una puede concentrarse, al mantener esta concentración sostenida: meditar y, tras las constantes meditaciones, alcanzar el *samādhi*. Eliade (1948) hace unos interesantes comentarios sobre el *saṁyama* y el *samādhi* relacionados con el *conocimiento*, una manera de conocer que recuerda a la *epistemología de la fusión* de la que hablaba Pablo Fernández (1993); recuperaré estas reflexiones en el siguiente capítulo, pues tienen mucho que ver con el recorrido de la presente tesis y me proporcionan pistas para hallar una posición propia que se irá dibujando en las páginas venideras. Por ahora, sólo me queda cerrar este apartado con un resumen de Iyengar sobre los ocho pétalos:

En realidad, el yoga se basa en principios de (*yama* y *niyama*), disciplina física (*āsana* y *prāṇāyāma*), alerta mental (*pratyāhāra* y *dhāraṇā*), y despertar espiritual (*dhyāna* y *samādhi*). Se nos ha dotado con un cuerpo para que el sí-mismo pueda expresarse a sí mismo y es deber de cada uno tratarlo con el respeto que se merece. Así pues, ello comienza con una disciplina ética y finaliza con la visión del sí-mismo (Iyengar, 1978a: 97).

Para cerrar este apartado, me gustaría insistir en la importancia del *yoga clásico*, por una parte, porque representa una suerte de síntesis de algunos preceptos filosóficos abordados en el capítulo anterior; y, por otra, porque continúa siendo fuente de inspiración de maestros y practicantes de yoga. Es, de alguna manera, el origen de un linaje, como lo llama Iyengar (1989). Desde otra perspectiva, el método de Patañjali<sup>42</sup> revolucionó en su momento porque argumentó, de forma teórica, la *práctica del yoga*. En palabras de Eliade:

---

<sup>42</sup> Para más información sobre el trabajo de Patañjali, cf. Eliade (1962).

La gran innovación de Patañjali consiste, en último término, en que encontró un fundamento teórico para la práctica del Yoga. Esto implica, como es natural, una reacción contra los "yoguis" que no eran más que eso, contra los "magos" que practicaban el ascetismo y la meditación con una finalidad que nada tenía que ver con alcanzar la liberación (Eliade, 1948: 145).

En la siguiente página, presento un cuadro basándome en lo que he abordado hasta el momento y en algunas tablas que presenta Iyengar (1993), donde clasifica los tipos de disciplina que se promueven en cada pétalo. Espero que pueda ayudar a repasar el *yoga clásico*.

Ahora bien, el yoga -como decía antes- siguió evolucionando y otras corrientes de pensamiento se le fueron impregnando, tal es el caso del *tantrismo*, que pone más énfasis en el  *cuerpo*. De esta forma, surgió el *haṭhayoga* del que hablaré a continuación.

#### 6.1.2. EL HAṬHAYOGA

Si bien es cierto que el *yoga clásico* (el yoga de Patañjali) hace referencia a *āsana* o postura, es en el siglo XII cuando surge el yoga de posturas. Uno de los *gurus* más destacados de este periodo es Gorakhnāth (Eliade, 1948). Sin embargo, no es sino hasta el siglo XV cuando aparece el primer tratado hathayóguico: el *Haṭhayoga Pradīpikā*, cuyo autor fue Yogui Svātmārāma<sup>43</sup>.

*Haṭha* es una palabra donde se conjugan el sol y la luna, lo masculino y lo femenino, buscando una síntesis entre ambos tipos de energía. Probablemente esto sea una huella de su influencia tántrica. Lo cierto es que la luna y el sol también representan una metáfora para hablar nuevamente de la consciencia y el *sí-mismo*. Iyengar lo explica así:

Igual que la Luna, que toma prestada su luz del Sol, la consciencia toma prestada su luz del Sí-mismo. El control de la consciencia mediante *āsana* y *bandha* consigue que la consciencia pierda su identidad y así se funda en el Sí-mismo divino o consciencia universal (Iyengar, 1986: 182).

---

<sup>43</sup> Además de este tratado hathayóguico, hay por lo menos otros dos: *Gerāṇḍhasaṁhitā* y *Śiva Saṁhitā*, todos ellos con una fuerte tendencia budista. Para más información, cf. Eliade (1948).

CUADRO 3: LOS 8 PASOS DEL MÉTODO PRÁCTICO DE PATAÑJALI

PĀDA	AṢṬĀṄGA YOGA	TIPO DE DISCIPLINA
SĀDHANA PĀDA	1. YAMA.- Restricciones a) <i>Ahiṃsa</i> .- No-Violencia b) <i>Satya</i> .- Veracidad c) <i>Asteya</i> .- No robar d) <i>Brahmacarya</i> .- Continencia e) <i>Aparigraha</i> .- No codicia	SOCIAL
	2. NIYAMA.- Práctica y observancias a) <i>Śauca</i> .- Limpieza b) <i>Santoṣa</i> .- Contenido c) <i>Tapas</i> .- Disciplina d) <i>Svādhyāya</i> .- Estudio de las escrituras e) <i>Īśvara Pranidhāna</i> .- Entrega de <i>sí-mismo</i> a Dios	INDIVIDUAL
	3. ĀSANA. Postura, asiento	POSTURAS HOLÍSTICAS
	4. PRĀṆĀYĀMA. Manejo de energía, control de la respiración.	DISCIPLINA LA ENERGÍA VITAL
	5. PRATYĀHĀRA. Retirar la mente de las percepciones sensoriales.	SENSUAL Y MENTAL (MANAS)
PĀDA	6. DHĀRAṆĀ. Concentración.	CONCENTRACIÓN, DISCIPLINA DE BUDDHI (INTELIGENCIA)
VIBHŪTI	7. DHYĀNA. Meditación.	PURIFICACIÓN DE LA CONSCIENCIA, CONTROL DEL EGO
SAMĀDHI, VIBHŪTI Y KAIVALYA PĀDA	8. SAMĀDHI. Supraconsciencia	ABSORCIÓN, REALIZACIÓN DEL SÍ-MISMO

*Haṭha* -dice Iyengar (1986)- significa "voluntad". Así que *haṭhayoga* es la ciencia de la voluntad sobre la materia. El *Haṭhayoga Pradīpikā* ofrece cuatro etapas para el *sādhaka* (practicante): a) *ārambhāsthā*, que es la etapa inicial, cuando uno rasca la superficie; b) *ghaṭāvasthā*, tras rascar la primera capa del

cuerpo, llega el estudio de sus funciones internas, la circulación de la sangre, la función de los órganos vitales, los movimientos de la respiración y demás; c) *paricayāvasthā*, se trata de un estado de íntimo conocimiento, donde la mente actúa con la inteligencia frente al cuerpo, los órganos físicos y el resto de componentes funciona como un todo; y d) *niṣpatti avastha*, es el estado de *realización* en el que la consciencia y el cuerpo se tornan uno (anatómica, fisiológica, psicológica e intelectualmente).

El *Haṭhayoga Pradīpikā* cuenta con cuatro capítulos. El primero es sobre *āsana*, el segundo sobre *prāṇāyāma*, el tercero sobre *bandha* y *mūdra* y, el cuarto sobre *samādhi* (Offroy, 2004). El tratado hace énfasis en la necesidad de conseguir que el *cuerpo* se vuelva tan vibrante como la *mente*, así lo explica Iyengar:

A partir de la inercia del cuerpo, el autor quiere que el cuerpo sea tan vibrante como la mente, para a continuación practicar más para cambiar el cuerpo, la mente, la inteligencia y la consciencia vibrantes y convertirlos en sáttvicos, para poder unirse a la luz inmarcesible del Sí-mismo, que está más allá de los *guṇas*. Ése es el efecto de *āsana*. La paz ha de venir de ahí (Iyengar, 1986: 189).

Una de las diferencias principales entre este yoga con respecto al clásico es que el *Haṭhayoga Pradīpikā* expone cierto número de *āsanas*<sup>44</sup> con una descripción detallada. Debido a ello se reconoce que presta más atención al *cuerpo*. No obstante, Iyengar (1986) presenta interesantes comparaciones entre el tratado de Svātmārāma y el trabajo de Patañjali. Encuentra que ambos trabajan *āsana* y *prāṇāyāma* y que aun cuando el primero no dedica un capítulo a las restricciones y observancias (*yama* y *niyama*) también las plantea como parte de la práctica. Asimismo, ambos hablan de *samādhi* como meta a alcanzar.

Ahora bien, antes he hablado de la evolución del yoga. Así que si bien es cierto que hay coincidencias entre el *haṭhayoga* y el *yoga clásico*, también es

---

<sup>44</sup> Entre las posturas descritas en *El Haṭhayoga Pradīpikā*, se encuentran: *vīrāsana*, *gomukhāsana*, *paścimottanāsana*, *dhanurāsana*, *matsyendrāsana*, *mayurāsana*, *uttānāsana*, *śavāsana*, entre otras. Para más información, cf. Dana Akers (2002).

cierto que el *haṭhayoga* contiene nuevas influencias. Según Eliade (1948), el *haṭhayoga* se puede considerar como una síntesis entre el *yoga* y el *tantra*, aunque advierte que no todo es tántrico en el *haṭhayoga*, en el sentido de que no todo es tan reciente. Es decir, se nota que ha bebido de fuentes más antiguas (cf. capítulo 5). Sin embargo, el *haṭhayoga* revive una concepción del *cuerpo humano* como algo que puede ser *divinizado*. En palabras del autor:

El pesimismo del pensamiento upanishádico y postupanishádico quedan abolidos. El cuerpo ya no es "la fuente del sufrimiento", sino en instrumento más seguro y completo que el ser humano ha tenido a su disposición para "conquistar la muerte" (Eliade, 1948: 165).

Ahora bien, Iyengar (1986) insiste en que no se debe reducir el trabajo del *Haṭhayoga Pradīpikā* a un estudio del *cuerpo*. En el mismo sentido, Eliade hace la siguiente aclaración:

Bien es cierto que no se ha de confundir el *Haṭhayoga* con una simple técnica gimnástica y profana, pues, aunque sus fundamentos estén fuertemente anclados en la fisiología, sus verdaderos resultados se consiguen exclusivamente a través de una "fisiología mística". Incluso las nociones de salud, de fuerza, de bienestar elementales han de ser comprendidas en sus valencias sagradas. La fuerza que defiende el *Haṭhayoga* no es la de un atleta, sino la de un mago, de un "ser divino" (Eliade, 1948: 165).

En efecto, es en este contexto en el que se entiende una concepción del *cuerpo humano* como un recinto en el que se mueven energías por diferentes canales, *nāḍīs*. Y quizá ésta concepción ha sido recuperada por ciertas tendencias actuales de yoga. Por lo pronto, para aquel contexto, Eliade opina lo siguiente:

Es justamente este interés en las realidades vitales y la ambición de experimentar directamente en el cuerpo vivo lo que refleja su semejanza con el tantrismo, así como la influencia ejercida por la reforma tántrica. El *Haṭhayoga*, más que las otras variedades de Yoga, respondía a las exigencias de la espiritualidad india, con sed de lo concreto y de experiencia. El éxito histórico del movimiento tántrico lleva consigo el éxito, es decir, la aprobación y la popularización de las técnicas hathayóguicas (Eliade, 1948: 165).

Probablemente, es debido a ello que las versiones más populares del yoga en la actualidad beben de la fuente de este yoga ya reinterpretado y transformado -como veremos más adelante-, aunque siempre se preservó cierto sello del *yoga clásico*.

### 6.1.3. LAS INVASIONES Y EL PERIODO COLONIAL: ALGUNAS TRANSFORMACIONES

India -como he dicho antes- no es bien a bien una región unitaria; es muy amplia y diversa, con un pasado milenario y heterogéneo, que ha padecido la invasión y ha contado con la presencia de diferentes pueblos. Así, desde la época antigua, India vivió el intercambio cultural con los griegos, y más adelante con los romanos. En la primera parte de la Edad Media occidental también hubo alguna incursión de los cristianos. Aunque quizá sea más fuerte la presencia del mundo árabe, debido a distintas invasiones, la primera de ellas en el siglo VIII. Sin embargo, la invasión más marcada y ya propiamente islámica, es la del siglo XII (Embree y Wilhelm, 1974). Distintos imperios se crearon durante esos siglos, pero parece que hubo una comunión más o menos pacífica entre las diferentes religiones y lenguas (Paz, 1995).

Ahora bien, tal como indica Walter Mignolo (2006) estas invasiones de ciertos pueblos a otros pueblos no pueden considerarse periodos coloniales como tales, pues la *matriz colonial de poder* se gestó hasta 1492, cuando se reconoce el descubrimiento de América y se vertebró un poder central desde Europa. A partir de este momento la historia se cuenta desde Occidente.

Por lo tanto, podría decirse que estas intervenciones de tipo colonial en India llegaron con los portugueses en el siglo XV. Posteriormente, a principios del siglo XVII se instalaron las primeras compañías comerciales: una inglesa y una holandesa. Hacia 1658 aparecieron las escalas comerciales francesas en el Surat, al oeste de la India. Los franceses permanecieron hasta el siglo XX en esa región. Pero sin duda el poder colonial se tejió con más fuerza hasta el momento en que los ingleses instauraron La Compañía de las Indias Orientales



(*The East Indian Company*) como centro de poder de toda la región, lo que se prolongó desde 1818 hasta 1947<sup>45</sup>.

Habría que preguntarse lo que pudo pasar con el yoga durante estas épocas. Cierto es que no hay mucho escrito al respecto, pero puede suponerse que, por un lado, durante la invasión árabe e islámica, el yoga se mezcló con otros credos. Pero el yoga mismo ya había tenido otras influencias, como las del jainismo y el budismo. Así, el *tantrismo* y el *hathayoga* -como dice Mircéa Eliade (1948)- se diferencian del *yoga clásico*.

Ahora bien, no es que la influencia cristiana hubiese aparecido en la región con los ingleses -y franceses, en menor medida-, pues había habido contactos anteriores. Sin embargo, la versión *judeocristiana*, vinculada a cierta *tradición laica, capitalista, cientificista*, sólo pudo llegar al subcontinente en esta época. Y ello, supongo, también afectó a la *práctica del yoga*. Por eso la manera en que la enseñaron y practicaron los maestros del siglo XX hizo tanto énfasis en difundirla a través de demostraciones y en la corroboración de sus beneficios terapéuticos, con el objetivo de que el yoga pudiera recuperar prestigio.

Algunos de sus practicantes habían sido educados en los valores occidentales, como Śrī Aurobindo; algunos otros fueron a la universidad y el vivir la faceta espiritual les llevó su tiempo, tal es el caso de Desikachar. Lo cierto es que la propagación del yoga en Occidente coincide con una etapa de desencanto y melancolía propios de la guerra y la posguerra<sup>46</sup> en el siglo XX, así como con la búsqueda de nuevas sensaciones hacia los años sesenta. Acaso ello se vincule con lo que Merlo (1997a) denomina *Nueva Era*. Seguiremos tratando esta cuestión. Por ahora, detengámonos en el resurgimiento del yoga.

#### 6.1.4. RESURGIMIENTO DEL YOGA EN EL SIGLO XX

Probablemente estos saltos que voy dando en el tiempo sean demasiado forzados, pero no es mi intención ahondar en el tema. Como dije antes, sólo

---

<sup>45</sup> Para más información sobre la historia de la India a través de los siglos, recomiendo ver Embree y Wilhelm (1974).

<sup>46</sup> Sobre este tema, cf. Álvarez-Uría (2006).

pretendo dar algunas pinceladas para hacer notar que el yoga seguramente tuvo transformaciones graduales. Es decir, no es que se desprendiera de las diversas escuelas filosóficas antes de nuestra era, que después -de la nada- surgiera el *yoga clásico* en los primeros siglos, o que de ahí se diera un salto hasta mezclarse con el *tantra* y apareciera el *hathayoga*, ni que después, durante las invasiones y el periodo colonial, no pasara nada y que de repente en el siglo XX reapareciera intacto. Al contrario, el yoga se ha mantenido vivo y ha tenido diversas transformaciones durante el tiempo. Por ello, afirma Mircea Eliade:

No faltan pruebas que respaldan el hecho de que el Yoga no ha dejado, si no de renovarse, al menos de enriquecerse, que ha dado frutos en muy diversos planos, que se ha adaptado a la "historia" de la India, que incluso ha contribuido a la creación de esa historia (Eliade, 1948: 202).

Y he aquí un elemento interesante que no sólo se queda dentro del orden de un estudio de las religiones: el yoga también ha formado parte de esa historia, de esas transformaciones. Entonces podríamos entender por qué a Durkheim como a Eliade -o a tantos otros científicos sociales- les ha interesado este aspecto religioso en estrecha relación con lo social, o la *sociedad mental* como lo llama Pablo Fernández (2004), quien también dedica una parte de su trabajo para abordar el tema de los *mitos*. Así, es curioso que en la introducción de *La sociedad mental*, el autor abra con una cita de Durkheim que dice: "Dios no puede morir, hay algo de eterno en él, y esto eterno es la sociedad". No sabemos si por ironía o por mera casualidad recupera esta cita. Lo cierto es que con ello hace referencia a este cierto *misticismo* que podemos admirar en el espacio colectivo. Y acaso lo divino sólo sea una creación social, pero no cabe duda de que la sociedad no deja de ser *mística*. Ésa es la imagen que me evoca esta cita.

Entonces, sí, a un nivel más específico y hasta cierto punto antropológico, parece que las evoluciones del yoga, esta práctica mística, tienen que ver no sólo con la manera de concebir el mundo para cierta cultura o sociedad, sino también con el transcurso de su historia, la cual está atravesada por

movimientos, desplazamientos, mestizajes y, desde luego, también por marcas de dominación y colonialidad.

De esta forma, Gayatri Spivak (1985) habla del *esencialismo estratégico*, es decir, de la recuperación de categorías identitarias o de ciertas prácticas culturales que en un momento dado ayudan a algunos nacionalismos, grupos étnicos, grupos minoritarios, a la resistencia o a la defensa política frente a quienes ostentan el poder, en especial en aquellas situaciones donde las diferencias son muy marcadas. Así, estos grupos o personas “esencializan” temporalmente sus identidades para conseguir metas concretas. Entonces no es de extrañar que, en un contexto de brotes independentistas en el subcontinente -que comenzaron en el siglo XIX y que se fueron intensificando durante la primera mitad del siglo XX-, el yoga resurgiera en ciertos estratos de la población y en ciertos puntos geográficos de la India.

A manera de ejemplo -según comenta Merlo (1998a)- tenemos el caso de Śrī Aurobindo, quien antes de dedicarse plenamente a la *práctica del yoga*, fue militante político a favor de la independencia, e incluso, pasó alguna temporada en prisión.

Lo cierto es que el yoga comenzó a ser una práctica que recuperó seguidores y que se expandió en diferentes puntos de la geografía india -e incluso hacia Occidente-. Sin duda, contó con grandes precursores e impulsores. Me refiero a esos maestros -y maestras en menor medida- que han dedicado gran parte de su vida y obra a la *práctica del yoga* y de los que hablaré a continuación.

## 6.2. LOS GRANDES MAESTROS

Como decía antes, es interesante prestar atención al contexto en el que el yoga resurgió y a la manera en que lo hizo: *transformado*. Es decir, si bien es cierto que diversos autores -muchos de ellos practicantes y profesores de yoga- regresan a la *filosofía clásica del yoga* en búsqueda de un origen, lo cierto es que el yoga que se practica a partir del siglo XX ha tenido algunas variaciones y

no se puede pretender que no haya sido tocado también por ciertas influencias externas, algunas de ellas provenientes de Occidente.

Así, aunque tal parece que el yoga se mantuvo como una actividad que unos cuantos *brahmines* practicaban y custodiaban como últimos guardianes de una cultura específica, parece ser que a partir del siglo XX hubo una etapa de difusión y resurgimiento. Comenzaron a ser cada vez más los practicantes y de distintas procedencias culturales, religiosas, e incluso, nacionales y de género. Fueron varios los grandes maestros que crearon escuela y propiciaron o difundieron ellos mismos la *práctica del yoga* a lo ancho y largo del subcontinente y también alrededor del mundo. A continuación presento algunas biografías cortas de estos maestros y maestras<sup>47</sup>, cuyas enseñanzas siguen siendo importantes para las tendencias actuales del yoga no sólo en la India, sino en el resto del mundo. Por supuesto que la lista de maestros no se agota aquí. Éstos son sólo algunos notables ejemplos.

#### 6.2.1. ŚRĪ AUROBINDO (1872-1950), UNA APUESTA FILOSÓFICA



LÁMINA 2: ŚRĪ AUROBINDO

Comenzaré con Śrī Aurobindo, a quien Vicente Merlo (1998a) dedica un libro entero y no es de extrañar, pues -como decía antes- es una figura muy interesante que vale la pena analizar desde el punto de vista de la corriente que -sobre todo en esta región- se llama *postcolonial*<sup>48</sup>, pues se trataba de un hombre que, a pesar de haber nacido en Calcuta en 1872, a muy corta edad fue enviado a Inglaterra, donde pasó los siguientes años de su vida. Realizó sus estudios universitarios en Cambridge. Y, en 1893, regresó a la India, donde prestó sus servicios para la administración del entonces principado de Baroda, etapa en la que, además de enseñar las lenguas occidentales predominantes en India (inglés y francés), aprendió sánscrito.

---

<sup>47</sup> Las imágenes de estas personas las he obtenido de distintas páginas web. Cf. *Referencias etnográficas*.

<sup>48</sup> Entre los pensadores/as postcoloniales de la India destacan: Gayatri Spivak, Chandra Tapadle Mohanty, Homi Bhaba, entre otros.

Hacia 1905 se integró al movimiento nacionalista en Bengala y su participación política se fue haciendo cada vez más activa. Tres años más tarde fue encarcelado y permaneció en una prisión de Calcuta durante un año. En este periodo, ocurrió un cambio decisivo en su vida: la difícil estancia en aquel lugar lo hizo sumergirse en la meditación, lo cual lo llevo a fijarse más en su vida interior y sus realizaciones espirituales.

Al salir de la cárcel comenzó a dedicarse más al yoga y se alejó de la política. Coincidentemente, tuvo que ir a vivir a Pondecherry (al sur de la India), donde realizó gran parte de su obra yogui. Así, por ejemplo, en 1914 fundó la revista filosófica mensual *Arya*, en la que expresaba -en lenguaje intelectual- su visión del ser humano y de la Historia, así como su idea del tránsito de la sociedad humana hacia la unidad y la armonía. En algunas ocasiones, aprovechaba este espacio también para exponer el sentido profundo de los *Vedas*, las *Upaniṣad* y la *Bhagavad Gītā* (cf. capítulo 5). Además de esto, gran parte de su obra escrita fue destinada a la *poesía*, de la cual destaca una versión moderna inspirada en el gran poema épico *Mahābhārata*. Otras de sus obras que sobresalen son *The Future Poetry* y *Savitri, a Legend and a Symbol*. Este último lo escribió durante cincuenta años y representa un campo de experimentación para comprobar hasta qué punto se puede transcribir todo aquello que se vive a través de la *práctica del yoga* (Real, 2007).

Sus grandes aportaciones, dentro de una renovada versión de la *filosofía yogui*, radican en el énfasis que diera a la *divinidad individual*, así como a su concepto de la realidad *supramental*, es decir, el ir más allá de una *mente subjetiva* -o sujeta diría yo- y por tanto individual, hacia una *realidad transpersonal* (cf. *identidad transpersonal*, capítulo 5). Śrī Aurobindo encontraba en este concepto una posibilidad política muy potente.

Por su parte, su propuesta yóguica se conoce como *yoga integral* (*pūrṇa yoga*). Se trataba de un yoga que conjugaba todos los métodos hasta entonces conocidos; un yoga particularmente ecléctico, pues incluía el *karma*, *bhakti* y *jñāna*. Es decir, un yoga en el que cabían tanto la disciplina más corporal, como las rutas de la *acción*, la *devoción* y el *conocimiento*. Si embargo -advierte

Merlo (1998c)- no se trata de una mera conjunción sincrética, sino de retomar en *un solo yoga* la esencia más destacable de cada estilo y ser capaz de conjugarlo con la *vida cotidiana*.

En síntesis, Śrī Aurobindo fue un gran filósofo y un poeta, así como uno de los grandes maestros que impulsara el yoga en el siglo XX tanto en India como en Occidente. Algunos de sus seguidores fueron grandes difusores del *yoga integral* al exterior del subcontinente.

#### 6.2.2. MIRRA ALFASSA (1878-1973), LA MADRE



LÁMINA 2: LA MADRE

Hija de un hombre turco y una mujer egipcia, Mirra Alfassa nació en París en 1878 dentro de un entorno social favorecido. Cuando llegó a la edad adulta, dicho contexto le permitió moverse en el mundo artístico de París y colaborar para una revista. Mirra Alfassa fue una mujer avanzada para su época. Se casó dos veces y se divorció una. Vivió en diferentes países. Y en uno de esos periodos, tuvo que acompañar a su segundo marido a la India, en concreto a la ciudad de Pondicherry, capital de las antiguas colonias francesas. Ahí conoció a Śrī Aurobindo. En 1920, después de haber estado en otros sitios, regresó para vivir definitivamente en Pondicherry, convirtiéndose en la más importante discípula de Śrī Aurobindo. A partir de esta etapa, se le comenzó a conocer como La Madre. Cuando Śrī Aurobindo se retiró de la vida pública, ella se quedó al frente del *aṣram* que él fundara. Aquí La Madre enseñó tanto francés como *yoga integral*.

Se dedicó, asimismo, a impulsar diversos proyectos, entre los que destacan: la fundación de la "Escuela Internacional de Educación", que buscaba una nueva orientación del sistema educativo, así como la creación en 1968 de una ciudad-laboratorio: *Auroville*, basada en los preceptos de la *supermente* como apuesta social y, desde luego, espiritual. Se trataba de un lugar, donde los valores de la paz y la igualdad entre hombres y mujeres, y entre diferentes etnias, serían promovidos. El proyecto se mantiene todavía.

Según Merlo (1998c), Śrī Aurobindo y La Madre tenían una visión del yoga muy particular que inauguraba una nueva era: se trataba de un *yoga supramental* y un *yoga de las células*; un yoga que, mediante la práctica, buscaban arribar al más mínimo nivel del cuerpo y ser capaz de cambiar la consciencia de las células, es asimismo un yoga que también propiciara en contacto con otras mentes. Esto puede ser un tema interesante para la psicología. Dedicaré algunas reflexiones más adelante.

### 6.2.3. SVĀMĪ ŚIVĀNANDA (1887-1963), ENTREGA AL SERVICIO



LÁMINA 3: SVĀMĪ ŚIVĀNANDA

Svāmī Śivānanda nació en 1887 en Tamil Nadu, al sur de la India, en el seno de una familia muy espiritual, devota del dios Śiva. Su espíritu de servicio le impulsó a seguir la carrera de medicina, por lo que dedicó los primeros años de su vida a dicha labor en Malasia, en donde la situación económica era muy crítica.

Kuppusvāmī (su nombre de entonces) se convirtió en un médico muy respetado, a cargo de la dirección del hospital, en el que se desarrolló como un buen profesional. Asimismo, fue querido por la gente, pues daba un trato especial a quien no tenía medios suficientes para pagar las consultas.

En alguna ocasión tuvo la oportunidad de curar a un monje que le instruyó en yoga y *Vedānta*. Su vida se fue transformando paulatinamente. Aquel médico se fue volviendo cada vez más introspectivo y reflexivo sobre el sentido de la vida. Un buen día, se mudó a Veranasi (Benarés), al norte de la India, donde encontró a su *guru*, quien le dio sus votos de monje o renunciante.

Tras un periodo largo e intenso de *sādhana* (práctica), atrajo algunos discípulos que quisieron aprender de él. Se mantuvo en una pequeña ciudad en la que se dedicaba a esta labor, pero hizo dos giras extensas por el subcontinente. Aun así, sus enseñanzas se propagaron por el mundo, gracias a sus alumnos, entre los que destaca Svāmī Vishnudevānanda, quien en 1957 y

por instrucción de su maestro, viajó por Occidente para fundar centros internacionales *Shivananda* de *Yoga Vedanta* (Vranjes, 2007)<sup>49</sup>.

Svāmī Śivānanda también se dedicó a escribir sobre el yoga y la filosofía y tal vez por esta vía intelectual o durante sus giras por la India haya establecido algún contacto con Śrī Aurobindo. Lo cierto es que se le reconoce también como un gran propagador del *yoga integral*.

Ahora bien, en cuanto a la práctica de *haṭhayoga* como tal, Śivānanda promovió una secuencia de 12 posturas fijas<sup>50</sup> con ejercicios de respiración y una relajación guiada (Rosales y Vranjes, 2008). Dicha práctica todavía se enseña en la actualidad.

#### 6.2.4. KRISHNAMACHARYA (1888-1989), MAESTRO DE MAESTROS



LÁMINA 4: KRISHNAMACHARYA

Nació en Muchukunte, Karnataka, en 1888, en el seno de una familia *brahmínica* ortodoxa, la cual contaba entre sus antepasados con un famoso yogui. Comenzó a practicar yoga desde muy pequeño de la mano de su padre.

Ya en la edad adulta obtuvo el equivalente a un doctorado en sánscrito y filosofía de la India, *āyurveda* y religión védica. Asimismo, viajó al Tíbet, donde pasó 7 años con su *guru* Ramamohana Brahmachāri, del que aprendió el uso de *āsna*s y *prāṇāyāma* con fines terapéuticos (Vranjes, 2007)<sup>51</sup>.

Como decía, Krishnamacharya también hizo un importante recorrido dentro del campo filosófico. Fue alumno de Ganganatha Jha, con quien estudio *sāṃkhya*, entre otras disciplinas (Iyengar, 1988).

Después de estar fuera, regresó a Karnataka, esta vez a la ciudad de Mysore, donde desarrolló su carrera yogui. Allí sus conferencias sobre *Upaniṣad*,

<sup>49</sup> Cf. Referencias etnográficas.

<sup>50</sup> Las 12 posturas básicas de Śivānanda son: *śīrṣāsana*, *sālamba sarvaṅgāsana*, *paścimottanāsana*, *matsyāsana*, *halāsana*, *bhujarṅgāsana*, *śalabhāsana*, *dhanurāsana*, *ardhamatsyendrasana*, *bakāsana* o *mayurāsana*, *uttānāsana*, *utthita trikoṇāsana*, así como posturas de meditación y *prāṇāyāma* en postura del loto o *padmāsana*. Para más información sobre esta práctica, cf. [http://www.sivananda.org/montevideo/om/teachings\\_asanas\\_01.htm](http://www.sivananda.org/montevideo/om/teachings_asanas_01.htm).

<sup>51</sup> Cf. referencias etnográficas.



*Vedas* y el yoga atrajeron a la élite de la ciudad. Tuvo la suerte de que el propio *mahārāja* le hiciera de mecenas. Fue así que le encargó que iniciase lo que después sería un famoso *yogaśālā* (centro de yoga). Este lugar sólo estaba destinado para miembros de la familia real y quien no lo fuese tenía que hacer una petición especial para asistir a las clases. Sin embargo, muchos de los discípulos de Krishnamacharya fueron alumnos regulares en el *yogaśālā* (Iyengar, 2000b).

Al mismo tiempo, el maestro y sus discípulos daban demostraciones para difundir el yoga y sus beneficios. Por ejemplo, alguna vez lo hicieron en el marco de una conferencia de la YMCA en Mysore. Sí, en la Asociación de Hombres Jóvenes Cristianos, que seguramente llegó con los ingleses. El yoga coexistió con todo esto. Con el tiempo, Krishnamacharya se mudó a Madrás, al sur de la India y continuó enseñando. Murió en 1989.

Según Iyengar, Krishnamacharya tenía un carácter fuerte. Era una persona muy completa, inteligente y desarrollada, lo que le traía cierta soledad, pues tenía poca gente con la cual compartir su sabiduría. Como maestro era muy duro y ponía pruebas muy difíciles de cumplir, pero la herencia que legó a sus alumnos es, sin duda, muy valiosa. El autor lo resume así: "Gurujī plantó la semilla, que tardó bastante en brotar. Ahora ha crecido como un árbol gigantesco. Ha conquistado el mundo" (Iyengar, 2000b: 82).

#### 6.2.5. PATTABHI JOIS (1915-2009), ARMONÍA ENTRE RESPIRACIÓN Y MOVIMIENTOS



LÁMINA 5: PATTABHI JOIS

Patthabi Jois nació en 1915, en Kowshika, Karnataka, al sur de la India, en el seno de una familia de *brahmines*, por lo que aprendió los *Vedas* y los rituales hindúes. Cuando tenía 12 años fue a ver una demostración de yoga a Hassan. El maestro que la hacía era Krishnamacharya, quien se convirtió en su *guru* y le enseñó durante los siguientes dos años (Vranjes, 2007)<sup>52</sup>. Ello ocurrió antes

---

<sup>52</sup> Cf. referencias etnográficas.

de los años del *yogaśālā*, de tal manera que él no fue alumno regular del centro, pero tuvo la suerte de que, cuando estudiaba en el *Sanskrit Collage of Mysore*, Krishnamacharya obtuvo un puesto de profesor en ese lugar y reanudó sus lecciones de yoga (Ruiz, 2001).

Jois sostiene que el concepto de *vinyāsa* -que combina respiración y movimientos- proviene de un antiguo texto llamado *Yoga Koruntha*. Aunque realmente no se sabe bien a bien si el texto existió o no (hay distintas versiones sobre la historia del manuscrito). Sin embargo, Jois afirma que Krishnamacharya sí lo había leído. Y es supuestamente a partir de este texto, junto con otros tratados antiguos de yoga (los mismos *Sūtras*, la *Gītā*, el *Haṭhayoga Pradīpikā*), que se nutre la secuencia que Jois ha enseñado -proveniente de las enseñanzas de Krishnamacharya-, la cual se conoce como *Aṣṭaṅga Vinyāsa* y que aún hoy en día atrae a peregrinos de muchas partes del mundo, quienes acuden al centro de Mysore en busca del maestro Patthabi Jois (Ruiz, 2001)<sup>53</sup>. Así, este maestro ha enseñado su técnica a diferentes personas del mundo que han acudido a él; y también ha viajado -especialmente a Estados Unidos y Hawai- a difundir el yoga (Vranjes, 2007).

#### 6.2.6. IYENGAR (1918), UNA PRÁCTICA CONSTANTE



LÁMINA 6: IYENGAR

B. K. S. Iyengar nació en 1918, en Bellur, Karnataka, al sur de la India. Fue el hijo menor de una familia *brahmínica* ortodoxa, pero con pocos medios económicos. Estas contradicciones se pudieron dar con la llegada de los ingleses (y quizá en las invasiones anteriores), ya que el *sistema de castas* no coincidía muchas

Durante su infancia gozó de poca salud y quedó huérfano de padre muy joven. Coincidentemente, la hermana mayor de Iyengar se había casado con Krishnamacharya y, dada la situación económica aguda en casa, tuvo que ir

---

<sup>53</sup> Cité estas líneas antes del 18 de mayo de 2009, fecha en que uno de los más grandes maestros de yoga perdiera la vida.

a vivir con ellos a Mysore durante una temporada. Ahí el maestro comenzó a enseñarle yoga. Cuenta el propio Iyengar (1988) que su maestro fue muy severo con él y le imponía prácticas y castigos muy rígidos, por lo que a su tierna edad le tenía cierto miedo.

Como era de los más jóvenes, fue de los elegidos por su *guru* para hacer demostraciones de *āsanas*, lo que le fue otorgando cada vez más su propio reconocimiento. También por ser tan joven fue elegido por su maestro para dar clases a mujeres, pues dadas las circunstancias de género, no era muy bien visto ni aceptado que un hombre enseñara una disciplina corporal a mujeres. Así que también pronto empezó a enseñar. Al poco tiempo, tuvo la oportunidad de enseñar yoga también en centros universitarios. Desde muy joven y debido el carácter de su *guru*, se vio obligado a hacer sus propios descubrimientos, lo que se conoce como *autopráctica*. En sus propias palabras, da una gran relevancia a la práctica sobre la teoría:

Me vi enfrentado a tener que elegir entre adquirir conocimiento de segunda mano a partir de libro o practicar vigorosamente, con determinación, a fin de obtener información de primera mano a través de la experiencia subjetiva (Iyengar, 2000: 23).

Iyengar tuvo la oportunidad de difundir las enseñanzas de su *guru* y su propia técnica alrededor del mundo, especialmente en Europa y Estados Unidos. Así, se han creado centros de *Yoga Iyengar* en diferentes ciudades. Además, Iyengar ha escrito diversos libros sobre yoga, *prāṇāyāma* y filosofía, los cuales han sido traducidos a diferentes idiomas. Actualmente, sigue viviendo en la India y enseña a grupos reducidos.

Sus dolores -según cuenta el mismo Iyengar (1988)- lo llevaron a crear su propia técnica, en la cual se utilizan materiales externos al cuerpo, en forma de soportes para conseguir el máximo beneficio de las posturas. Su técnica también pone mucho énfasis en el alineamiento y la precisión en la ejecución de las posturas.

### 6.2.7. DESIKACHAR (1938), EL LINAJE SE PROPAGA



LÁMINA 7: DESIKACHAR

T. K. V. Desikachar nació en Mysore en 1938. Fue el cuarto hijo de Krishnamacharya. Y aun cuando de niño se negaba a recibir sus enseñanzas en este arte, ya de mayor fue alumno de su padre y maestro por 27 años. Hoy en día es director del centro *Krishnamacharya Yoga Mandiram* en Madrás, India (Vranjes, 2007)<sup>54</sup>.

A pesar de ser hijo de quien era, sus padres insistieron en que recibiera una educación "moderna", por lo que estudió ingeniería. Al principio su padre no aceptó de buen grado el interés de su hijo por el yoga. Hubiese preferido que continuara su carrera de ingeniero y aceptara el empleo que le ofrecían en Delhi para una firma europea. Sin embargo, Desikachar lo rechazó, encontró trabajo en una firma local y le pidió a su padre que le diera clases.

Eventualmente Krishnamacharya aceptó. Pero, para asegurarse de que el interés de su hijo era genuino -o para desanimarlo- le puso condiciones muy difíciles para practicar. Desikachar las aceptó y puso su propia condición: nada que tenga que ver con Dios. Claro, a un ingeniero pragmático este aspecto poco le interesaba. Krishnamacharya respetó la condición de su hijo e iniciaron las clases con *āsanas* y recitando los *Yoga Sūtras* de Patanjali.

La escuela que él ha desarrollado se conoce como *viniyoga* y es un yoga muy suave que sincroniza la respiración y los movimientos y que tiene una orientación muy terapéutica (Rosales y Vranjes, 2008).

Tal parece que este enfoque lo comenzó a desarrollar su padre mientras le enseñaba yoga. Se trataba de crear programas especiales para los enfermos, para las mujeres embarazadas, niños, y por supuesto, para aquellos en la búsqueda de la autorrealización espiritual. Llegó, incluso, a dividir la práctica de yoga en tres etapas: la juventud, la edad madura y la vejez. Primero, se buscaba desarrollar fuerza muscular y flexibilidad; segundo, pretendía mantener la salud durante los años de trabajo y de sustento de la familia; y

---

<sup>54</sup> Cf. referencias etnográficas.

finalmente, se trataba de ir más allá de la práctica física para aproximarse en Dios. Al observar este enfoque en su padre, él comenzó a notar que el encuadre devocional tenía sentido y se sintió cada vez más atraído por la práctica espiritual. Igualmente aprendió a coordinar la respiración y los movimientos<sup>55</sup>.

Desikachar se ha dedicado a enseñar a su familia<sup>56</sup>, que practicaba con él mientras su padre le enseñaba y a numerosas personas en su centro en la India, así como durante sus viajes por el mundo. Ha escrito diversos libros y ha sido muy instruido en los aspectos filosóficos del yoga.

#### 6.2.8. INDRA DEVI (1899-2002), LA PRIMERA OCCIDENTAL QUE ENSEÑÓ EN INDIA



LÁMINA 8: INDRA DEVI

Indra Devi nació en 1899 en Riga, Letonia. Su nombre en letón era *Eiženija Pētersone*. En 1926, estando en Holanda, conoció a J. Krishnamurti, quien tuvo gran influencia en su desarrollo espiritual. Así que el siguiente año decidió embarcarse a la India donde empezó a utilizar un nombre artístico, pues también apareció en algunas películas indias; buscó un nombre que sonara indio. Desde entonces fue más conocida como Indra Devi.

Allí tuvo la fortuna de ser discípula de Krishnamacharya. Según Fernando Ruiz (2001), Krishnamacharya enseñó a niños y jóvenes en el palacio de Mysore; demostró y propagó el yoga a lo largo del subcontinente más allá de diferencias culturales, religiosas y de clases, aunque mantenía cierta discriminación hacia las mujeres. Tampoco le entusiasmaba enseñar a occidentales, pero por azares del destino se encontró con Devi, quien era amiga de la familia real. Después de ver una de las demostraciones de Krishnamacharya, pidió ser admitida como su estudiante. Tuvo que insistir

---

<sup>55</sup> Para más información sobre su técnica, cf. Desikachar (1983). Se trata de un libro en el que el maestro hace una interesante contraposición entre teoría y práctica a través de diversos capítulos. Es decir, presenta diferentes temas desde el punto de vista teórico y a cada uno de ellos le sigue su correspondiente aspecto práctico. Hacia el final aparecen algunas secuencias de *vinijoga*.

<sup>56</sup> Así, toda la familia se dedica a la práctica y la enseñanza del yoga. Su esposa, Menaka; su hija, Kausthub; y su hijo, Mekala.

mucho y pedir al *mahārāja* que convenciera al maestro. De mala gana Krishnamacharya inició las clases, la sometió a una estricta dieta y a un difícil régimen de enseñanza destinado a quebrantar su voluntad. Ella superó cada uno de estos desafíos y al final se convirtió en una maestra renombrada de yoga y la primera occidental en enseñar esta disciplina en aquel país. Así, después de un año de aprendizaje, Krishnamacharya le pidió que enseñara yoga. De las enseñanzas obtenidas de su maestro y de sus propias clases, escribió algunos libros.

Años después de haber estudiado con Krishnamacharya, Devi fundó la primera escuela de Yoga en Shangai, China. Posteriormente, logró convencer a los líderes soviéticos de que el yoga no era una religión y pudo introducir el yoga en la entonces Unión Soviética. En 1947 se trasladó a Estados Unidos, donde enseñó a algunas estrellas de Hollywood (Ruiz 201). Vaya contraste.

En 1982 se mudó a Buenos Aires, donde se dedicó a enseñar y difundir la *práctica del yoga*. Se convirtió en una figura importante para las federaciones internacional y latinoamericana de yoga. Murió en el 2002 a una edad centenaria.

Ahora bien, aunque alumna de Krishnamacharya, el estilo que Devi desarrolló fue más bien suave y con mucho énfasis en el aspecto devocional; llamó a su trabajo *sai yoga*. Es así como su estilo no utiliza *vinyāsa*, pero sí usa el principio de las secuencias de Krishnamacharya, de manera que sus clases recorren un camino: empiezan con posturas de pie, progresan hacia un *āsana* central, seguida de posturas complementarias, y terminan con relajación. De la misma forma que ocurrió con Jois, Krishnamacharya le enseñó a combinar *prāṇāyāma* y *āsanas*. Así, los estudiantes de su linaje todavía practican cada postura con una forma determinada de respirar (Ruiz, 2001).

### 6.2.9. YOGUI BHAJAN (1929-2004), DESPERTANDO A LA SERPIENTE DORMIDA



LÁMINA 9: YOGUI BHAJAN

Nacido en 1929 en el ahora Pakistán, Harbhajan Singh Yogui Ji estudió *kuṇḍalini yoga*, *tantra yoga* y meditación con el gong desde muy temprana edad, bajo la dirección de su maestro, Sant Hazara Singh. A los 16 años se convirtió en maestro del *kuṇḍalini yoga*. Asimismo, estudió *haṭhayoga* con Acharya Narinder Dev y filosofía del *Vedānta* en el *aṣram* Śivānanda en Rishikesh, cerca de

de los Himalayas.

Al mismo tiempo, obtuvo también una formación universitaria en economía por la Universidad de Punjab. Al terminar trabajó para la administración, en un puesto que le hizo trasladarse con su familia a diversas ciudades durante algunas temporadas. Así, en 1960 le enviaron a Amritsar. Ahí decidió dedicarse a la limpieza del Templo Dorado, como un servicio desinteresado, como un *karma*, durante cuatro años, época en la que vivió con su *guru* Ram Das.

En 1968 se fue a enseñar a la Universidad de Toronto, en Canadá, donde también dio clases en un *aṣram* de la localidad y en centros de estudiantes. A finales de aquel año, un viejo amigo lo invitó a Los Ángeles, donde quedó maravillado por el movimiento juvenil, que hacía prácticas de autoconocimiento y autorrealización (Vranjes, 2007)<sup>57</sup>. Entonces entendió que su misión era difundir sus conocimientos en aquel lugar, donde estableció el primer *aṣram* y surgió la *Fundación 3HO (Healthy, Happy, Holy Organization)*. Más tarde esta organización fue reconocida por la ONU como ONG y se dedicó a sufragar campañas educativas a favor de los derechos de la mujer y de los derechos humanos, en general. Después de muchos años de dedicación a su *dharma*, murió en 2004 en Española, Estados Unidos.

Yogui Bhanan es más conocido por sus enseñanzas en el ámbito del *kuṇḍalini yoga*, el cual consiste en utilizar la “respiración de fuego”, respiración muy intensa, combinada con los movimientos. También incluye cantos y

---

<sup>57</sup> Cf. referencias etnográficas.

*mantras* (Rosales y Vranjes, 2008). En general, dentro del hinduismo la *kuṇḍalini* es la representación de una fuerza inmensurable y en forma de serpiente que duerme enroscada en el primero de los *cakras*: *mūladāra*, a la altura del perineo, y que sube a lo largo de la columna atravesando todos los *cakras*<sup>58</sup>.

### 6.3. EL YOGA SE EXPANDE POR EL MUNDO: ALGUNAS TENDENCIAS ACTUALES

Como se ha podido deducir, he considerado importante dedicar unas líneas al desarrollo del yoga a través de las enseñanzas de estos maestros y maestras, pues es a partir de aquí cuando el yoga comienza a difundirse en Occidente y en el resto del mundo.

Puede decirse que algunas de sus propuestas han devenido en los distintos estilos que se practican hoy en día, tales como: *Vinyāsa*, *Aṣṭāṅga*, *Yoga integral*, *Viniyoga*, *Iyengar*, *Śivānanda*, *Kuṇḍalini*, entre otros. A su vez, algunos de estos estilos se han vuelto a transformar en Occidente, dando lugar a nuevas mezclas que podrían escandalizar a la gente más purista. No obstante, pienso que aun cuando posiblemente no podremos practicar el yoga tal como lo difundieron Patañjali o Svātmārāma, hay un *linaje yóguico* propio de una cultura y un espacio geográfico, el cual merece todo mi *respeto*. Así es que, al más puro estilo de la *especie compañera* -que propone Donna Haraway (2003)-, yo me aventuro a buscar hasta donde me sea posible en estas raíces para entender algunas de las ramas del *árbol del yoga* que tenemos hoy en día. Y me gusta soñar -como el maestro Iyengar- que el árbol se quedará para el futuro:

Estoy seguro de que, después de mí, habrá alumnos, alumnos-nietos y alumnos-biznietos que llevarán el mensaje del yoga a todos los rincones del mundo para que todos vivamos como una única Raza Humana, sin divisiones geográficas ni de casta, color, credo ni sexo (Iyengar, 1988: 69).

---

<sup>58</sup> Los *cakras* son puntos de energía situados a lo largo de la columna, los cuales coinciden generalmente con órganos del sistema endocrino. Según el hinduismo, son siete los principales: *mūlādhāra* (en el perineo), *svādhīṣṭhāna* (parte baja del abdomen), *maṇipūra* (ombligo, plexo solar), *anāhata* (corazón), *viśuddhi* (garganta), *ājñā* (entrecejo) y *sahasrāra* (coronilla) (Acuña, 2006, cf. referencias etnográficas).



Cualquier parecido con la apuesta feminista por la *interseccionalidad* es mera coincidencia.

#### 6.4. LOS CAMINOS DEL YOGA

Dudé un poco si era pertinente o no presentar una clasificación sobre los tipos de yoga que se practican en Occidente (y en el mundo en general) hoy en día. Sin embargo, me parece que la discusión que plantea Iyengar (1978) a este respecto es muy interesante. Es decir, no es que haya distintos tipos de yoga, el yoga es uno solo. En todo caso hay *caminos* que conducen a un *mismo punto*. Además, a través de diversos textos, el autor hace una defensa importante del *haṭhayoga*, el cual se ha querido reducir a una mera gimnasia o disciplina física. Le preocupa también el hecho de que algunos practicantes le sustraigan su parte *mística* o *espiritual*<sup>59</sup>, con lo cual concuerdo, pues es lo que me resulta más fascinante del yoga: que a través de una práctica física una puede conectar con esta otra dimensión.

Así, podría decir que las tendencias que se practican actualmente dentro del yoga -y en concreto del *haṭhayoga*- guardan una profunda relación con las escuelas o ramas provenientes del mismo tronco, ello a partir del auge que recobró el yoga durante el siglo XX en la India y que se expandió hacia Occidente especialmente alrededor de los años sesenta.

Por lo tanto, en esta sección no me gustaría profundizar sobre esta cuestión, pues a final de cuentas el árbol es el mismo. Entonces, más que una clasificación de tipos de yoga, me gustaría hablar de *caminos* que conducen a un *mismo punto*, de los cuales -y según Iyengar (1989)- el *yoga es la síntesis*<sup>60</sup>. Cabe mencionar, asimismo, que hay clasificaciones similares que se encuentran en el universo de la literatura yóguica y tienen su origen en la *Bhagavad Gītā*

---

<sup>59</sup> Cf. Santos (2006) para más información sobre esta tendencia.

<sup>60</sup> Coincidentemente, ésta es la clasificación -o una muy similar- que ofrecen Gloria Rosales y Gordana Vranjes (2008). Ellas hablan también de cuatro caminos: a) *jñāna*, el camino del conocimiento que parte del estudio de las escrituras; b) *karma*, el camino de la acción desinteresada; c) *bhakti*, el camino de la devoción y la oración; y d) *raja*, que se refiere al método de Patañjali. Por su parte, Iyengar (1973) prefiere hablar del *yoga* como un cuarto camino, en vez de *raja*, porque considera que es el que contiene elementos que engloban los

que ya hablaba de tipos de yoga, los cuales podrían enmarcarse en estos cuatro caminos, según dice Iyengar (1989)<sup>61</sup>. Así, pues, el yoga sólo es uno y éstos son los caminos afines.

#### 6.4.1. JÑĀNA, EL CAMINO DEL CONOCIMIENTO

Este es el camino del *conocimiento* en el que el buscador -dice Iyengar (1973)- aprende a discriminar entre lo real y lo irreal. En otro texto, Iyengar (1989) habla de tres facetas de conocimiento (*jñāna*): uno que se consigue a través del estudio de las escrituras que sería más de tipo *rajásico*, es decir, más próximo a la acción y el control; otro que se consigue a través de la memoria impulsado por los deseos, de tipo *tamásico*, más cercano a la pereza y a lo transitorio; y, por último, habla de un conocimiento puro, *sáttvico*; se trata de una experiencia subjetiva a través de la comprensión y la acción correctas.

#### 6.4.2. KARMA, EL CAMINO DE LA ACCIÓN

La *acción* es un elemento muy importante dentro de las disciplinas yóguicas. Patañjali -como ya he dicho- describe tres tipos de acciones que normalmente se combinan. Iyengar mantiene esta clasificación y las describe así: *tamas* (negras) *rajas* (grises) *sattva* (blancas). La meta que ha de buscar el practicante de yoga es observarlas y conocerlas, para después ir más allá: al terreno de las acciones desinteresadas.

#### 6.4.3. BHAKTI, EL CAMINO DE LA DEVOCIÓN

Además de *camino devocional*, el camino de la oración, Iyengar (1973) considera que *bhakti* es el camino del amor. Dentro de esta ruta se utilizan las oraciones y los cantos para canalizar las emociones de tal manera que quien practica pueda trascender la individualidad. En la India -según afirman Gloria

---

tres primeros caminos. En otras palabras *yoga* sería al mismo tiempo conocimiento, acción y devoción.

<sup>61</sup> Asimismo, también es notoria en su clasificación la influencia del *yoga integral* del maestro Śrī Aurobindo.

Rosales y Gordana Vranjes (2008)- este es el camino más común, pues dicen que es el camino más directo, de corazón a corazón, sin pasar por la *mente* o las *manos*. Probablemente, debido a esto Iyengar también lo considera el camino del amor. Y me parece que es quizá el que más ruido puede producir a una persona socializada dentro de la *tradición occidental...* pero a veces las mentalidades cambian.

#### 6.4.4. YOGA, UNA RUTA COMÚN

Este es el camino que estudia las actividades de la conciencia y las somete a control -dice Iyengar (1973)-. Es un camino que conjuga elementos de los tres anteriores, o de otra forma no estaría completo.

Así, el yoga es *jñāna* desde el momento que se sigue aquel *niyama* que recomienda el estudio de las escrituras (*svādhyāya*), pasando por *āsana* o *prāṇāyāma*, que conducen a una suerte de *conocimiento práctico* y -por qué no decirlo- *conocimiento encarnado*, que pasa por los huesos; hasta el conocimiento que arriba con *samādhi*, el *conocimiento de la absorción total* donde se funden el *sujeto* y el *objeto* (volveré sobre este punto en el próximo capítulo).

El yoga es *karma* en tanto que deber o disciplina (*tapas*), lo cual cubre tanto *yama* y *niyama*, como *āsana* y *prāṇāyāma* (Iyengar, 1989), etapas todas ellas que requieren de la acción, del movimiento, pero en las que quien practica ha de aprender a desapegarse de los resultados, de sus deseos, y aceptar simplemente lo que encuentra.

Por último, el yoga es *bhakti* desde el *niyama* que recomienda la entrega espiritual (*Íśvara Praṇidhāna*), pasando por las fases más cercanas al *sí-mismo* y la conducción de conciencia como en *pratyāhāra* y *dhāraṇā*; hasta alcanzar el *samādhi*, un estado de liberación y entrega absoluta, donde la persona deja de percibirse como un *sí-mismo individual* para fundirse en la conciencia universal, el *Sí-mismo* o *Eso* -como lo llama la *Gītā*.

Quien practica yoga, entonces, debería cultivar estas cualidades y asumir los tres caminos como uno solo, como su *dharma* que es el yoga mismo.

## 6.5. REFLEXIONES FINALES

*El yoga es el cese de los movimientos de la consciencia* (YS, I-2: 95)

Necesito un respiro, un silencio, porque si bien es cierto que enfrentarse a la hoja en blanco es una experiencia dura, que puede generar algunas resistencias, enfrentarse a la hoja trazada por esquemas previstos de antemano tampoco ayuda mucho. La sensación a lo largo de este capítulo ha sido no de la persona que tiene claras las ideas, sino de quien ha acumulado mucha información, lecturas hechas, cosas que decir; pero con poca predisposición para la escritura, y más que a la escritura como tal, a la organización de ideas. Por lo tanto, espero que el capítulo no haya terminado siendo demasiado árido, una mala *traducción* de los conceptos del yoga o una deficiente búsqueda sobre subrayados y, por ende, una mera re-citación sin sentido.

Fue un poco doloroso, quizá también porque, aunque ya antes como yogui había leído sobre el yoga, sobre su historia, nunca me había puesto a mirarlo como un *sujeto de estudio*.

Y me encuentro aquí con una primera contradicción: quizá no se puede mirar con *unos ojos* algo que normalmente se mira con *otros ojos*. Me explico: parece ser que la mirada intelectual es demasiado crítica y juiciosa como para seguir amando al sujeto que se estudia. O acaso es la actitud científica, de la que una no puede desprenderse, la que la obliga a situarse con cierta distancia para dar un sentido académico a todo esto.

Es probablemente debido a ello que tengo la sensación de estar permanentemente escindida y sin saber muy bien hacia donde quiero ir. Pero de lo que sí me doy cuenta, al pasar por las lecturas que me han acompañado durante el recorrido del presente capítulo, es que encuentro pistas-ideas en tanto que académica que hace una tesis y, otras veces, en tanto que practicante y profesora de yoga. Entonces por momentos no he sabido qué hacer, qué subrayados seguir y por dónde desarrollar las reflexiones. Por momentos, incluso, me he llegado a olvidar del lector o lectora para el que escribo. No sé si a propósito, o simplemente se me empieza a diluir la *comunidad* a la que pertenezco. ¿Es una crisis identitaria? Probablemente es sólo eso. Pero con eso tengo.

Así que no pretendo hacer una síntesis de lo que aquí se ha expuesto, demasiada información quizá. Acaso sólo sea necesario enfatizar algunos puntos, por ejemplo: lo relativo al yoga como filosofía cambiante con huellas de influencias varias; el yoga de nuestros tiempos como un árbol que se ha extendido desde India hacia otras regiones del mundo; la relación entre el contenido devocional del yoga con el aspecto social; lo curioso de la búsqueda en el método de Patañjali como origen de los yogas modernos y la menor atención al tratado de Svātmārāma sobre *haṭhayoga*; y, desde luego, la relación entre el *cuerpo*, la *mente* y el *espíritu*.

No puedo desarrollar mucho más mi pensamiento. Creo que me quedan muchas reflexiones por hacer. Esperémonos al corolario de esta parte. Por ahora, sólo deseo haber podido esclarecer lo vasto que es el *campo-tema* que estoy habitando y lo que lo hace tan interesante para pensar desde la psicología y en diálogo con algunos planteamientos filosóficos -más bien occidentales- que han estado presentes en la primera parte de esta tesis. Y es lo que me dispongo a hacer a continuación.

# *7. LA CONSTRUCCIÓN DEL PUENTE: CIERTAS CONVERSACIONES POSIBLES*

*La India jamás ha olvidado que  
el ser humano, en ciertas  
circunstancias, puede llegar  
a ser "humano-dios".*

*Nunca ha podido aceptar la actual  
condición humana, de sufrimiento,  
impotencia y precariedad.*

*Siempre ha creído que existían  
"seres divinos", "magos",  
pues siempre ha tenido  
el ejemplo de los yoguis  
(Eliade, Mircéa, 1948: 89).*



Las motivaciones que me han llevado a escribir cada uno de los capítulos de la presente tesis son realmente distintas. Así, el primero surgió de una inquietud, de una especie de crisis de la que emergieron cuatro *sospechas*. La necesidad de buscar en el seno del *conocimiento* mismo hasta sus profundidades me llevó a realizar el segundo capítulo. Éste, sí, menos lúdico, menos personal y más trazado por la propia historia de la *filosofía occidental*. En el tercero partí de mi herencia feminista y sobre todo de una intención de hacer un homenaje a un desarrollo teórico tan importante como lo es la *epistemología feminista*, con propuestas muy interesantes y subversivas que nos dan claves para realizar lo que Morin encuentra necesario de cara a emprender cualquier actividad de este tipo, es decir que *no hay conocimiento sin conocimiento del conocimiento*. Por lo tanto, me motivaba el buscar esas otras visiones que me ayudasen a problematizar esta cuestión. El cuarto, sin embargo, fue ya uno de los primeros capítulos ineludibles. Se trata de temas que has de tocar, pues no tienes escapatoria. Entre los más importantes de estos temas se encuentra el *ser*, ya que no se puede pensar el *conocimiento* sin el *ser*. Ello terminó de trazar el último contorno del *campo-tema* descrito en la primera parte, al final de la cual expliqué mis razones para mudarme a otro *campo-tema*.

Es así que en esta segunda parte hasta ahora sólo he presentado dos capítulos, los cuales se relacionan entre sí y cuya ruta ha estado un poco más trazada por las lecturas realizadas, por guiones prescritos y por mi intención de llevar a quien esto lee de lo general a lo particular dentro de un mundo tan extenso como lo es la *práctica del yoga*. De esta forma, en el quinto capítulo empecé situando la *mirada hacia Oriente desde Occidente*, con todo lo que ello implica. A partir de ahí quise introducirme en la India, donde se desarrolló la filosofía de la que se desprende el yoga. Algunos fueron los temas que toqué y que aparecerán de nuevo en este capítulo, a saber: *la experiencia y la realización*, el *vínculo maestro-discípulo*, el *silencio de la meditación* y la *identidad transpersonal*. Por su parte, en el sexto capítulo nos instalamos dentro del universo del *yoga*. Aquí presenté algunas de las definiciones y ciertos puntos importantes con respecto a la *historia* y desarrollo de esta práctica en



India. Asimismo, dediqué algunas páginas para hablar de los *grandes maestros* del siglo XX, pues son de alguna manera los responsables de la expansión de dicha práctica en Occidente. Para finalizar, más que hacer clasificaciones hablé de *caminos místicos* y una ruta común: el *yoga*.

El presente capítulo pone fin a la saga que compone esta segunda parte y pretende dar sentido a la ubicación de ambos conjuntos en un mismo universo. Es decir, quiero dejar claras mis razones para trasladarme a este segundo *campo-tema* y el por qué pienso que se trata de propuestas teóricas que pueden ponerse a dialogar por el hecho de tener algunas semejanzas -así como diferencias- dignas de considerar para seguir discutiendo sobre algunas cuestiones.

Comenzaré por lo tanto con los *contornos ya dibujados*, dando algunas pinceladas sobre inquietudes ya abordadas. Es sobre todo una suerte de recordatorio para re-situar a quien esto lee en el sinuoso camino por el que me he metido. Estoy consciente de que se trata de universos muy complejos, por lo que algunas repeticiones pueden ser de mucha utilidad para avanzar sobre la lectura del presente texto.

Posteriormente y ya situada en el *campo-tema* de esta segunda parte, plantearé las *conversaciones posibles* a la luz del material expuesto a lo largo de este texto. No se agotaría por supuesto en ello. Son sólo algunas rutas posibles para futuros abordajes, pero que me permiten dar respuesta a algunas de mis preguntas, puestas -la mayoría de las veces- en forma de dudas o *sospechas*. No quiere decir desde luego que todo se resuelva en este diálogo. A veces sólo emergerán nuevas preguntas como iremos viendo.

Hacia el final -como de costumbre- presento unas últimas reflexiones que realmente sólo darán paso a la recapitulación del segundo corolario, el cual -a su vez- me servirá de puente con la última parte de este conjunto de ensayos que pretende ser un todo llamado tesis.

## 7.1 CONTORNOS DE CONTENIDOS: RECAPITULANDO EL RECORRIDO

### 7.1.1. APUNTES SOBRE LA CRÍTICA

Palabras sueltas, palabras perdidas, palabras sin sentido, palabras vagabundas, palabras vacías, palabras sin más, sólo palabras. Las palabras siempre han sido mis compañeras, en especial a través de este medio gráfico que es la escritura, una vía que a las mujeres se nos está más "permitida" y que, al menos a mí, se me da mucho mejor que la palabra hablada. Porque en el plano de los discursos orales me gana la pasión y me cuesta organizar ideas al hilo. No puedo, pues, usar las palabras-armas en un campo de batalla donde posicionarme no es un problema, defenderme y atacar: sí.

He aprendido entonces a utilizar las palabras como mi materia prima, con la cual construyo, cual si fuera una artesana, mis ideas. Así es como he ido cultivando el género ensayístico. Acaso también porque no se me ha dado el don de la escritura artística y es la única forma en que mis creaciones pueden esconderse, tras la cara de la *razón* y la *ciencia*, sin enseñar su falta de consistencia estética.

He usado asimismo la palabra y el ensayo como un medio para expresar mi posición política tanto en el plano de lo público y de los movimientos, como al interior de la ciencia misma. Por lo tanto, he decidido optar por la posición crítica, crítica ante las instituciones, crítica ante el androcentrismo, crítica ante la psicología tradicional, crítica ante el *statu quo*.

No obstante, el problema surge cuando me percato de que podría decirse que el lugar en el que me he posicionado, aun sin darme cuenta, es uno semejante al del crítico literario. Y en este sentido llama mi atención la advertencia de Roland Barthes (1966): "la crítica no es la ciencia". La *crítica* trata de los sentidos, mientras que la *ciencia* los produce. Guardemos un silencio que esta reflexión deja cosas que pensar. Por ahora vuelvo a mis preguntas.

¿Por qué digo que se parece al del crítico literario, o el crítico de arte en general? Pues porque parece que mi labor ha sido la de la persona que no crea arte -en el caso de la psicología social se diría: la acción en sí, la práctica social-, sino que habla sobre el arte. Entonces me viene a la mente la imagen de Bruno,

aquel crítico de jazz de *El perseguidor* de Julio Cortázar, un cuento en homenaje a Charlie Parker, ese gran *jazzista* de los años cuarenta. Bruno supuestamente cuidaba de la "desastrosa" existencia de Johnny (Charlie Parker) sólo para poder seguir escribiendo sus críticas, conservar su prestigio, ganar dinero. Sin embargo, encontraba a Johnny absolutamente repulsivo: un hombre que siempre estaba borracho, que estaba perdido, que se había dejado. Me parece que se olvidaba de quién era el que creaba, el que creaba jazz, el arte a criticar.

Yo tengo mucho miedo de volverme como ese personaje, de volverme una *Perseguidora*. Por eso ahora, una investigación de este tipo, una crítica de las *acciones-prácticas de otros/as* me parece que es un poco deshonesto. Quizá por ello me ha atraído la investigación acción participativa, co-investigación, investigación militante, o cualquier otra línea de este tipo que se siga para posicionarse al lado de los movimientos sociales y no sólo desde el lugar de "superioridad" de quien da voz al otro. Sin embargo, no todo es una práctica transformadora, o no sólo se da ésta en el seno de los movimientos sociales. La *vida cotidiana*, el *arte*, las *creaciones sociales*, las *diversas religiones*, entre otras, son *prácticas psico-colectivas* que valdría la pena conocer. Pero, ¿seguiría siendo el lugar de la *crítica* del que me gustaría partir?

Quizá habría que distinguir entre la *antigua* y la *nueva crítica*. La *antigua crítica* -dice Roland Barthes (1966)- sería aquella que se sirve de lo *verosímil crítico* en cuanto ceñimiento a lo que el público cree posible; que busca la *objetividad* en el sentido de método riguroso para leer la obra; que se respalda en el *gusto* para mantener ciertos interdictos morales y estéticos; y que se encierra en una suerte de *asimbolia* al negarse a la coexistencia de múltiples sentidos en los símbolos, a las ambigüedades. En resumen, se trata de un cierto *purismo* muy semejante al propio de la *ciencia moderna*. En cambio, la *nueva crítica*, la que defiende Barthes, parte de una actitud de reserva frente al positivismo y también de cierta posición política. La *nueva crítica* trata de salir de estos encasillamientos, consciente de que la crítica es una lectura profunda que descifra y participa de una interpretación. Cualquier parecido con la hermenéutica gadameriana es mera coincidencia. Sin embargo, la *crítica* no es

una traducción -dice Barthes- sino una *perífrasis* que no puede hallar el fondo de la obra, pues el fondo mismo es el sujeto, la *ausencia*. Nos encontramos aquí frente a un lugar vacío.

Ahora bien, es diferente la *crítica* de la *lectura*. La *crítica* implica la *escritura*, lo cual en cierto modo -dice Barthes- fractura el mundo (el libro) y lo rehace. Quien critica toma una *posición*, toca el texto no con los ojos sino con la *escritura*. La *lectura*, en cambio, es el *deseo*, el querer la obra; es negarse a doblar la obra fuera de toda otra palabra que la de la obra misma. Es otra clase de aproximación que por ahora me está resultando más seductora.

Pero no me engañaré. También estoy tomando posiciones y usando la escritura como un medio para expresar, luego entonces hago *crítica* tanto de otras obras como de la realidad social misma. Es sólo que por lo menos no me gustaría emplear aquellos componentes "puristas" de la *antigua crítica*. A mí me gustaría aventurarme en la *poesía*.

#### 7.1.2. LA NECESIDAD DE LA POESÍA

Opté entonces por otro tipo de conocimiento: un *conocimiento encarnado*, que es capaz de usar la *ficción* y que busca construir puentes para tender *conexiones parciales*, pues soy consciente de que pertenezco a una comunidad de académicas. Desde este espacio es también que tejo mi postura política, tratando de abogar por una *ciencia feminista* que no sólo estudia a las mujeres, sino que busca defender otra posible interpretación -a través de la apropiación del lema que grita desde nuestras entrañas "lo personal es político". En este lema no sólo veo la necesidad de las mujeres -yo soy una de ellas- de salir al ámbito público, o mejor dicho visibilizarnos en él. Tampoco es que sólo vea la posibilidad de hacer partícipe a la *vida cotidiana* -a lo que se gesta en ella- como parte integral de lo que ocurre a un nivel *macrosocial*. Hoy por hoy, también veo en el lema la posibilidad de defender la presencia de la *psique* en los fenómenos sociales. Estoy muy preocupada por la sumisión de ésta en lo social, en aras de acabar con la *individualidad*, proceso que por otro lado encuentro sumamente *socializante*. Me parece, sin embargo, que somos seres *psico-colectivos*.

Entonces y como feminista, pienso que puedo buscar otra forma de aproximarme a mi *sujeto de estudio* para descubrir que *la epistemología es un vínculo*, somos seres relacionales, pues. Sí, somos seres sociales. Sin embargo, también somos seres *psicologizados*, tenemos una *psique*, un alma. Y, a diferencia de Fernando Álvarez-Uría (2006), no creo que eso sea necesariamente igual a la *psicologización del yo* -un proceso de aislamiento e *individualización* propio del capitalismo-. Aunque estoy de acuerdo con la preocupación en clave política, no creo que todo se pueda resolver con la mera sumisión de la *psique* a lo social. Esta sería una dicotomía bastante peligrosa, frente a la que considero que la psicología social, en lugar de dar respuestas, ha hecho mutis: realizando por la vía de la práctica una suerte de *sociología* (no nos engañemos). No obstante, la *psicología colectiva* de Pablo Fernández, así como su idea de una *sociedad mental*<sup>62</sup>, me parece que van en otro sentido: van a la búsqueda de traspasar la barrera dicotómica, intentando aproximarse más a una posición -podríamos decir- dialéctica entre *psique* y *sociedad*.

Ahora bien -y en esto desde luego Pablo Fernández no estaría de acuerdo- considero que no sólo somos seres *sociales* y seres *psicológicos*, también somos seres *espirituales*. Mi posición muy probablemente se debe a mi propia *práctica de yoga*, donde me he encontrado con estas *experiencias místicas*. Aunque también debo decir que mis aproximaciones a la antropología ya me habían proporcionado cierta apertura mental al respecto. Sin embargo, estoy consciente de que defender una posición de esta índole, en un contexto de *secularización* y *laicismo*, representa para mí el principal reto. Hacia allá me voy encaminando, aun cuando de ello "no se pueda hablar".

Aparece aquí lo *inefable*, por eso he elegido yo -inspirada por Feyerabend y el anti-método- la *poiesis* como recurso metodológico. Por una parte, porque la *poesía* -como decía María Zambrano (1939)- se lanzó a buscar lo inenarrable, lo sin sentido pero muy sentido, lo *inefable* por carnal y cercano, lo *inefable* por inaccesible. Y, por otra parte, porque la *poiesis* no es sólo la salida de la *ciencia* hacia el campo de la *literatura*, sino porque es una actividad

---

<sup>62</sup> Cf. Pablo Fernández (1994, 1999; 2004).

que se sirve de la *ficción* y la *imitación*. La primera me ayuda a escapar de la posición maniquea de la *verdad* frente a lo *fantástico*, lo *falso*, lo *erróneo*; y la segunda me sirve para llevar el *conocimiento* al plano de la *acción*, no sólo la *crítica* que mira desde afuera, sino el ejercicio que pretende copiar, hacer lo mismo en homenaje, *experimentar por sí mismo*. Uy, ¿qué tenemos aquí?, ¿una idea de *mismidad*? No, no es precisamente eso, pues también he apelado una y otra vez a lo largo de este ejercicio a la idea de *diferencia*, al *privilegio de la diferencia*, así como a la posición de *difracción* -que no transparencia-; pues, en efecto, creo que esta *imitación* que no puede ser *verdadera-copia-fiel*, que es una creación ficticia -en todo caso- *verosímil*; es lo que me permite hacer *difracción* como recurso metodológico para acceder a otro tipo de *conocimiento*, pues desde mi *diferencia* -que no total oposición- me aproximo a un *sujeto de estudio* con el que también soy capaz de *vincularme afectiva y respetuosamente*. Así, con mis *recursos literarios y encarnados*, trato de construir un *conocimiento poético*, un conocimiento que crea ficciones-imitaciones, para presentar algunos contornos de un universo tan vasto como lo es la *práctica del yoga*.

### 7.1.3. LA RELACIÓN ALMA-CUERPO

*Alma y cuerpo*, cuerpo y alma, ha sido una de las fuentes de inspiración de este trabajo por distintos motivos que se han asomado una y otra vez a lo largo de este escrito. El alma, la *psique*, me interesó porque parece más próximo a lo *sentimental*, a la parte poética, a la parte *espiritual* del *ser*, a la que los griegos, los escolásticos, filósofos y escritores tantos tratados dedicaron. Lo curioso es que con Descartes, se planteara una operación bastante "lógica": el alma, dejó de ser el alma y se convirtió en la *mente*, el recinto de la *razón* y las *ideas*. Si bien para Platón el alma ya cumplía esa función, nunca como con Descartes y el paso a la Modernidad hubo esta especie de inversión de los papeles y la *mente*, la *razón*, se disoció cada vez más del *cuerpo*, que ahora se convertía en sinónimo de la *naturaleza*, sinónimo de irracional, sinónimo de lo *femenino* -como vimos ampliamente en la primera parte.

Sin embargo, el *cuerpo* para las feministas y otros autores (como los fenomenólogos) ha sido un foco de interés primordial. Ellos y ellas han sentido la necesidad de rescatarlo de esta suerte de secuestro que por parte de la *razón* había sufrido. Ésta, por supuesto, también ha sido una de mis inquietudes.

La *psique* y el *cuerpo* tienen otro papel en la *tradición hindú*, cosa que a través de mi propia práctica yóguica voy corroborando y que, innegablemente, también me ha llevado a seguir cierta indagatoria presente a lo largo de estas páginas, así como en las que han de venir.

#### 7.1.4. LA EXPERIENCIA COMO FORMA DE CONOCIMIENTO

Yo no sé si ocurre lo mismo con otras disciplinas, pero una como la psicología, está muy fuertemente constreñida por una *tradición empirista*, que poco espacio da para otras visiones, las cuales se salen de lo que se espera de una disciplina científica del tipo de las ciencias naturales o -en el mejor de los casos- de la *física social* de Comte. En un contexto así, pareciera que para aprender psicología tienes que estudiar realmente muchos años y atreverte a leer a los autores/as de los márgenes, los que no tenían ocasión de dar su visión sobre la *psique* -cada vez más distanciada de la filosofía-. Por tanto, al irme encontrando con ciertos autores, algunos *metafísicos*, algunos *fenomenólogos*, otras *feministas*, encuentro espacio para *otra psicología*. Siempre pensé que quienes más lo permitían eran los teóricos/as del *psicoanálisis*, pero eso me quedaba todavía más lejano. Parece que está llegando el momento de mirar hacia nuevos horizontes.

Por ahora no hablaré tanto del *ser*, como ya lo he hecho antes y como lo haré más adelante. Por ahora lo que me interesa es detenerme un momento en la *experiencia*, pero ya no desde la visión empirista, desde la visión moderna de las ciencias, sino desde la *visión fenomenológica*.

Como he mencionado en el capítulo 4, es a Husserl a quien debemos esta apuesta por mirar hacia los *fenómenos mismos*, hacia las *experiencias* en tanto que *vivencias*, lo que daría otro sentido a la misma psicología, pues no sería tan importante la conducta en sí a un nivel psicofísico, sino la

*interpretación* que de una *vivencia* concreta la persona puede extraer. La *experiencia*, asimismo -y siguiendo a Merleau-Ponty-, ocurre en un *cuerpo* que mi *ser* habita y con el cual existo en el *mundo*, luego entonces, *conozco desde mi cuerpo*.

Mi apuesta es entonces la de una *epistemología de la experiencia*, una suerte de *conocimiento situado y vinculante*, que se vale de la *ficción* y de la *difracción* para aproximarse al otro, diferente, pero a veces igual a mí. Se trata de *mutar como testigo*, pues no pretendo presentar las evidencias extraídas de mis *sujetos de estudio* para dar respuesta a *mi pregunta* y demostrar que *mis hipótesis* eran ciertas. Mi idea es partir del propio *cuerpo*, con el cual *soy* y *conozco* en el *mundo*, para acceder a *mis experiencias* y poder *difractar* -que no reflejar- las *experiencias de otras*, encontrando así *conexiones parciales* que nos permitan construir *formulaciones conjuntas* en otro contexto: el académico. Veamos hasta dónde podemos llegar.

#### 7.1.5. INTENTANDO ESCAPAR DE LAS PERVERSIONES DICOTÓMICAS

Una de las maneras más recurrentes de conocer -me parece- es la de comparar. Pero cuando comparamos una cosa con la otra, una de las dos sale perdiendo, acaso porque las comparaciones siempre se hacen así: sin piedad. O acaso, simplemente, porque las comparaciones suelen hacerse de forma totalmente descontextualizada. Esto es -creo- lo que siempre ha ocurrido con la *filosofía oriental*, a la que Occidente ni si quiera se digna a "dar el nombre de filosofía" y acaba por llamarle "pensamiento". Como si toda filosofía no fuera únicamente un pensamiento, o mejor dicho: un conjunto de éstos.

Espero, sin embargo, haber logrado escapar de ciertos clichés y de algunos de los prejuicios<sup>63</sup> que se tienen de un *sujeto de estudio* tan "otro" como lo puede ser Oriente y -en el caso de esta segunda parte- la *filosofía hindú*, la *filosofía yogui*. Sé que se trata de *tradiciones* distantes y distintas,

---

<sup>63</sup> La palabra *prejuicio* tiene una connotación negativa y también se acerca a una idea "ilustrada" con respecto a la certeza. No obstante, Gadamer (1960) afirma que los prejuicios en sí mismo no son negativos o falsos. Se trata sólo de una *precomprensión* y toda *interpretación* parte de ahí.



pero que guardan algunas semejanzas y que pueden ponerse a dialogar en relación con algunas de sus perspectivas, como estamos a punto de ver.

Estoy consciente de que se trata, en ambos casos, de un territorio sumamente vasto en el tiempo con producciones complejas. Sin embargo, mi intención es y ha sido *subvertir* algunas de las *perversiones dicotómicas* que ponen una *tradición* en el lado de la *civilización* y la *razón* y otra en el lado de lo *mítico* y lo *primitivo*. Espero poder salir de ello, aunque advierto mi imposibilidad para ser "imparcial" y/o "neutral". Tengo mis preferencias y no las podré ocultar.

#### 7.1.6. YOGA: EL OTRO CAMPO-TEMA

Cuando comencé a leer a Sandra Harding, Donna Haraway y otras epistemólogas feministas, me fui encontrando -en diferentes pasajes de sus respectivos textos- con la crítica al *conocimiento desapasionado* o a esta suerte de "posición objetiva" que nos impide involucrarnos demasiado con aquello que estudiamos o, de lo contrario, nuestras conclusiones serían "poco fiables".

Realmente tampoco creo que pueda una mantenerse al margen, pues al conocer una acaba por enamorarse inclusive de los átomos o de otros objetos no-humanos, las más de las veces aparentemente inertes. Por ello, siempre me ha parecido que la investigación de tipo militante se saldría de esa lógica y se situaría desde una determinada posición, la cual bien podría apelar a la *objetividad radical* de la que habla la propia Haraway. En mi opinión, es una de las razones por las que su texto sobre *conocimientos situados* es tan recurrentemente citado en la defensa de una investigación de este estilo. No obstante, pienso que no todo está en este plano (político), porque la defensa de una justificación para la realización de un estudio de esta índole se sigue quedando en el plano de lo racional y de lo público -de alguna manera también en el de lo moral-. Es por esta razón -me parece- que la misma gente que suscribió el texto de Haraway sobre los *conocimientos situados y encarnados*, no estuvo del todo de acuerdo con su segundo manifiesto sobre las *especies de*

*compañía*<sup>64</sup>, manifiesto en el que ella nos habla de la manipulación humana de ciertos animales hasta crear una especie más que doméstica: una *especie compañera* que ha estado presente en la historia de la humanidad y en sus diásporas por el mundo. La autora además -y de manera absolutamente provocadora- nos plantea este universo desde su propia implicación, como alguien que comparte su cotidianidad con estos seres vivos. Y estando el mundo como está, ¿quién quiere oír unas historias “burguesas” sobre perros? Cuando finalmente lo que se estaba atreviendo a enunciar Haraway era el papel que juegan el *amor* y el *respeto* en este *vínculo de conocimiento*<sup>65</sup>.

De esta forma y dado que yo ya tenía una *crisis epistemológica-existencial* -como la llamé en mi *Trabajo de investigación*-, decidí alejarme un poco de los *estudios de género* y encontrar una *posición política* -en tanto que *feminista*- desde el espacio en el que me desenvuelvo, es decir, el académico; o -como dice Haraway- *desde la barriga del monstruo*. Por lo tanto, lo que pretendo es hacer una investigación sobre cuestiones que voy delimitando a través de universos o *campo-temas*, pero de *manera feminista*: empleando los recursos que distintas epistemólogas -en especial Haraway- nos han ofrecido. Es así que al estar preocupada por el hecho de caer en una actividad mecanicista y desapasionada como lo arriba a ser la *ciencia moderna*, opté por estudiar algo que fuese cercano a mí, algo que realmente me apasionase y de lo que yo ya fuera parte, para poder practicar la *autoetnografía*, la *difracción* -que no sólo *autorreflexión*-, la *etnografía performativa*, además de establecer un *vínculo* como *unidad mínima de análisis*. Por lo pronto, mi trabajo de campo y la bitácora de apuntes que de él extraje es algo muy distinto a lo que estaba acostumbrada a hacer. Me sentí mucho más *interpelada* por mis *sujetos de estudio* que en ninguna otra ocasión. Pero no nos adelantemos que esto aparecerá en la tercera parte.

---

<sup>64</sup> Recuérdese que su primer manifiesto apareció en 1984, titulado bajo el nombre: *Manifiesto para cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX*, publicado, posteriormente, en 1991 en: *Simians, cyborgs and women. The reinvention of nature* (en castellano: *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*).

<sup>65</sup> Sobre este tema, recomiendo revisar el artículo de Pallí (2006), así como el capítulo 3 de la primera parte del presente texto.

¿Por qué el yoga? Ésta es ahora la pregunta que el lector o lectora puede estar esperando que yo responda. Sin embargo, dar respuesta a esta cuestión es quizá una de las cosas más difíciles. Yo sigo pensando que el recorrido mismo es lo que te lleva a buscar las preguntas, como dirían esos hombres y mujeres sabios del sureste de México. Pero esta vez no me gustaría mantenerme en una posición huidiza, toda vez que esta segunda parte me sirve para repensar lo expuesto en la primera, así como lo que me ofrece la *tradición* -que he llamado- *hindú*, de cara a seguir pensando en *mis preguntas* o en *mis sospechas*. Entonces vamos por partes.

En primer lugar, me interesó estudiar el yoga porque es una actividad muy *cercana* a mí (desde hace ocho años) y porque evidentemente es algo que me *apasiona*, con lo cual intentaba romper el círculo de la "neutralidad" que nos lleva a conocer sin mayor implicación. No me decidí por la ruta militante, porque ya lo he hecho en otras ocasiones y ahora me apetecía explorar estos resquicios de *vida cotidiana* que no pueden nombrarse en el *espacio público*, el espacio de la *seriedad*, el espacio de las *ideas* y la *razón*, el espacio académico. Así, aunque no sea del todo evidente, ésta es una *inquietud feminista*. Es por eso que mi primera sospecha del capítulo uno -así como el tercer capítulo en pleno- parten de una herencia de la cual me siento profundamente orgullosa. Y como feminista que soy, decido *validar-estudiar* una práctica de *mi propia vida cotidiana*, consciente de que también es parte de una *tradición*, de un conocimiento milenario y de una suerte de actividad social, por lo tanto, puede ofrecernos claves para repensar por lo pronto lo *público-privado*, así como otras cuestiones más profundas que he ido exponiendo a lo largo de esta tesis.

Ahora bien, el yoga es para mí una *experiencia poética* y *encarnada*, una *vivencia* que ocurre en *mi propio cuerpo*. Así, para expresar algo sobre ella mediante las palabras, probablemente sólo pueda valerme de la *poesía* y no de la *razón*, lo cual va dando más sentido a mis sospechas tercera y cuarta del primer capítulo. En aquel capítulo también hablé sobre etnografía, la etnografía como forma de aproximación al otro desde una posición jerarquizada, postura frente a la cual guardo totalmente mis reservas. Y, en cambio, he pretendido poner en práctica otro tipo de *etnografía* denominada *performativa*, a través de

la cual pueda brotar la poesía, los ensayos, las narraciones personales y colectivas, entre otros. Busco subvertir algunas metodologías tradicionales.

Asimismo, está claro que me atraen el *juego* y la *ficción*, y que en todo momento he guardado mis reservas con respecto a la *verdad*, una cuestión que, sin embargo, no tengo para nada resuelta, como se irá viendo a lo largo de este capítulo. Es sin duda, un asunto que se relaciona con la *epistemología*, pero también con el *ser* y la *metafísica*. Y, desde luego, con una visión más *espiritual*, por lo que es difícil encontrar la posición desde la cual hablar en *nombre de la Verdad*. Lo que sí tengo claro es que no estoy de acuerdo en que su defensa tenga que ver con asuntos donde interviene el *poder*. Pero veamos hacia dónde nos lleva este recorrido.

Por el momento y para terminar esta alusión a la sospecha segunda del capítulo primero, quiero volver a especificar que estoy consciente de que hasta ahora no he planteado una *pregunta* como tal, que el lector o lectora pueda seguir para encontrar una respuesta hacia el final del texto. Como autora de ensayos -más que tesista- he planteado algunas problemáticas que encuentran cierta resolución hacia el final de cada uno de los capítulos -que son concebidos en realidad como ensayos-. Reconozco que me está gustando jugar con el suspenso, y que estoy guardándome para el final o bien el *planteamiento de la pregunta* o bien la conclusión de su *imposibilidad*. Todavía no lo sabemos ni ustedes ni yo. Lo cierto es que he querido ser fiel a la idea del *campo-tema* y esta tesis pretende ejercitar ese navegar por los contornos que lo abarcan. Eso es lo que hasta ahora he presentado. Una cita de Haraway siempre puede venir bien para resumir algunas de los deseos que florecen en este recorrido:

Yo busco una escritura feminista del cuerpo que, metafóricamente, acentúe de nuevo la visión, pues necesitamos reclamar ese sentido para encontrar nuestro camino a través de todos los trucos visualizadores y de los poderes de las ciencias y de las tecnologías modernas que han transformado la objetividad. Necesitamos aprender en nuestros cuerpos (Haraway, 1991a: 326).

Y es quizá ésta otra de las principales razones por las que me mudé al otro *campo-tema*, al de la *práctica del yoga*, porque es esta práctica la que me

ayuda a aprender en mi *cuerpo*. Asimismo y en relación con ella, también me he encontrado con un universo sumamente complejo y extenso, tal como lo es la *filosofía occidental*, que ha aparecido en cada uno de los capítulos de la primera parte (en especial en el segundo y en el cuarto). Me refiero a la *filosofía hindú*, la cual se vincula a la *práctica del yoga* y a su desarrollo a través de los siglos. Otra es por supuesto la *práctica del yoga* como se realiza en Occidente hoy por hoy, es decir, la *apropiación* que de ésta se ha hecho en estas latitudes del globo terráqueo (regresaré sobre este punto más adelante).

Por ahora y como segunda línea para dar respuesta a la pregunta de por qué el yoga, he de decir que al encontrarme con este universo filosófico tan vasto, me he percatado de que los temas centrales de la primera parte siguen presentes también ahora, aunque desde otra mirada que tampoco es tan distinta. Es decir que hay cuestiones en las que convergen *estas tradiciones*, lo que me puede ayudar a escapar de ciertas *perversiones dicotómicas*, o al menos intentarlo.

De esta forma, podría decirse que la primera faceta de mi *campo-tema*, tal como lo presenté en la primera parte, luego de dejar claras mis *sospechas*, era puramente epistemológica, es decir, tenía el rostro del *conocimiento*. En efecto, me interesaba el conocimiento como una vía desarrollada en Occidente que derivaría primero en la filosofía y en la ciencia en ulteriores ejercicios. Me interesaba el conocimiento no sólo por el conocimiento mismo, sino porque, al tejer en él mis *sospechas* desde mi posición feminista, encontraba la necesidad de incurrir en su seno hasta hallar la claves que me sirvieran para entender el estado de la cuestión. ¿Cuál cuestión? Pues esta situación actual donde aún priva el *fallogocentrismo* o esta suerte de asociación entre el *logos*, la razón, y el *patriarcado*, es decir, este universo moderno donde son los hombres -lo masculino- los que dictan el destino de la humanidad a través de instituciones y donde la *filosofía*, la *ciencia* y el *conocimiento* en sí son una institución más. Veía un problema bastante complicado, el cual me inspiraba a mirar con los ojos de quien busca desentrañar los momentos fundacionales que nos llevan a estar en el sitio donde estamos hoy en día. Es decir, me inspiraba esta visión *genealógica-deconstruccionista*, la cual extraía de un grupo diverso de autores

y autoras afines que han estado presentes a lo largo de este texto y que -casualmente o no- tienen mucha relación con algunas de las autoras *feministas* que también han dejado una profunda huella en mi trabajo.

Pero volvamos al *falocentrismo* porque ahí -dice Braidotti (1998)- también nos encontramos con otra situación y es la operación de igualar el *ser* al *pensar*. Entonces esto me llevó inevitablemente, de la *crítica* y las pautas para las *arqueologías* o *genealogías*, a mirar lo que no fácilmente se mira: la relación entre el *ser* y el *conocer*. Además y sin yo proponérmelo, ello mismo me condujo al lugar del que partí como base disciplinaria para realizar este recorrido: la *psicología*. Es decir, los cuestionamientos por el *ser*, la *metafísica*, la *experiencia* y la *fenomenología*, el *sujeto* y el *sujeto cognoscente* me devolvieron a la *psique*. Vaya viaje más largo el que he realizado para a partir de ahí mudarme -como lo advertí en el primer corolario- a otro *campo-tema*, el de la *práctica del yoga*. Sin embargo y como ya expliqué líneas atrás, esto me ayudaba no sólo a defender la necesidad y derecho de estudiar desde un *ejercicio feminista* algo que no estuviera directamente relacionado con las mujeres; sino que además advertía vagamente -y acaso porque ya había revisado algo de *filosofía del yoga* en el *Curso de formación para profesores/as*- que todo esto que dibuja los contornos del *campo-tema* del cual partí, seguía presente en las grandes preguntas y preocupaciones de la *filosofía hindú* o -más específicamente- de la *filosofía yogui*. Por tanto, me dispongo a plantear algunos de estas grandes preocupaciones que visualizo, por así decirlo, en ambos *campo-temas*, o lo que podrá ser la posibilidad de percatarme/nos que sólo se trata de uno. Todo a su debido tiempo. Por ahora sigamos con la exposición de ciertas *conversaciones posibles* entre *campo-temas*.

## 7.2. POSIBLES CONVERSACIONES ENTRE CAMPO-TEMAS

### 7.2.1. EL CONOCIMIENTO COMO EXPERIENCIA ENCARNADA

El *cuerpo* en Occidente -como he venido diciendo a lo largo de esta tesis- ha permanecido en un segundo plano con relación al *alma* o *psique* -para ponerlo en términos platónicos-. Parecía que la *psique* era el recinto de las *ideas*, pero recordemos que se asoma ya en Platón la visión del *logos* como palabra

creadora, como sinónimo de *razón*. Por tanto, en este mundo de las ideas, Platón confirió más importancia a aquellas cuestiones cercanas al *logos* y no a la *poesía*, por ejemplo (cf. capítulo 1). Con la llegada de la Modernidad y el desarrollo de la *filosofía cartesiana* la separación se acrecentó aún más, e incluso los términos se *generizaron*. Así que la *mente*, el recinto de la *razón*, devino en *masculina*; mientras que el *cuerpo*, a semejanza de la *naturaleza*, devino en *femenino* (como he explicado ampliamente en el capítulo 3).

De esta forma, el *cuerpo* no ha jugado un papel estelar en cuanto a la producción del *conocimiento*, el cual dependía en todo caso de la *razón* y por lo tanto de la *mente*. Si el *cuerpo* interesó a la *ciencia*, fue sólo como objeto de estudio. Se desarrollaron así dos tipos de saberes. Por un lado, uno *anatómico*, más bien descriptivo a nivel orgánico y, por otro, uno *fisiológico* que se centraba en el estudio de las funciones de los diferentes órganos del cuerpo. Se trata de un saber atomizado y fragmentado sobre el cuerpo. Se trata de un procedimiento -dice José Luis Vera (2005)- finalmente acorde con la racionalidad involucrada en el pensamiento científico occidental, por lo que habría que rescatar al cuerpo de esta suerte de secuestro de que fuera objeto por parte del *saber biomédico* a inicios del siglo XVI.

En este sentido, tal parece que fueron las *epistemólogas feministas* las que ofrecieron argumentos para criticar esta *mirada científicista del cuerpo*<sup>66</sup>, al tiempo que han señalado con gran contundencia la ausencia del mismo en el proceso de conocimiento. Son, por tanto, quienes han abogado por un *conocimiento encarnado*, un conocimiento desde el cuerpo. De esta manera, me parece que cuando Haraway (1991a) incita a la recuperación de la vista en cuanto experiencia, para encontrar una *objetividad encarnada* (cf. capítulo 3), no sólo lo hace con el objetivo de señalar la posición desde la cual miramos; sino porque esa mirada emerge desde nuestros propios seres corporeizados y es desde este espacio que conocemos.

---

<sup>66</sup> Recomiendo al lector o lectora revisar el artículo de Donna Haraway (1988) sobre la *biopolítica de los cuerpos postmodernos*. Aquí la autora presenta un ejercicio muy bueno sobre la producción de discursos sobre el cuerpo a lo largo de ciertos periodos. Y para el momento en que fue escrito hace una sugerente disertación sobre la idea de inmunología en comparación con las obsesiones estadounidenses por la defensa y seguridad nacional.

Sin embargo, las feministas no han sido las únicas en Occidente que han intentado rescatar una mirada del *cuerpo*, que no se quedase a un nivel meramente anatómico o fisiológico. Foucault, en el estudio de las *tecnologías del yo* y el *cultivo de sí*, propuso algunas ideas interesantes. Así, las *tecnologías del yo* serían aquellas acciones que permiten a los individuos llevar a cabo ciertas operaciones sobre su *cuerpo* y *alma*, ya sea por cuenta propia o con la ayuda de otros, de las cuales se obtiene una transformación de sí mismos con el objetivo de alcanzar "cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad" (Foucault, 1988: 48).

Ahora bien, cuando hablaba sobre el *cultivo de sí*, Foucault (1984) comentaba que en este proceso hay tres aspectos a destacar. Por un lado, cierta *actitud individualista*, caracterizada por el valor absoluto que se atribuye al individuo en su singularidad; por otro lado, la *valorización de la vida privada* o la importancia concedida a las relaciones familiares y a la vida doméstica; y, por último, la intensidad de las *relaciones con uno mismo*, la cual hace referencia a las formas en que una se convierte en *objeto de su propio conocimiento y acción*, "a fin de transformarse, de corregirse, de purificarse, de construir la propia salvación" (Foucault, 1984: 41).

Me parece que el esfuerzo por sistematizar la *práctica del yoga* en un método como lo es el *aṣṭāṅga* yoga de Patañjali iba en un sentido muy similar, concordaba con aquellos tipos de sociedades de las que hablaba también Foucault, que privilegiaban el *ascetismo* y el *cultivo de sí*. Se trataba de convertir el *cuerpo* y el *alma* en un *escenario de conocimiento* para ir en pos de la purificación. Por tanto, no es de extrañar que algunas de las recetas que empleaban los griegos y romanos para este cuidado tuviesen que ver o con los *niyama* (observancias) o con algunos de los pasos que le siguen a este método. Así, Patañjali recomendaba la limpieza (*śauca*), la disciplina (*tapas*), o el estudio de uno mismo (*svādhyāya*). Por su parte, Foucault hablando de griegos y romanos encuentra que:

Este tiempo no está vacío: está poblado de ejercicios, de tareas prácticas, de actividades diversas. Ocuparse de uno mismo no es una sinecura. Están los cuidados del cuerpo, lo regímenes de salud,



los ejercicios físicos sin exceso, la satisfacción tan medida como sea posible de las necesidades. Están las meditaciones, las lecturas, las notas que se toman de libros o de conversaciones escuchadas, y que se releen más tarde, la rememoración de las verdades que se saben ya pero que hay que reapropiarse aún mejor (Foucault, 1984: 50).

Dejaré las otras tareas de lado, por ahora sólo quiero centrarme en el *cuerpo*. Sobre este asunto, hay interesantes pistas en la *fenomenología*, la cual otorga cierta relevancia a la *experiencia* en cuanto *vivencia*. Sin lugar a dudas, el principal exponente del cuerpo desde una visión fenomenológica ha sido Merleau-Ponty (1945), quien planteaba una cuestión muy interesante que tiene resonancia con lo expuesto en el segundo capítulo de la primera parte sobre la ciencia occidental y su tendencia a la representación. Así, en cuanto a una cierta *consciencia de lugar o posicional*, el autor afirma que un enfoque tal parte de un sitio bajo cierta determinación del mundo objetivo, desde el cual se representa un objeto sin ambigüedad alguna. No obstante, el *espacio corpóreo puede darse sin una intención de conocimiento*. Nos acercamos -como decía- a la caja de herramientas teóricas de la primera parte con la idea de *representación* y desde luego la de *sujeto*. Al respecto Merleau-Ponty afirma:

El sujeto kantiano propone un mundo, pero, para poder afirmar una verdad, el sujeto efectivo ha de tener, primero, un mundo o ser del mundo, eso es llevar en torno de sí un sistema de significaciones cuyas correspondencias, relaciones, participaciones, no necesiten explicitarse para ser utilizadas (Merleau-Ponty, 1945: 146).

Y estos mundos adquiridos -*tradiciones*, les llamaría Gadamer (1960)- que dan un sentido segundo a la existencia se destacan de un mundo primordial que funda su sentido primero -dice el autor-. Pero esos sujetos que existen en un mundo, son *sujetos* con *consciencia* y con *cuerpo*. Así, comenta:

La consciencia es el ser-de-la-cosa por el intermediario del cuerpo. Un movimiento se aprende cuando el cuerpo lo ha comprendido, eso es, cuando lo ha incorporado a su "mundo", y mover su cuerpo es apuntar a través del mismo, hacia las cosas, es dejarle que

responda a la sollicitación que éstas ejercen en él sin representación ninguna (Merleau-Ponty, 1945: 156-157).

Posteriormente, el autor hace una afirmación que me resulta tan relevante a la luz de los planteamientos feministas y la idea de un *conocimiento encarnado*. Se asemeja a una crítica al *simbolismo* y al *representacionismo* del *lenguaje*. He aquí sus palabras:

Mi cuerpo tiene su mundo o comprende su mundo sin tener que pasar por unas "representaciones", sin subordinarse a una "función simbólica" u "objetivante" (Merleau-Ponty, 1945: 158).

Así -prosigue el autor-, mediante un esquema corpóreo con múltiples posiciones, tenemos no sólo una *experiencia de nuestro cuerpo*, sino una experiencia de éste *en el mundo*.

Ahora bien, volviendo a la cuestión concreta del *cuerpo* -y del *conocimiento encarnado*- cabe mencionar que sería el *hathayoga* el que más atención ha puesto al *cuerpo* y su *cuidado*, así como al *conocimiento* del cuerpo y a través del mismo. Encontraríamos en los griegos -tal como expone Foucault- una práctica muy similar, para lo cual es útil atender a la distinción que él ofrece entre dos tipos de ejercicio: la *meditación* y la *gimnasia*. En palabras de este autor:

En el polo opuesto se encuentra la *gymnasia* ("el entrenarse a sí mismo"). Mientras que la *meditatio* es una experiencia imaginaria que ejercita el pensamiento, *gymnasia* es entrenamiento en una situación real, aunque haya sido inducida artificialmente. Existe una larga tradición detrás de esto: abstinencia sexual, privación física y otros rituales de purificación (Foucault, 1988: 76).

Así, esta *gymnasia* o *gimnasia* podría aproximarse en mucho a la práctica del *hathayoga*, aunque recordemos la advertencia de Eliade (1948) (presentada en el capítulo anterior): el *hathayoga* no es sólo una técnica fisiológica, sus verdaderos resultados se consiguen exclusivamente a través de una "fisiología mística". Entonces este tipo de práctica yóguica parecería una técnica mucho más completa. Al respecto, dice María Teresa Fernández:

El *Hatha* [sic] subraya el aspecto psicofísico-energético de la práctica yóguica, enfocado, como todo Yoga, hacia la captación intuitiva. Está constituido por un sistema de técnicas psicósomáticas finamente elaboradas, técnicas que por medio de la movilización energética que producen sirven como **medio** para la transformación del cuerpo humano y del psiquismo en una consciente morada del espíritu. *No es una educación para el cuerpo sino una educación a través cuerpo*. Su intención es preparar el cuerpo para prácticas superiores (Fernández, 1996: 29-30).

Ésta es la razón por la cual yo sostengo que el yoga no es sólo un *conocimiento del cuerpo*, sino un *conocimiento de sí mismo* y del *mundo a través del cuerpo*. Ahora bien, estoy consciente del hecho de que el yoga que se practica hoy en día y -en concreto- en Occidente es un yoga adaptado y quizá el aspecto corporal pueda quedarse más a nivel anatómico o fisiológico. En este sentido, Raquel Santos (2006) tiene un interesante artículo de la trsnacionalización del yoga en Occidente. Llama a este proceso el *movimiento de occidentalización del yoga*. Santos considera que el yoga ha sufrido una *laicización* y su práctica se ha preparado para realzar características de la sociedad occidental moderna: la salud, el bienestar, la autonomía, la responsabilidad y la libertad individual.

Sin embargo, uno de mis compromisos como practicante y profesora es acercarme a las raíces filosóficas de las que bebe esta *tradición* y me encuentro con un universo de posibilidades más extensas que el simple cultivo de la salud y el cuerpo.

#### 7.2.2. EL LOGOS CARTESIANO FRENTE AL SILENCIO DE LA MEDITACIÓN

Al hablar de *mente* (y *cuerpo*), hemos visto que la cultura occidental ha puesto gran énfasis en el *logos*, la razón; y hemos visto también que esta tendencia se inauguró con Platón, motivo por el cual Robert Nisbet (1976) afirma que "Variaciones sobre un tema de Platón" podría ser el título de cualquier tratado de filosofía (occidental). Si bien esta afirmación es muy provocadora, también puede matizarse. Toda vez que el *logos*, la razón, no alcanzó el estatus que

tiene hoy en día hasta que apareciesen en escena Descartes y su defensa del *método*.

Así, en Occidente se privilegió la búsqueda de cierto orden a través de la *razón* o esta la facultad distintiva del hombre/mujer que le permite llegar a la esencia o *verdad* de las cosas a partir de la intelección, así como por medios discursivos. Y, no nos engañemos, éste es todavía uno de los objetivos primordiales de la ciencia occidental: encontrar, mediante planteamientos racionales, *respuestas verdaderas* ante preguntas concretas que nos conduzcan a un supuesto bien común.

De esta forma, las capacidades intelectuales en tanto que *pensamientos*, pero también en tanto que *discursos*, son las que más se han desarrollado en el mundo occidental. De hecho, cuando Descartes escribe sus *Meditaciones metafísicas*, si bien aborda la cuestión de la existencia de Dios, lo cierto es que también delimita la separación *mente-cuerpo*. Así, por meditar, Descartes se refiere al acto de *reflexionar*. Según Fernando Rodríguez (2007), el término *meditación* ha sido definido en Occidente como el acto de "aplicar con atención el pensamiento a la consideración de una cosa" o "discurrir sobre los medios de conocer o conseguir una cosa".

Por su parte, la *meditación* en el mundo oriental -como ya he comentado- se asocia al *silencio*, el silencio como posibilidad de emergencia -yo diría- no sólo de las *respuestas* sino también de las *preguntas*, porque acaso el *logos* no es el instrumento más adecuado para alcanzar las *verdades últimas* -como ha dicho Vicente Merlo (1997a)-. De esta forma, la *meditación* tiene otra meta en el mundo oriental. Ya sea -comentaba yo en el capítulo quinto- meditación yóguica, meditación vedántica, meditación Zen, meditación tántrica o meditación taoísta, cada una de ellas con sus peculiaridades, pero todas coincidentes en aquietar los pensamientos.

La *meditación*, ese *silencio* a alcanzar, al igual que las constantes reflexiones producto de diversas lecturas-conversaciones (que es la meditación en el mundo occidental), requiere un largo proceso. Así, recordemos que en el mundo yogui, dentro de los pasos del *aṣṭaṅga yoga* de Patañjali, la meditación, *dhyāna*, viene casi al final; es la fase anterior al *samādhi*, la iluminación. Previo

a este estado de vaciamiento total de los contenidos mentales, se pasa por una fase de absorción de los sentidos (*pratyāhāra*) y otra de concentración (*dhāraṇā*), en la cual se fija la mente en un punto para ir entrando en un estado -diría yo- de *contemplación*. Y para conectar con una experiencia tal, a las personas que provenimos de una *tradición occidental-laica*, a veces nos es más sencillo, antes que aproximarnos al *silencio*, acercarnos a la *poesía*<sup>67</sup> porque la poesía se lanza -como dijera María Zambrano- a buscar lo *inefable*. El *silencio* y lo *inefable* tendrían relación, toda vez que -sostiene Pablo Fernández (2004)- el silencio está más allá de lo que puede decirse, es la palabra en la punta de la lengua, tiene la forma del suspenso. Y es el *lenguaje poético* -dice él mismo- el que nombra el *silencio*.

Así es que para evocar una sensación tal como la que estaba refiriendo anteriormente, una sensación de *samādhi* (iluminación, éxtasis), nada mejor que un poema de mi querido Oliverio Girondo:

Nada ansío de nada,  
mientras dura el instante de eternidad que es todo,  
cuando no quiero nada  
(Girondo, 1942, "Pleamar", *Persuasión de los días*: 92).

Porque supongo que también es a esta experiencia a la que nos invitaba a el propio Patañjali cuando, entre los *niyama*, sugería el del contento (*santoṣa*), no en el sentido de alegría o hilaridad, sino en el sentido de *completitud*, característica que nos devuelve a las reflexiones que -sobre Platón y la mística- hiciese María Zambrano (1939), en las cuales la autora afirma que hay en quien filosofa una sensación de estar incompleto y parte de las motivaciones para emprender su incansable búsqueda de *conocimiento* tiene que ver con la esperanza de sentir su *ser* al fin colmado. Ello desde luego también se

---

<sup>67</sup> Es curioso que Śrī Aurobindo, además de ser filósofo y practicante de yoga, fuese poeta, y que su interpretación de textos védicos la hiciera desde el lugar de la poesía. Así, hablando sobre la obra de este autor, comenta Olga Real: "El texto de los himnos es fruto de una mentalidad intuitiva y simbólica donde la imaginación posee un importante papel como posibilitadora de nuevos planos de realidad. Por el contrario, en el mundo actual, el poeta señala que la imaginación se limita a establecer modas estéticas y la mente delimita sus horizontes entre la idea racional y el concepto abstracto" (Real, 2007: 110).

aproxima a cierta visión estética que aparece ya con los griegos (estética más cercana a la belleza que a la forma). Así -dice Zambrano- la belleza platónica es no-corporal; a través de ella se consigue la unidad.

Y ¿qué nos encontramos aquí? De nuevo la separación del *alma* y el *cuerpo*, el cuerpo desterrado, el cuerpo negado. Es factible encontrar algunas de estas connotaciones incluso dentro de la *tradición hindú* y acaso en el propio *yoga clásico* de Patañjali, donde es el cuerpo por donde se empieza, pero para luego ir más allá. En cambio, existen otras tradiciones, cuya visión sobre el cuerpo es distinta a la propia de Occidente, y que también han dejado sus huellas sobre algunas vertientes filosóficas y prácticas del yoga. Tal es el caso del *tantra*, aquella corriente de raíz hindú que prestaba más atención al *cuerpo*<sup>68</sup>, la cual ha influido -dice Eliade (1948)- en el *hathayoga*. Así, la *meditación* no es ajena al cuerpo en este tipo de práctica. Gordana Vranjes lo explica así:

Al practicar sola por las mañanas, vi cuánto se puede trabajar dentro de la autopráctica: haciendo la misma cosa una y otra vez. ¡Cuánto poder, cuánta terapia está ahí dentro en una autopráctica! Aprendí que mi práctica de *āsana* y mi meditación no tenían ninguna diferencia, que para mí eran exactamente lo mismo (Entrevista con Gordana Vranjes, 2007).

De esta forma, tal parece que el *hathayoga* no disocia la *meditación* del *cuerpo*. En cambio, en la *tradición occidental* no ha sido así. Recuperemos el estudio que hiciera Foucault sobre los griegos y las *tecnologías del yo*. Para los griegos este tipo ejercicios tenía dos polos: *melete* y *gymnasia*. Hemos hablado ya de la *gymnasia* -en tanto que disciplina del cuerpo-. Por su parte:

*Melete* significa "meditación", de acuerdo con la raíz latina *meditatio* [...] *Melete* es el trabajo que uno ha realizado con el fin de preparar un discurso o una improvisación pensando en términos y en argumentos que sean útiles. Se tenía que anticipar en el pensamiento, a través del diálogo, cuál iba a ser la situación real.

---

<sup>68</sup> Para más información sobre esta cuestión, cf. Eliade (1948; 1969). Según este autor, el *trantrismo* no es una religión, sino una pluralidad de vertientes dentro del mundo hindú, pero especialmente, un retorno al culto a la madre. Acaso es por ello que el cuerpo ocupa otro lugar.

La meditación filosófica es este tipo de meditación: está compuesta de respuestas memorizadas y de la reactivación de estas respuestas, al colocarse uno mismo en la situación donde se puede imaginar cómo se reaccionaría (Foucault, 1988: 74-75).

Por lo tanto, nos encontramos de nuevo con la idea reflexiva de meditar propia de Occidente. Recordemos que, posterior a los griegos y para el mundo cristiano, Vicente Merlo (1997b) comentaba acerca de la existencia de tres instancias: *oratio*, *meditatio* y *contemplatio*, la primera hacía referencia a una suerte de plegaría, la segunda era una acción reflexiva (como *melete*) y la tercera pretendía ir más allá de las palabras: ¿hacia el silencio? El propio Foucault (1988), al hablar de dicha *tradición cristiana*, reconoce que es la *contemplación* una característica de origen oriental, considerada como el bien supremo. Asimismo, afirma que tras estos ejercicios se llega a cierto examen de conciencia, el cual consiste en intentar inmovilizar la conciencia misma y eliminar los movimientos del espíritu que le apartan a uno de Dios. Cualquier parecido con el *sūtra* I.2, que dice "El yoga es el cese de movimientos en la consciencia", es mera coincidencia. Y he aquí algunas de las razones por las que insisto tanto en que las *tradiciones* no son tan distintas; que ciertas descripciones maniqueas nublan las miradas y no nos permiten ver las semejanzas -e incluso el *contacto-contagio* entre *tradiciones*-. Así, la *contemplación* puede provenir de Oriente y ser un ejercicio que ya se ha practicado en Occidente, pero que acaso con la emergencia de la *laicidad* se haya desterrado de la arena del *conocimiento*, quedándose ligado únicamente al terreno religioso y devocional.

Hoy en día, autoras como Raquel Santos (2006) comentan que el *cuerpo* ha cobrado una nueva dimensión ya no en su relación con el objeto sino *cuerpo-sujeto*. De esta forma, el yoga -como práctica del cuerpo- es particularmente atractivo en un momento de revalorización del cuerpo como espacio de interioridad, de meditación y de nuevas experiencias espirituales. Se trata de una respuesta a la vida hiper-racionalizada, individualizada y tecnicizada de Occidente.

No obstante, hay una última cuestión interesante a tener en cuenta cuando hablamos de este otro tipo de meditación -digamos la meditación *yóguica*- y es su relación con lo psicológico. Antes decía que talvez sea más sencillo aproximarse a este tipo de experiencias a través de la *poesía*, acaso porque en Occidente, donde nos encontramos totalmente instalados/as en el plano de la racionalidad, la *poesía* puede representar un puente para acceder a "otros planos de realidad". Aunque -como citaba el capítulo anterior- Mircea Eliade (1948) opina que la *meditación* no es una actividad imaginaria o una figura meramente poética. Se trata de un acto de "penetración" en la "esencia del fuego" que, a diferencia de los actos intuitivos o imaginarios, es acompañada y dirigida por un *estado de lucidez*.

Así, el practicante de yoga juega un papel consciente en la meditación, pero lo que es más interesante de cara a nuestro diálogo con Occidente es que no se trata de una voluntad subjetiva tal como lo sería para una persona occidental, sino que:

En esta meditación el pensamiento se libera de la presencia del "yo", pues el acto cognitivo ("yo conozco este objeto" o "este objeto me pertenece") deja de producirse; el pensamiento *es* (se convierte) el objeto (Vācaspati Mīśra, I-43, en Eliade, 1948: 83-84).

Y cada vez más nos acercamos a otra manera de conocer, lo que Patañjali llama *śamīyama* y que incluye las tres últimas fases del *aṣṭaṅga yoga* (*dhāraṇā*, *dhyāna* y *samādhi*). Me parece que es a esta penetración a la que hacía referencia Eliade, la cual se consigue tras el estado contemplativo que viene con estos tres ejercicios; surge al final de ellos. Entonces el meditador y el objeto de su contemplación se convierten en uno. Así, me voy inclinando -casi sin darme cuenta- por una *epistemología de la fusión* (volveré sobre este tema más adelante). Por ahora sólo cierro diciendo que la *meditación* es sobre todo una *experiencia* y -como dice Bokar Rimpoché (1985)- es imposible comprender sus beneficios si no se accede a ella personalmente. ¿Es una invitación? Quizá sí.



### 7.2.3. LA TRANSMISIÓN DEL SABER: LA FIGURA DEL MAESTRO

Es innegable que el saber es una de las motivaciones centrales de la presente tesis, pero me interesa asimismo la forma en que éste es transmitido, pues considero que normalmente se trata de una *experiencia intersubjetiva*, de una *práctica social*, de la formación de un *vínculo*.

Cuando una se ha formado en el espacio académico, no se puede obviar cierto interés por las prácticas pedagógicas, por las prácticas de enseñanza. Así, me interesa la transmisión de los saberes en un sentido educativo. Pero no sólo eso, en tanto que mujer y feminista, estoy consciente de que hay otras clases de saberes y otras formas de transmitirlos. Me parece que la figura del *affidamento* que describen las *feministas de la diferencia* es muy sugerente (cf. capítulo 5). Es decir, se trata de un proceso mediante el cual una mujer le reconoce autoridad a otra que le enseña, que le transmite conocimientos. Y curiosamente -como dije antes también- he tenido esta experiencia con mis maestras de yoga.

Otra es sin embargo la experiencia académica, en donde también puede crearse un *vínculo* entre un *maestro* y un *discípulo*, pero donde el maestro -como decía Merlo (1997a)- es un maestro del pensar, tal como lo han sido los grandes filósofos occidentales que han legado a sus discípulos sus conocimientos. Éstos a su vez los han conservado y desarrollado, para luego retransmitirlos y así sucesivamente. De esta manera, dichos filósofos han custodiado una *tradición*, de la cual hemos hablado ampliamente en la primera parte de la presente tesis.

No obstante, los conocimientos de una práctica como la del yoga no pueden transmitirse de la misma forma, acaso porque, como diría Eliade:

[...] el Yoga continúa siendo una práctica soteriológica. No existe una sola forma o variedad de yoga que no sea ante todo *una práctica*; esto incluye incluso el Jñāna-Yoga, el llamado "Yoga gnóstico" (pues este también conlleva las "purificaciones"). En el Yoga siempre predominan la *acción*, el gesto, sobre la palabra y el pensamiento. La verdadera técnica yóguica sólo se puede aprender de un maestro que la enseña no sólo oralmente, sino también "manualmente" (Eliade, 1948: 193).

Y aun cuando considero que más que ser una práctica de *salvación*, el yoga es una práctica de *liberación*, estoy totalmente de acuerdo con Eliade en el sentido de que el yoga es ante todo una *práctica*, es *acción*. Por lo tanto -como dice- su enseñanza no sólo depende de la *palabra* y la *razón*: intervienen también el contacto y la demostración. Así, el maestro, el *guru*, hace una labor más de acompañamiento que de adiestramiento. Creo que es a lo que se refería Gloria Rosales (2007) cuando decía que el maestro es el que te ve, el que te adivina (cf. capítulo 5). Y en ese contacto surge una especie de *cuidado*. Grisel Minor (2007) opina que una maestra tiene bajo su *cuidado* nada más y nada menos que los corazones de sus alumnos. Considera que los profesores deben estar ligados muy fuertemente a sus alumnos (cf. capítulo 5).

Aparece aquí una noción no sólo de enseñanza, sino también de *cuidado*. Foucault había rastreado esto para el mundo occidental de la Antigüedad. Y decía que:

El sabio necesita del mismo modo sostener el aliento de sus virtudes: así, estimulando él mismo, recibe también de otro sabio un estimulante. La cura de sí aparece pues intrínsecamente ligada a un "servicio de almas" que comprende la posibilidad de un juego de intercambios con el otro y de un sistema de obligaciones recíprocas (Foucault, 1984: 53).

Aunque aquí no está tan clara una posición de jerarquía, se asoma en esta práctica del *cuidado de sí*, una actividad social y afectiva. Merlo (1997a), por su parte, opina que, a diferencia de los maestros occidentales, los maestros orientales son *maestros del ser*, son *maestros espirituales* que encarnan una *sabiduría post-filosófica*, la cual -como decía en el capítulo 5- puede marcar el inicio de una *Nueva Era*. La *sabiduría post-filosófica* puede ser una suerte de búsqueda en pos de propuestas más espirituales y acaso integrales. Es en Oriente donde algunas personas, formadas en la *tradición occidental*, estamos encontrando esa posibilidad. Me parece -para redondear un poco más la idea- que esta sabiduría nos proporciona *claves metafísicas* que, por el tipo de desarrollo propio de la Modernidad en Occidente, son imposibles de hallar en estas latitudes. Me refiero, por ejemplo, a la posibilidad de concebir el *ser* fuera

del trazo lineal del *tiempo* y el *espacio*<sup>69</sup>. Por eso algunas y algunos vamos por ahí buscando ciertas inspiraciones, buscando alguna otra guía.

En Oriente -y en concreto en la India- esta situación, la de la enseñanza, ha estado más clara. Se ha tratado siempre de una "tradición *gurucéntrica*" -como decía Merlo (1997a)-. Por su parte, en Occidente han existido los maestros del pensar. Pero no sólo eso: Foucault, al estudiar las *tecnologías del yo* y el *cultivo de sí*, también rastreó esta figura, esta relación, este *vínculo de cuidado*. Foucault halló entre los estoicos -como mencionaba en el capítulo 5- una relación amorosa entre un hombre mayor que guiaba a un joven. Se trataba de un amor entre un maestro y un discípulo. Era un amor homosexual que se mantenía en cierta actitud monacal.

Ahora bien, antes hablamos del *silencio de la meditación* frente al *logos*, la palabra occidental. Pues bien, encontraremos en distintas *Upaniṣad* historias en las que el discípulo, después de meditar, formula preguntas que acierta a exponer a su maestro. Éste no siempre responde, deja que sea el discípulo quien termine por hallar las respuestas a través de su propia práctica. En cambio, la idea de un maestro como Sócrates sería más la imagen de quien emplea la *mayéutica*, con el objetivo de hacer preguntas al discípulo cuyas respuestas serán rebatidas, de ahí surgirán nuevos conceptos y así sucesivamente. De esta forma, el maestro -en este caso Sócrates- hacía que el discípulo descubriera respuestas que en él estaban latentes. El *logos* era la principal herramienta aquí. No obstante, con el correr de los siglos un nuevo juego pedagógico surgió, en éste el maestro/profesor hablaba y no planteaba preguntas al discípulo, y el discípulo no contestaba, sino que debía escuchar y permanecer silencioso. La *cultura del silencio* se vuelve cada vez más importante (Foucault, 1988). Así, la *cultura del diálogo* da paso a la del *silencio*. Hallamos aquí una coincidencia con el mundo oriental. Aún hay más: Foucault (1988) encontró que los discípulos debían adoptar siempre la misma

---

<sup>69</sup> Ciertamente es que esto es un asunto que no sólo compete a la filosofía, sino también a otras ciencias como la física. Y que, dicho sea de paso, esto debería ya estarse concibiendo de manera distinta desde que salieran a la luz la *teoría de la relatividad*, la *física cuántica*, la *teoría de la incertidumbre*, entre otras. No obstante, en ciencias sociales, la idea newtoniana de tiempo y espacio sigue permeando nuestra forma de pensar.

postura cuando escuchaban, lo cual sería una noción interesante de cara al monacato y la pedagogía posteriores.

Me quedo con esto último, más relacionado con la vida religiosa que vendría hacia la *era cristiana* -propia de la Edad Media-, en la cual las sabidurías de este tipo -así como sus transmisiones- tenían que ver sobre todo con el mundo monástico, razón por la cual son nociones hasta cierto punto desterradas de la visión *secular* y *laica* que se iría perfilando cada vez más hacia el siglo XVIII.

Por ahora regresemos a la figura del maestro en Oriente -y en concreto en la *práctica del yoga*-, pues me parece que cierto misticismo que la engloba aún pervive. Recordemos que algunos de los grandes maestros del siglo XX fueron formados por otros maestros guardianes de la *tradición hindú* que transmitieron no sólo enseñanzas del *yoga* o *hathayoga*, sino también de la *filosofía vedántica*, del *yoga clásico*, de los *himnos védicos*, entre otros. Se trata de un acompañamiento en el *cuidado de sí*, pero también en el *conocimiento de sí* y de la *tradición*. Se trata de un velar el camino de *realización* de los discípulos. Se trata de la *transmisión de saberes*, pero también de la *difusión de un mensaje*. Así, durante muchos años, centenares de occidentales, hombres y mujeres, han viajado a la India en busca de un origen común, de una historia compartida. Cada una de mis maestras lo ha hecho y supongo que a mí me llegará la hora. Entretanto, nos encontramos en el camino con maestras y maestros, formados en estas latitudes, que también intentan transmitir estos saberes con *amor* y *respeto* por una *tradición legendaria*, de cuyo seno surgió el yoga.

De esta manera y en consecuencia con la *tradición hindú*, algunos de los maestros y maestras de estas regiones comparten de la idea de un *maestro interior*, el cual remite, por ejemplo, a la propia Gītā y a la imagen de Kṛṣṇa en el mismo carro (*cuerpo*) que Arjuna, enseñándole las rutas posibles para entregarse a su *dharma*. Esta idea se relaciona con la noción *no-dualista* -de la que hablaremos a continuación- en el sentido de que no hay separación entre el alma *individual* y el alma *universal*, por así decirlo. Luego entonces, el saber puede estar contenido dentro de nosotras mismas. Me parece que Sócrates

creía lo mismo al intentar sacar a la luz este conocimiento mediante la *mayéutica* que, mención aparte es una palabra que por raíz se acerca a la palabra parto (dar a luz, *¿revelación?*).

Entonces, los maestros y maestras de yoga en el mundo occidental actual algunas veces guardan esta creencia, desde una posición que podría ser más mística. Pero a veces es sólo por una cuestión más práctica. Por ejemplo -como decía en el capítulo 5- Gordana Vranjes (2007) opina que tener un *vínculo* entre *maestro* y *discípulo*, como el que se describía en la Antigüedad, es muy difícil. En cambio, ella cree en el *maestro interior*. Realmente confía en que el conocimiento, esta semilla, está dentro de nosotras. Entonces -dice- allí afuera el maestro más grande es el que te sabe llevar hacia adentro, postura con la cual concuerdo plenamente.

#### 7.2.4. REALIZACIÓN DEL SER: IDA Y RETORNO A LA METAFÍSICA

Partiré en esta ocasión directamente del *ser* y creo que se comprende la alusión que hago a la *metafísica*, que no nos olvidemos es la idea de ir más allá de la naturaleza, de lo físico. El estudio del *ser* es sólo una rama dentro de la *metafísica*: la *ontología* (cf. capítulo cuarto). Ahora bien, la *ida* y el *retorno* hacia la *metafísica* también están a punto de aclararse porque en realidad éste es un lugar del que Occidente quiere escapar, pero no parece lograrlo. Yo soy parte de ese mundo.

Así, recordemos que María Zambrano afirmaba que a Platón no le bastó con la filosofía y tuvo que hacer teología o mística. A partir de entonces se tiene la idea de *unidad* como meta a alcanzar. Ya en el mundo griego -dice esta autora- existía la esperanza de que el hombre/mujer tuviera al fin *ser*, su propio *ser*. Esta esperanza perduró con la *tradición judeocristiana* y creo que no ha cambiado del todo. Es sólo que quizá ahora sea menos *mística* y más *laica*; o simplemente más centrada en el ser *individuo*, ser *sujeto*, ser *persona*, ser *yo*.

Ahora bien, es quizá Heidegger uno de lo primeros en presentar sospechas frente a un tipo de *ser* centrado en un *yo trascendental*. Recordemos que ésas eran las críticas que le profería a Husserl. Heidegger, en cambio, hablaba del *ser-ahí* (el *Dasein*), que no sólo es situacional, sino que también es

*ser-con*. No obstante, su opción no era prescindir de la *metafísica*, sino encontrar las bases para plantear *la pregunta por la metafísica* desde lo oculto, desde lo que no se muestra, desde la *nada*.

Acaso se trata del valor de experimentar la *vacuidad*, cosa que por otro lado se propone la práctica del *yoga clásico* al pretender cesar las fluctuaciones de la consciencia. Heidegger -dice Luz M<sup>a</sup> Martínez (2002)- consideró el *vacío* como la señal de la *verdad ontológica*. De esta forma, lo humano como centro ontológico se desmantelaba y Heidegger nos convidaba no a buscar un nuevo centro, sino a *asumir esta pérdida*. En palabras de Martínez:

Y, perdida la "casa", el filósofo habló del "**umbral**", de la frontera que separa dos lugares, un "adentro" (la casa misma) y un "afuera" (el exterior), conceptualizándolo como un lugar de tránsito que será precisamente condición para ganar la nueva condición de "**habitante**" en ese Mundo, de habitante del ser (Martínez, 2002: 193).

De esta forma, se des-cubre el entramado de la existencia en tránsito y sin casa, como señal de que la *verdad* no es algo -prosigue Martínez- sino ello precisamente: *claro vacío*. Entonces el *yo* desde una mirada heideggeriana es un *límite* o *frontera* atravesado por el *tiempo*, por una *tradición*, por un *estar-ahí*. Eso y nada más que eso, el *yo* no conlleva en sí mismo *trascendencia*. Heidegger -como decía en el capítulo cuarto- consideraba que el ser del hombre/mujer podía cambiar si se pensaba en *el fundamento de la metafísica*, es decir, en el propio *ser*. Recordemos que el truco de que se ha valido la *filosofía occidental* es el de poner el énfasis en el *pensar* y no en el *ser*.

Ahora bien, una de las maneras de escapar de ciertas posiciones racionalistas y aproximarse más al *ser-ahí* -parafraseando a Heidegger- sería la de la recuperación de la *experiencia del ser*, mirada, ésta, de tipo fenomenológico (cf. capítulo 4). La *experiencia* también puede pasar por el *cuerpo* o incluso puede ser una *experiencia mística*. Sin embargo, según plantea Merlo (1998b) para el mundo oriental, más que hablar de experiencia, habría que hablar de *realización metafísica o espiritual*, en las cuales el ego es realmente "trascendido" e integrado en la *Identidad suprema*.

He aquí uno de los motivos por los que sigo defendiendo ciertas posiciones críticas frente al *sujeto* (trascendental) y a la *metafísica occidental*. No obstante, es innegable que en la *tradición yóguica* también se busca cierta *trascendencia*, pero se plantea de otra manera. Así, Patañjali invitaba a las practicantes a superar la ignorancia (*avidyā*) que los hacía *identificarse* con *prakṛti* (la naturaleza). Hasta aquí puede decirse que es una iniciativa tan metafísica como la de Occidente. Sin embargo, la idea de *des-identificarse*, de *des-prenderse* no sólo de esa *realidad* sino del mismo *yo* es -a mi juicio- donde estriba la gran diferencia y donde encuentro posibilidades para escapar de la condición de poder propia de una *tradición* donde el *yo* -el *yo humano, demasiado humano*- está en el centro y por encima de todo lo demás.

Iyengar (1979), por su parte, habla de dos tipos de instancias: el *sí-mismo* que ha de realizarse en el *Sí-mismo*; o -en términos de la *Bhagavad Gītā*- se trata de la fusión de *Esto* (*ātman*) con *Eso* (*Brahman*). Aquí me adelanto un poco para hablar de psicología en el mundo yogui, la cual también es sumamente compleja, pues define distintas facetas de la *psique* en este mismo proceso. Así y en primer lugar, se encuentra *buddhi* o inteligencia, que es el vehículo más cercano hacia el *sí-mismo*. Ésta se vanagloria de ser el verdadero *Sí-mismo*, lo cual crea egoísmo. Tanto la mente y la inteligencia como el "yo" o el "mí" tienen su origen en la consciencia (*citta*) y se mueven a su alrededor. Por tanto, al controlar las vibraciones de *citta*, dichos elementos dejan de funcionar. Entonces el *Sí-mismo* brilla por sí solo como un testigo, sin estar atrapado en las perturbaciones y convulsiones de la vida (Iyengar, 2000d). Volveré sobre temas psicológicos en breve.

Por ahora, quisiera recordar una de las razones que me llevó a indagar en la *metafísica occidental* y es que el *ser* y el *conocer* tienen una relación que no puede obviarse. En Occidente se vincula más a la idea de que *quien es conoce lo que es*, es decir, el *sujeto* (masculino y moderno) es capaz de *conocer los objetos que lo rodean*: la *naturaleza* o el *otro*, lo que *es*. Pero de "lo que no se puede hablar hay que callar". Por eso, Heidegger, al incitarnos a hurgar en el *vacío* para establecer *la pregunta por la metafísica*, nos compromete con una cuestión bastante compleja para una *tradición* que se ha

desarrollada de esta forma. Y es ésta la razón por la que yo he elegido este marco teórico-epistemológico desde mi *tradición occidental-mestiza*, porque -como dice Eliade- para posibilitar un cambio de actitud sería necesario prestar atención a distintas manifestaciones, tales como:

[...] el empuje del pensamiento metafísico europeo de comienzos de siglo, el renacimiento religioso, las múltiples adquisiciones de la psicología de lo profundo, de la poesía, de la microfísica, para alcanzar a comprender el horizonte espiritual de los "primitivos", la estructuración de sus símbolos, la función de sus mitos, la madurez de sus míticas (Eliade, 1969: 8).

Vaya cuántas coincidencias en los recorridos. Esto es lo grato de las conversaciones de lecto-escritura: encontrar citas como ésta, pues le dan motivos a una para seguir en las mismas coordenadas. Ahora bien, me gustaría detenerme unos instantes en la palabra primitivos entrecomillada. Creo que Eliade es de los pocos intelectuales occidentales con la sensibilidad suficiente para advertir en la *tradición hindú* un complejo entramado de propuestas filosóficas dignas de analizar a profundidad. Y no una serie de escritos míticos y -por tanto- primitivos de interés meramente antropológico. Recuérdese que la *filosofía occidental* emergió en oposición al mito. Y creo que es la crítica que hacía Śrī Aurobindo a los occidentales que no eran capaces de advertir en los himnos védicos más que historias "primitivas" de dioses<sup>70</sup>.

Pero volvamos a la idea de *ser y conocer*. Conocer en el mundo yogui no es sólo una actividad meramente intelectual. Recuérdese que el *samyama* (unión de concentración, meditación e iluminación) busca ir más allá. Así, lo que se obtiene de esto es una suerte de contemplación que conduce al *éntasis*, lo que, a su vez, lleva a una nueva contemplación, un "*nuevo estado*" *yóguico*. Eliade lo explica así:

Es necesario tener siempre presente este tránsito del "conocimiento" al "estado" pues, en nuestra opinión, es el aspecto más característico de *samādhi* (y de toda la "mediación" india). En

---

<sup>70</sup> Para más información del estudio aurobindiano de textos védicos, recomiendo ver el artículo de Olga Real (2007).



el *samādhi* tiene lugar “la ruptura de nivel” que la India aspira a realizar, y que es el paradójico tránsito del *ser* al *conocer*. Esta “experiencia” superracional, en la cual la realidad es dominada y asimilada por el conocimiento, conduce en último término a la fusión de todas las modalidades del ser (Eliade, 1948: 84).

Y he aquí lo más destacable: esta modalidad *superracional de la experiencia metafísica* -por llamarla de alguna manera congruente con lo expuesto en este apartado-. Me parece que tenemos aquí algunas claves interesantes para continuar pensando en nuevas teorizaciones posibles de cara a la filosofía, pero también de cara a nuestra disciplina.

Ahora bien, hay otro asunto de sumo interés con relación al *ser* y a la *metafísica*. En Occidente el *hylé*, la materia, es un concepto central, cercano al de *sustancia* (ser o esencia de algo). Asimismo, ha sido una cuestión vinculada al *conocimiento*, toda vez que cualquier *objeto* -o materia- a estudiar es *sustancializado* al igual que el *sujeto* que lo estudia. Por su parte, la *tradición del Sāṃkhya* o del *yoga clásico* hablan de dos instancias: por un lado, la naturaleza (*prakṛiti*) y, por otro, el alma (*puruṣa*), los cuales a nivel de *sustancia* son iguales, es decir, los compone la *misma esencia*. Ambas poseen las mismas características o *guṇas*: luminosidad o inteligencia (*sattva*), energía motriz y actividad mental (*rajas*) e inercia estática y opacidad psíquica (*tamas*). Las tres características existen siempre juntas, aunque su proporción puede variar (Eliade, 1948). Acaso en esta *tradición* no hay una separación entre lo físico y lo que queda *más allá*. Al menos, parece que no es así con respecto a la naturaleza y el alma o que, en lugar de creer que la naturaleza, lo físico, es lo real, lo verdadero, se considera que esto es una ilusión. Demos paso, pues, a este punto.

#### 7.2.4.1. APUNTES EXTRAVIADOS SOBRE LA VERDAD

¿Qué decir sobre esta cuestión después de mi actitud tan crítica frente a la búsqueda de la *Verdad*? Éste es posiblemente uno de los temas sobre los que menos respuestas puedo dar, pues no termino de tener una posición clara. Estoy consciente de que es la relación con el poder lo que me molesta de cierta defensa de la *Verdad*. Sin embargo y creo que el propio Ibáñez (2005) lo

comenta, no se puede prescindir de la *verdad en el plano de la práctica*. O como dirían las feministas, hay *experiencias-vivencias*, situaciones reales por las que pasan las mujeres (pero otros seres también) que no pueden ser obviadas y frente a las cuales hemos de posicionarnos. Ésta sería la idea de *objetividad radical* de Haraway (1991a) o de *objetividad dinámica* de Fox Keller (1985d).

Ahora bien, es curioso que en las *Meditaciones metafísicas* Descartes rechazase toda creencia en lo que no fuera absolutamente cierto, para después intentar establecer lo que se *puede saber con seguridad*. Así, la *metafísica* se asocia en mucho a la idea de la *verdad*, del *ser verdadero*, lo cual es algo que viene desde los griegos -como ya hemos visto en la primera parte-, pero que con Descartes se asocia al ámbito científico: la búsqueda de la *Verdad* se torna una tarea para la *ciencia*. En palabras de Heidegger (1929): la tarea de la ciencia no consiste en coleccionar y ordenar conocimientos; sino en volver a abrir el espacio completo para *la verdad de la naturaleza y de la historia*.

Entonces y tras lo expuesto a lo largo de esta tesis, podríamos decir que el problema es que las ciencias pueden ser muy técnicas, pero no necesariamente verdaderas porque -como diría Heidegger- no son capaces de conectar con el *vacío* y *revelar el ser que ocultan*. Ésta es una de las razones por las que me atraen las *sospechas* y las rutas *genealógicas-deconstruccionistas*: porque se lanzan presurosas en pos de esta búsqueda. A ese nivel, me parece que son rutas que nos ofrecen esa posibilidad.

Por su parte, la *verdad* parece seguir siendo una cuestión necesaria. Después de todo seguimos requiriendo -al menos yo- un tipo de asidero. Encontré esto en la *metafísica heideggeriana*, pero sobre todo en otra faceta, acaso más espiritual, que me ofrece Oriente y en concreto la *filosofía yogui*. La *verdad* no es algo a alcanzar mediante la razón y la argumentación, no es algo tampoco verbalizable. La *verdad* me parece que es más bien una suerte de *revelación*, porque después de todo:

El conocimiento es un simple "despertar" que desvela la esencia del Espíritu, del "alma". El conocimiento no "produce" nada, sino que revela inmediatamente la realidad. Este conocimiento verdadero y absoluto, que no ha de confundirse con la actividad intelectual, en

esencia psicológica, no se alcanza por la *experiencia*, sino por una *revelación* [...] La revelación se funda en el conocimiento de la realidad última, es decir, en el "despertar" en el que el objeto se identifica completamente con el sujeto (Eliade, 1948: 39).

De nuevo se quiere asomar la *epistemología de la fusión*, de la cual Pablo Fernández (1993) no habló demasiado, sólo la descartó. Creo que yo no podré hacer lo mismo y me toca apropiarme de un término. Lo malo es que, en un ejercicio hermenéutico tal, acaso lo acabe traicionando. Pero hay ciertos riesgos que una tiene que correr. Y hablando de hermenéutica, no quiero pasar por alto el hecho de que Gadamer haya titulado su obra alusiva a esta materia *Verdad y método*. Con esta entrada no hace referencia ni a la *hermenéutica*, ni al *lenguaje* ni a la *experiencia*; entra -a mi parecer- ya con una problematización, pero también con la conciencia de que son términos que no podemos eludir, aun cuando busquemos otras salidas. Así, en cuanto al método -como citaba en la primera parte- Gadamer encuentra problemático el hecho de que con Descartes se instaurase un procedimiento que sirviera como vía de confirmación y que, aunque hubiese una gran variedad, el método siempre fuese el mismo<sup>71</sup>.

Ahora bien, por lo que respecta a la *verdad*, me es más difícil exponer mis interpretaciones. Me parece que durante todo el primer tomo, el autor bordea dicha cuestión sumada a la idea de belleza, a la de estética, a la de experiencia, pero sobre todo a la del *lenguaje*. Así, en el segundo tomo -afirma Gadamer (1953)- que la *verdad* en las ciencias del espíritu depende del *lenguaje*. Se trata todavía de un tipo de *conocimiento racional*. Heidegger, al menos, se proponía buscar claves en el la *poesía* y no sólo en el *logos*, la cual es también una de mis apuestas.

Y curiosamente, uno de los grandes maestros del yoga, uno de los grandes filósofos hindúes contemporáneos, Śrī Aurobindo, también es filólogo y poeta. Gran estudioso de los textos védicos, Śrī Aurobindo pensaba que:

---

<sup>71</sup> Cf. primera parte para más información sobre esta cuestión.

El conocimiento es, en sí mismo, un viajar y alcanzar, un descubrimiento y un logro. La revelación es sólo el fruto final, la luz es el precio de una victoria final. Existe continuamente en el Veda esta imagen del viaje, la marcha del alma en el camino de la verdad (Aurobindo, en Real, 2007: 116).

Tenemos, pues, un alma (*puruṣa*, *ātman*) que se ha de aproximar a la *verdad*. Y dicho acercamiento le llega como una *revelación* de que todo lo que antes había dado por cierto era sólo una *ilusión*. De esta forma y como interpreta Eliade (1948), mientras haya ignorancia (*āvidyā*), es decir, la *ilusión* de atribuir al espíritu cualidades que no le pertenecen, habrá existencia en virtud del *karma* y con ello *dolor*. Pero, ¿a qué ser refiere exactamente la idea de *ilusión*? Según Eliade, a la confusión del inmóvil y eterno *puruṣa* (o espíritu) y el flujo de la vida psicomental. Así, al creer que “yo” vivo, “yo” sufro, “yo” conozco, pasamos por alto el hecho de que todos nuestros actos están condicionados por *prakṛiti* (naturaleza, materia), creemos que el *yo* es el espíritu. Pero esto no es así y el camino que ofrece el yoga es el de la *renuncia*.

Así es como probablemente sigo dejando abierto el problema de la *verdad*, pero -como dije- no tengo las ideas suficientemente claras al respecto. De lo que sí me voy dando cuenta es que todo esto se acerca cada vez más al terreno de nuestra disciplina: la *psicología*. Demos paso a ello a continuación.

#### 7.2.5. CUERPO, PSIQUE E IDENTIDAD: CLAVES TRANSPERSONALES

Torno a emprender mi salida desde lo corpóreo para volver a pensar el yoga -en tanto que unión de *mente-cuerpo-espíritu*- o para volver sobre la separación *cuerpo-mente* en el mundo occidental. El *cuerpo* es, pues, ese territorio que habitamos y con el que moramos en un *mundo*. No es para mí la cárcel del alma. Como yogui, creo más bien que es una herramienta para contactar con todo lo demás, como iremos viendo a lo largo de este apartado.

Por su parte, la *psique* -iay la *psyché*!-, esta raíz griega que se asocia al alma o soplo vital y a la cual el *logos* (la razón) ha vaciado de todo su sentido. Así, recordemos que Patrica Amigot (2005) comentaba que con Descartes se fundó la *dualidad* entre *cuerpo* y *alma*, y que debemos a Kant la *dualidad* entre lo *sensible* y lo *racional trascendente*. Por su parte, la *psicología decimonónica*

arroja la idea de un *yo psicossomático*. No fue, sin embargo, hasta que apareciera Freud con su idea de *inconsciente* -ligada a la de *Ello*- que la psicología se aproximase a lo *oculto*, a lo *ilógico*.

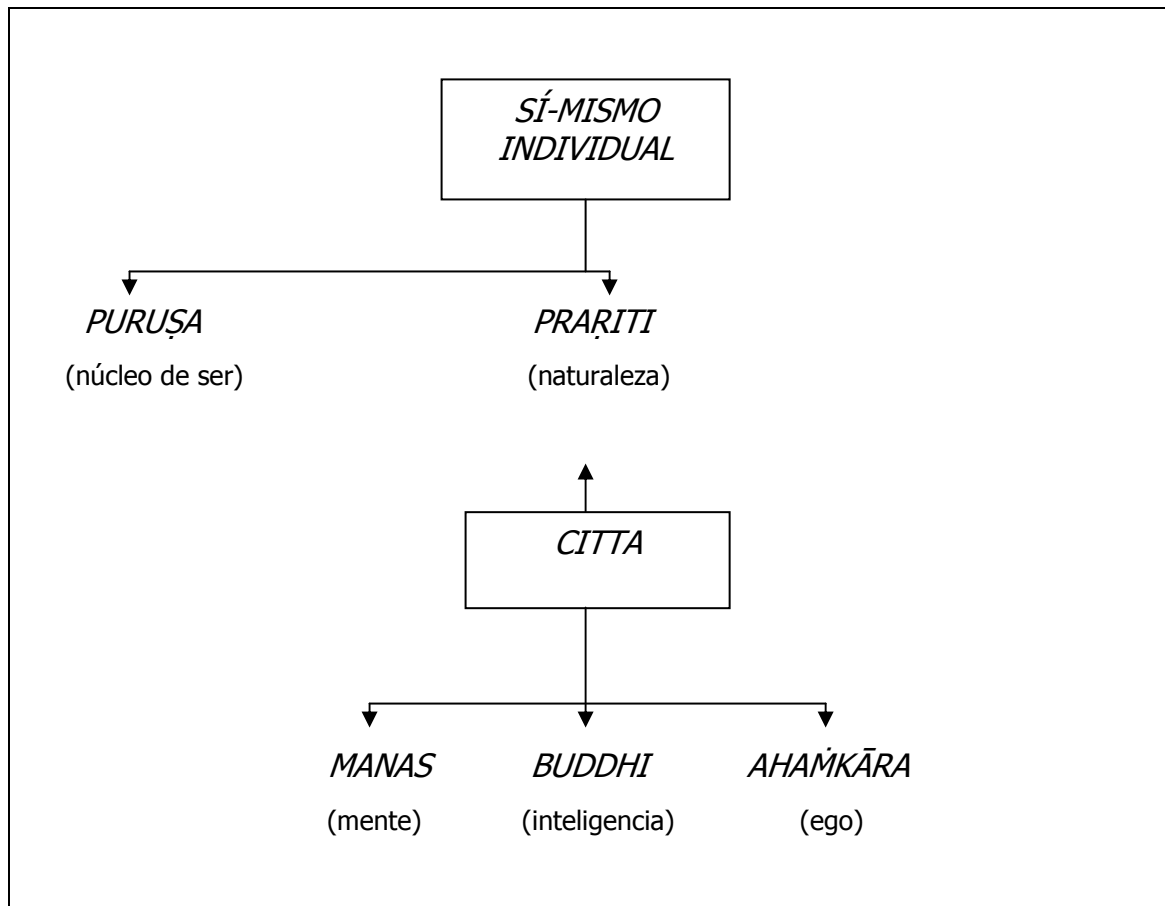
Ahora bien, la historia del alma, como noción, podría ser mucho más completa si mirásemos *otras tradiciones*. Hay algunas intenciones de este estilo como la de Meher y Boland (2008). Lo curioso es que en su artículo empiezan contextualizando el problema del alma, para lo cual hacen mención a otras tradiciones anteriores a la griega-occidental (por ejemplo, hablan del *Rg-Veda*). Sin embargo, veladamente, tildan dichas tradiciones de "incivilizadas". Luego entonces, ya ni merece la pena reparar en sus cosmovisiones y conceptos (de dichas tradiciones, valga la redundancia). Nos encontramos nuevamente ante la situación que describe Śrī Aurobindo sobre los estudios de los védicos desde Occidente, bajo una mirada -diría yo con todas sus letras- profundamente *racista*. Así, cuando en el mundo griego se habla de *psyché*, alma, o *pneûma*, en tanto que soplo divino, no queda muy clara la diferencia entre estas dos connotaciones. Sin embargo, no estamos del todo seguras cuándo ocurrió la separación de estos conceptos (*psyché* y *pneûma*) y la *psique* devino en *mente*, en *alma*, en algo más terrenal, e incluso, intelectual; mientras que *neuma* devino en algo más espiritual, en la idea de energía divina. Meher y Boland (2008) parecen sugerir que esta separación surgió en la primera fase del cristianismo. Igualmente, van comentando posteriores desarrollos del alma en la *tradición occidental*, pero no se detienen a comentar que, derivada de la *tradición védica*, del *Sāṃkya* y del *yoga clásico*, se tiene una visión -digamos psicológica- sumamente compleja. Por un lado, está la consciencia (*citta*), compuesta, a su vez, de tres instancias: inteligencia (*buddhi*), mente o sentido interno (*manas*) y ego (*ahaṃkāra*). Ahora bien, si se compara con la teoría psicoanalítica -dicen Kapani y Chanet- no encontraremos en *citta* sólo lo consciente sino también el inconsciente y, por tanto, los tres componentes freudianos de la personalidad. En palabras de los autores, *citta* está:

[...] compuesto de *buddhi*, *ahaṃkāra* y *manas*. Ahora bien, *buddhi* es la función intelectual de decisión y discernimiento. Dado que el *ahaṃkāra* es el egoísmo y el *manas* el *sensorium commune*, puede

observarse que el *citta* engloba las tres instancias de la "psique": ello, superyo y yo (Kapani y Chanet, 1986: 70).

Ahora bien, además de *citta*, esta instancia psicológica, tenemos -como ya hemos visto- otras dos figuras importantes en la *psicología hindú*: *puruṣa* (alma, espíritu) y *prakṛiti* (naturaleza, materia). *Citta* se identifica con ambos porque están hechos de la misma *sustancia*. Sin embargo, su misión yóguica tendría que ser ir más allá de esto para unirse al *Sí-mismo universal* (en términos de la Gītā: buscar la unión de *ātman* con *Brahman*<sup>72</sup>). Si se me permite buscar un esquema visual para este complejo universo psicológico<sup>73</sup>, sería como sigue:

CUADRO 4: ELEMENTOS DE LA PSICOLOGÍA HINDÚ



<sup>72</sup> En una de las *Upaniṣad* se puede sobrentender un llamado muy similar: "[10] Más allá de los sentidos están los objetos; más allá de los objetos está la mente. Más allá de la mente está el entendimiento; más allá del entendimiento está el gran *ātman*. [12] El *ātman* oculto en todos los seres no se manifiesta, pero es visto por los de vista sutil con su sutil inteligencia. [13] el que conoce debería controlar la palabra con la mente y a ésta con el *ātman* que conoce" (*Kaṭha Upaniṣad*, Primer *adhyāya*, Segunda *vallī*: 126-127).

<sup>73</sup> Cf. Iyengar (2003) para más detalle.

Por su parte, en cuanto al *soplo de vida* -puede ser el *neuma* pero también la *psique*-, es interesante el énfasis que en ello pone Patañjali y el hecho de que, como cuarta etapa del *aṣṭāṅga yoga*, propone el *prāṇāyāma*, o este control de la respiración, que recordemos: sólo puede venir después de la postura estable (*āsana*). Entonces, dice Eliade (1948) que, con el ejercicio de *prāṇāyāma*, el yogui intenta conocer de forma inmediata la pulsación de su propia vida, la energía orgánica descargada a través de la respiración (cf. capítulo 6). La respiración para el mundo occidental parece ya no estar asociada tanto a lo psicológico sino sólo a lo fisiológico. Se ha quedado como campo de estudio de la *biomedicina* y su asociación a la *psique* sólo es meramente poética: en cuanto *aliento vital*.

Ahora bien, volviendo a Meher y Boland (2008), cabe mencionar que al menos tienen la sutileza de hablar de cierta *tradición judaica* mezclada con la *religión cristiana*. Dicha tradición judaica creía en la *preexistencia del alma* y la *transmigración*. *Metempsicosis* al igual que *transmigración* también son dos conceptos del mundo griego, cuya creencia es que la vida en otro cuerpo después de la muerte es posible. Por su parte, la *tradición hindú* guarda también esta creencia en lo que puede denominarse *reencarnación*, la cual -como mencioné en el capítulo 5- está asociada a la *ley del karma* o este orden cósmico-ético, que en Occidente se ha traducido como una ley del tipo *causa-efecto*. Por tanto, la idea del *tiempo* y lo que se hace con él sería muy importante. De momento y de cara a esta empresa epistemológica, prefiero quedarme con la definición poética de Gironde sobre la *transmigración*, pues aún me atrae "meterme en las vidas ajenas, vivir todas sus secreciones, todas sus esperanzas, sus buenos y sus malos humores" (Gironde, 1932: 48).

Pero pasemos a una corriente más contemporánea de la *psicología* -digamos- *hindú*, donde destaca claramente la figura de Śrī Aurobindo, quien hiciera una interpretación de este tipo (psicológica) de textos védicos, en especial del *Rg Veda*, pues tal parece que éste es el único documento relevante que queda del periodo temprano del pensamiento humano. Es una obra que no se circunscribe al plano intelectual. Como resultado de su análisis, Śrī Aurobindo propone una *teoría del lenguaje* y un *método filológico* que respalda su

interpretación psicológica. Se basa a su vez en Svāmī Dayānanda, otro teórico, cuyo principal objetivo es el restablecimiento del *Veda* como *palabra viva*. Sin embargo, Śrī Aurobindo también sugiere que:

[...] la mente moderna, con su interés racional, no acierta a percibir la mentalidad simbólica e intuitiva de la palabra védica: el individuo se centra en el estudio de las técnicas racionales y pierde el poder transformador y humanizante del sentido interno de la palabra. El poeta señala que tanto el cuerpo de conceptos constantemente repetidos como el lenguaje simbólico surgen de la identidad de la experiencia de los rishis [sic] y del carácter impersonal del conocimiento que se recibe y se transmite (Real, 2007: 121).

Se trata de un *lenguaje* que mediante la *poesía* -no sólo como algo estético en el sentido de belleza, sino como una especie de fórmula algebraica-transmite conocimiento. Se trata, asimismo, de un *conocimiento impersonal*, que no lleva la firma de un autor. He aquí otra diferencia con las formulaciones posteriores (*post-upanishdicas*) y con las propias de Occidente. Por ello, puede decirse que el *Rg Veda* no es el inicio, sino la clausura de un periodo, el de la *Edad de la Intuición*, como diría Śrī Aurobindo. Ahora bien, sobre la visión de los antiguos *ṛṣi* -u hombres sabios, concedores de los *mantras*-, Śrī Aurobindo:

[...] muestra la posibilidad de llegar a nuevos niveles de conciencia y crea, desde la visión adquirida por la práctica del yoga o *sadhana* [sic], caminos de conocimiento para aquellos que desean realizar, en sí mismos, esos otros estados del ser (Real, 2007: 105).

De esta forma, Śrī Aurobindo se dio a la tarea de analizar el significado psicológico oculto en los *himnos védicos* que, a diferencia del *Vedānta* (las *Upaniṣad*), el *Sāṃkhya* y el *yoga* -considerados por el autor como la parte más filosófica e incluso lógica, en el sentido intelectual, de esta clase de producción-, son el lenguaje de los *místicos*, el lenguaje de la *intuición* y la *revelación*. Su planteamiento es ir a la obra y al poeta sin intermediarios. No leer lo que otros han dicho del Veda, sino lo que el Veda tiene que decir por sí mismo. De esta forma -dice Real-:



Sri Aurobindo proporciona una contracrítica necesaria en un contexto histórico donde las principales bases de la tradición hindú están siendo malinterpretadas por el poder colonizador y la cultura de occidente [...] El poeta pertenece a una serie de relevantes figuras que muestran una marcada capacidad de síntesis, de integración de los paradigmas del pasado y el presente; conocimiento que le permite manifestar que la falta de comprensión o valoración que existe hacia los textos védicos se debe a su pertenencia a tradiciones estéticas distintas, a sus diferentes métodos de creación y de apreciación de las estructuras que conforman las creaciones literarias (Real, 2007: 136-137).

Eso es probablemente lo que les sucede a Maher y Boland: que provienen de una *tradición* distinta. Por eso no reconocen mayor desarrollo en los himnos védicos. Pero volvamos, a lo que nos compete: la *psicología*. De esta manera, podríamos decir -siguiendo a Olga Real (2007)- que Śrī Aurobindo relaciona el término "psicología" con los conceptos "mente" y "conciencia", así como "conciencia" y "espíritu", los cuales están presentes en su revisión de la *tradición yóguica*. De esta forma, identifica la *psicología* como la ciencia de la *consciencia*. Y, congruente con la visión de consciencia de la *tradición hindú*, es lógico que una interpretación psicológica de los textos védicos intentara, por tanto, develar un *significado espiritual*. Dejaremos las historias aurobindianas hasta aquí, aunque da para análisis mucho más profundos y concienzudos. Por ahora quiero dedicar unas palabras al término que me falta por tratar en este apartado.

Así, aunque poco he hablado de *identidad* en este texto, me parece que es una cuestión que bien puede emparentarse con la idea de *sujeto* (desarrollada en el capítulo 4). He de aclarar que sí he tocado el concepto de *identidad*, pero desde la *teoría de género* y desde las posibles alianzas políticas en este campo. Y ello, desde luego, también guarda relación con el *sujeto* y con el proceso de *subjetividad* (cf. capítulo 4), toda vez que la *identidad* -este proceso de encontrar cosas en común con el *otro*, verse en el *otro*- es un proceso *intersubjetivo*. La *identidad* implica, pues, un *espejeo* con el *otro*. Sin embargo, en la *tradición occidental* -y como también hemos visto- la *identidad* también se asocia al concepto de *persona* y, por ende, a la idea de *individuación*. He aquí otra de las diferencias importantes que podemos ubicar

con respecto a la *tradición hindú*. Incluso y como citaba en el capítulo cuarto, el propio Gadamer afirma (1975) que con los pensadores modernos, el concepto de *persona* aparece marcado por el concepto reflexivo de conciencia, quedándose completamente fuera de escena. Es decir, la idea de *persona* está asociada a la de *conciencia* y, por su puesto, a la de *capacidad racional*. En cambio para la *tradición oriental* y la propia del yoga -como decía Merlo (cf. capítulo 5)- la *persona* sería esencialmente el *alma permanente*, un *ser autoconsciente*, una *chispa eterna de lo Divino*, la cual evoluciona para colaborar en la realización de un *plan Divino*. Es ésta una visión *no-dualista*, que no ve a la divinidad y a la persona como elementos separados.

¿Se trata de una idea más parecida a las inspiraciones de Platón y su mística? Tal vez sí, pero lo cierto es que con el cristianismo y la Modernidad el *alma* y la *persona* se encaminaron hacia algo más *racional* y *dicotómico*. En cambio, en las visiones filosóficas contemporáneas de *tradición hindú*, encontramos otra situación. Así, en el quinto capítulo he hablado del estudio aurobindiano que realizara Merlo (1997a) sobre *identidad transpersonal*. Merlo comenta que en la *tradición hindú* existe una *individualidad anímica-espiritual*, un ego coordinador de las diversas funciones existenciales, una individualidad que posee su propia naturaleza y peculiaridades. No obstante, dicha *individualidad* nunca está separada del *espíritu supremo* (*Puruṣottama* o *Parabrahman*). Así, el proceso de *realización* parte de esta visión *no-dualista* -que no separa lo humano y lo espiritual-; no es tanto que busque una pérdida del *yo*, sino una ampliación de nuestra *identidad consciente*.

En este sentido, es probable que uno de los autores contemporáneos más fiel a la visión *no-dualista* sea nuevamente Śrī Aurobindo, para quien:

[...] el individuo espiritual (*jivâtman*) [sic] es una verdad del Absoluto, uno de sus poderes, una de sus facetas, uno de sus rostros, uno de su nombres, una de sus notas claves, necesarias para la sinfonía cósmica en curso (Merlo, 2001: 167)

Tenemos de nuevo esta idea del *sí-mismo* consustancial al *Sí-mismo*, a la divinidad, de la cual llevamos unas cuantas páginas hablando. Pero hay una

cuestión más que tiene que ver con esta realidad -digamos *transpersonal*- y que también sería del interés de la psicología, en concreto: la *psicología social*. Me refiero a la *realidad supramental*. Es decir, si no hay una separación entre la *persona* y la *divinidad*, es obvio que tampoco la hay entre personas. Me parece que por ahí iba la iniciativa Śrī Aurobindo y la Madre -de la cual hablé incipientemente en el capítulo quinto- de generar un *yoga supramental* y un *yoga de las células*. Śrī Aurobindo comenzó esta ruta haciendo el esfuerzo de integrar los distintos tipos de *yoga*, los yogas más importantes: el de la *devoción*, el de la *acción* y el del *conocimiento* (cf. capítulo 6). No se trataba simplemente una mera acción sincrética, sino de descubrir que todos son parte del *yoga*. Poco a poco eso lo fue llevando a la que él denominó *supramente*, el cual -según Merlo (1988c)- fue un concepto poco entendido por la gente que lo rodeaba. Con el paso del tiempo dejó de preocuparse por definirlo y pensó que, cuando la experiencia llegase a más personas, no harían falta las explicaciones. Puede decirse que:

[...] el yoga integral/supramental considera los yogas tradicionales como un buen modo de emprender el sendero de la espiritualidad y no pierde de vista que el esfuerzo personal, con la práctica, las técnicas, y las actitudes propias del yoga, resulta imprescindible, al menos durante toda una larga primera parte del camino (Merlo, 1985c: 196).

Sólo después de esto -dice Merlo con base en los impulsos de Śrī Aurobindo y Madre- podríamos abrir nuestra mente, nuestros corazones e incluso nuestras células a lo *nuevo*. Recordemos que el *yoga de las células* buscaba, mediante la práctica, arribar al más mínimo nivel del cuerpo y ser capaz de cambiar la consciencia de las células. A partir de aquí, su siguiente apuesta era abrir espacio para un yoga que también propiciara el contacto con otras mentes. De ahí viene toda aquella iniciativa -que comentaba en el capítulo 6- sobre el *Aṣram Auroville*, la cual también conlleva una historia occidental,

inspirada por deseos de paz e integradores, luego de las dolorosas experiencias del siglo XX europeo<sup>74</sup>.

Dejaré este asunto por ahora hasta aquí. Para acercarme al final, me gustaría centrarme en otra idea y es la de *prácticas psico-espirituales* a las que hace referencia Merlo, porque, en efecto, la *tradición hindú* ofrece una visión distinta de la *psicología occidental*. Acaso Jung ya se había percatado de esta cuestión. Jung -dice Merlo (2002)- sabía que la *integración* entre Oriente y Occidente con respecto a ciertas visiones psicológicas -pero también espirituales- era una necesidad<sup>75</sup>. Vaya, creo que mi deuda intelectual con el *psicoanálisis* va creciendo cada vez más y sumo otro a la lista de mis autores pendientes. No tengo nada más que decir por ahora, pues éste sería tema de otra tesis. Sólo me gustaría agregar que Merlo (2001) menciona a otros tres autores dentro del campo de la *psicología transpersonal*, a saber: Assagioli y su idea de un *yo transpersonal*, más allá del mero yo consciente; Washburn y su diferenciación entre los dos paradigmas de la psicología transpersonal (uno que busca *unir un yo inferior con un yo superior*, y otro que considera que *el yo es ilusorio y algo a trascender*); y Almaas y su idea de que *la persona pueda experimentarse a sí misma como una joya de valor incalculable*. Tenemos, pues, algunas rutas posibles para continuar la exploración teórica en futuras investigaciones. Por el momento nos vamos acercando a clausura de este capítulo.

### 7.3. A MANERA DE CIERRE

De entre todos los capítulos que hasta ahora llevo escritos, éste -sin lugar a dudas- ha sido el más desgarrador. Ha representado un ejercicio de síntesis, de comprensión, de volver sobre lo escrito como una posible lectora, de acudir a

---

<sup>74</sup> El propio Fernando Álvarez-Uría (2006) reconoce que el acercamiento de ciertos europeos hacia Oriente -desde el punto de vista espiritual- ocurre en un contexto de posguerra desgarrado por el dolor. Uno de estos personajes fue nada más y nada menos que Herman Hesse, de quien cita algunos pasajes de sus novelas (*Demian* y *Siddharta*). Curiosamente, Hesse es uno de mis autores predilectos, ¿por qué será?

<sup>75</sup> No obstante, Jung todavía mantuvo una posición hasta cierto punto precavida y prejuiciosa con respecto a la India. Y aun cuando habló teóricamente de ciertos desarrollos, entre ellos el yoga, no practicó ninguno personalmente. Sólo los describió (cf. Merlo, 2002).

nuevas fuentes y de volver a mi antiguo estilo ensayístico. Espero haberlo conseguido.

Por lo pronto, puedo decir que no ha sido mi intención dar respuesta a preguntas e inquietudes, las cuales -he imaginado- puede despertar mi trabajo. Lo que he intentado es seguir pensando los problemas, seguir pensando las propuestas, seguir pensando sobre este mar de ideas que compone *mi(s) campo-tema(s)* y que desde luego no se agota aquí. Al contrario, sólo puede ser fuente para *nueva entradas*. Al menos es lo que me gustaría que fuese.

He pretendido, pues, partir de los recordatorios, del *trazo de los contornos* ya planteados para presentar *conversaciones posibles*, a la luz de las temáticas sobresalientes de mi tesis, que -si se me permite la reducción- serían *ser y conocer*. Así, he intentado formular algunas comparaciones entre *tradiciones*. En algunos casos, las semejanzas no pueden negarse y, en otros, las diferencias saltan a la vista. Creo que mis posiciones en cada situación más o menos se han asomado. Y de eso se trataba.

Tengo que reconocer, sin embargo, que mi deuda con la *tradición oriental* -y en concreto *hindú* y *yogui*- es marcada. Toda vez que a lo largo de esta tesis he dedicado más espacio a la *filosofía occidental*, pero no puedo negar que es ésta la *tradición* en la que yo me he formado, y que desde ella parto, con mis prejuicios y precomprensiones -como diría Gadamer-, para *interpretar-traducir* otras miradas, con las cuales -gracias a mi tradición mestiza- me mezclo sin reserva, pero desde el lugar del *amor* y el *respeto*.

En ese sentido y para cerrar este capítulo, quiero destacar que, aun cuando partiese desde el lugar *posicionado, encarnado, amoroso, vinculante y respetuoso del conocimiento*; cada vez me percató más de que lo que Oriente, la *tradición hindú* y el *yoga* en concreto tienen que ofrecernos no es tanto una forma de conocimiento *dialógica y democrática*, como la que Pablo Fernández (1993) denomina *encantada*, sino que Oriente nos habla más bien de la *fusión* entre la persona que medita y el objeto de su meditación. Me quedará, pues, pendiente esta tarea.

## **EL FIN DE OTRA ETAPA. A MODO DE SEGUNDO COROLARIO**

De nuevo aquí frente a la hoja en blanco, intentando con dificultades desarrollar ideas propias. Pero, cuando gran parte del desarrollo profesional se desenvuelve entre libros y lecturas diversas, termina una por sentirse saturada. Y reconocer que es imposible leer todo lo que se ha escrito sobre un tema es profundamente doloroso y exasperante.

Aunque, por otro lado, tengo el presentimiento de que tampoco es necesario leerlo todo, ya que cuando te acompañan tres o cuatro libros sobre el mismo tema, llega el punto en que tampoco aciertas a recordar bien a bien en cuál de ellos leíste ésta o aquella idea. Por supuesto que por este motivo es necesario hacer fichas. Esto, en efecto, es parte de la sistematización, la cual soporta éste como cualquier otro trabajo. Aun así, perderme en algunos momentos me resulta inevitable. Reconozco, sin embargo, la utilidad de seguir algunas rutas argumentativas, ciertas ideas, unas cuantas inspiraciones; pero luego una tiene que lanzarse en busca de la creatividad y expresar lo propio, lo propio que nunca será único -ni mucho menos- pues estará todo el tiempo trastocado por lo leído (y lo vivido). Es así como se tejen las redes, los linajes, las parentelas teóricas. Y es muy emocionante encontrar influencias de un autor o autora conocida en otro que vas leyendo. Por lo tanto, no puedo pretenderme libre de estas influencias. Aparecen en mi texto una y otra vez. Al mismo tiempo, considero que son de muy distintas procedencias, por lo que espero que algunas de ellas produzcan ecos en quien esto lee. Así que, con todo y sus limitaciones, *pongo este texto en riesgo*<sup>76</sup>.

Después de todo, como dice Barthes (1966) no es lo mismo leer que escribir. Quienes escribimos, hemos de ser también lectores, pero no ocurre de igual manera al revés. Y quienes hacemos investigación -aunque nos cueste trabajo reconocerlo- no somos solamente lectores reflexivos, nos dedicamos

---

<sup>76</sup> Para ver algunas discusiones de este tipo, cf. apéndice 1, el cual contiene *Una hisotira en paralelo o de cómo poner el texto en riesgo*.

también al *oficio de escribir*. Es, pues, una habilidad que se va desarrollando con el tiempo, pero por fortuna representa también la posibilidad de *jugar con el lenguaje*, de argumentar a través de la *estética* y de la *retórica*, de intentar tocar al interlocutor imaginado a base de algunos *encantamientos*.

Es así como al final de esta segunda etapa, me parece necesario dar unas cuantas vueltas más por algunos puntos importantes que irán emergiendo a continuación.

### I

La *crítica* y la *distancia* son ahora dos cuestiones que rondan mi mente. Por una parte -como he explicado una y otra vez- la posición de la *crítica* es el lugar del que he partido cuando de Occidente se trata por muchos motivos, entre ellos porque las cuestiones en que el *poder* interviene son de mi total preocupación. Sin embargo, tener siempre una *actitud crítica* también puede ser un imperativo que apela a la *neutralidad*, a la *objetividad* y a la *distancia*. Y ése no es para nada el lugar del que yo he querido partir -como también espero haber dejado suficientemente claro-. De esta forma, al encontrarme con este *sujeto de investigación*, por el cual siento admiración -e incluso fascinación- no puedo mantener una posición que guarde sus reservas.

Estoy consciente de que es desde ahí de donde provendrán las interpelaciones. Y lo asumo, pues no podría ser de otra manera, toda vez que Oriente, India, su *filosofía*, sus *interpretaciones*, el *yoga*, su *tradición*, su *práctica* han ido trastocando de manera muy particular mi *propia vida*.

Sigo pensando, sin embargo, que dicha *tradición* no sólo ofrece salidas para quienes buscamos alternativas a este mundo occidental, capitalista descreído, individualista, estresante y hostil. No, pienso que esta *tradición* también ofrece *salidas epistemológicas*, con otras maneras de *conocer*, *salidas metafísicas*, con otras formas de concebir el *ser*, y *salidas filosóficas*, con otro estilo de *mirar el mundo*. Puede también que no sean tan otras y que eso nos lleve a recuperar cuestiones presentes -aunque olvidadas- en la propia *tradición*

*occidental* (por ejemplo el *cultivo de sí*, que no sólo *conocimiento de sí*). Si este fuera el caso, pienso que la aventura bien habría valido la pena.

## II

Lo que se impone en el camino es, por supuesto, el vital ego con su ignorancia, el orgullo de esa misma ignorancia y la inercia de la conciencia física, que lo obstruye y se resiste a cualquier llamada a cambiar. Su indolencia lo induce a no querer molestarse por nada; encuentra más cómodo continuar a su manera, repitiendo siempre los mismos antiguos movimientos y, en el mejor de los casos, esperando que, de algún modo o en un determinado momento, se lo den todo resuelto (Śrī Aurobindo, en Feuerstein, 1997: 20).

## III

He hablado de manera amplia de una *tradición*: la *hindú*, pero en concreto lo que me motivó a adentrarme en esa *tradición* ha sido la *práctica del yoga*. Por eso dediqué todo un capítulo para hablar de ella. No es mi intención regresar expresamente sobre lo dicho, pues creo que he pasado a su lado una y otra vez. Lo que me interesaría en este momento es detenerme en un par de cuestiones útiles. Por una parte, me gustaría subrayar la idea de *práctica*, la idea de *acción*, pues -conuerdo con Eliade (1948)- *el yoga es ante todo acción*, una *acción* que asimismo pretende *renunciar* a sus *frutos* en busca de la *liberación del ego*. Encuentro -al menos yo- ciertas claves que me ayudan a escapar de la posición *egocéntrica propia* de Occidente y, además, algunas salidas frente al *racionalismo* y al imperativo por lo abstracto, toda vez que la *práctica* es una necesidad, una condición *sine qua non* para acercarse (verdaderamente) a este universo. Recordemos que Aurobindo o Merlo han criticado cierta actitud de los occidentales estudiosos de Oriente y sus filosofías desde una posición meramente teórica.



Así es que, en efecto, en gran medida mis posiciones de respeto, admiración, fascinación -e incluso defensa del yoga- provienen de *mi propia práctica*, de la que poco he hablado hasta ahora y para lo que he decidido dedicar la tercera parte de este trabajo. Nos acercamos, pues, al terreno de la *experiencia*, la otra cuestión que me parece más sobresaliente en todo esto; y la experiencia -como vengo insistiendo en esta segunda parte- en tanto que *vivencia*. Así, la *práctica del yoga* es una *vivencia* que pasa por el *cuerpo* y que nos lleva a experimentar el *ser* de una manera particular. Occidente tiene unas categorías metafísicas, la filosofía yogui tiene otras. Probablemente quienes practicamos yoga desde Occidente tenemos una mezcla de ellas y la manera en que lo vivimos deber ser distinta a quienes han sido formados en una *tradición* propia de la India, pero también el tiempo deja sus estragos. Así es que las interpretaciones siempre son cambiantes. No me resulta ello tan preocupante. Lo interesante, en todo caso, me parecería que es ver en qué medida nos apropiamos de *categorías-vivencias* colectivamente y formamos peculiares *comunidades yóguicas* con ciertos *estilos de vida*. He aquí un punto de interés para la psicología social, que después de todo ha sido el punto de salida disciplinar del presente estudio. Además, me parece que cuando de conocer algo se trata todas estas cuestiones siempre van de la mano. En el libro *Reflexiones sobre ciencia y género*, Evelyn Fox Keller (1985) compendia diferentes artículos de su misma autoría de la siguiente forma: parte de las cuestiones históricas, se acerca a los puntos más psicológicos y finaliza con los aspectos filosóficos. Su intención -dice- es aproximarse a una *psicosociología del conocimiento*. Acaso esto es lo que he intentado hacer con el *conocimiento* en la primera parte de la tesis y con el *yoga* en esta segunda parte. No lo sé, es sólo una intuición.

#### IV

Tal como el océano recibe inalterable las aguas que vierten los ríos, así en quien todos los deseos fluyen, sin que él sienta apego por ellos, es el que alcanza la paz.

El que camina exento de anhelos, libre de todo deseo y sin la creencia de que *yo soy el que actúa*, ése es el que alcanza la paz (*Bhagavad Gītā*, II-70-71: 74-75).

✓

Es cierto que tradicionalmente la investigación -sea que use una metodología cuantitativa, sea que use una metodología cualitativa- suele requerir que se presente un *marco teórico*, un desarrollo contextual a partir del cual *plantear una pregunta*, acompañada de ciertas *respuestas calculadas hipotéticamente* y con base en los hallazgos encontrados después de una exhaustiva lectura. A partir de ahí, comienza a desarrollarse la investigación con *distintas técnicas*. Si se trata de una *investigación teórica*, el camino es más o menos el mismo, sólo que las técnicas son de por sí *hermenéuticas* y el trabajo se relaciona más con el comentario de textos. Pero igualmente se busca encontrar respuesta frente al planteamiento inicial del problema.

No obstante y volviendo al punto de partida: al de la *pregunta*, se ha de reconocer que es una cuestión que no suele ser para nada sencilla, toda vez que entender lo que dentro de un *campo-tema* específico nos interesa estudiar es sumamente complejo. Además, desde el momento en que se pertenece a una *comunidad*: la *científica*, y dado que esta comunidad ha devenido cada vez más en una institución seria, lo cierto es que esa *pregunta*, ese *planteamiento del problema*, también ha de ser "útil" para la *ciencia* en general y para la *sociedad* en particular. Se espera, pues, que nuestro estudio coadyuve al "progreso" de la ciencia misma y al de la sociedad.

Es cierto que nadie puede negar las "evidencias" de que la *ciencia moderna* ha avanzado gracias a esta actitud, a esta búsqueda de la utilidad. Ejemplos de esto podemos hallarlos en el campo de la medicina, de la física, de la química, etcétera. No obstante, tengo mis reservas en lo que a "progreso social" respecta. Por un lado, la gente no muere de enfermedades curables en ciertas latitudes. Pero, por otro, se gastan cantidades obscenas en

medicamentos (para bajar de peso, por ejemplo<sup>77</sup>) en los países ricos, mientras millones de personas sí mueren de enfermedades curables en los países periféricos. Así es que no sé yo si la ciencia occidental es tan neutra y objetiva como para no relacionarse con el sistema capitalista y dedicarse de lleno al avance de la humanidad.

En cambio, me parece que algo ha pasado con este tipo de ciencia y es que -como decía Sandra Harding (1993)- dejó de ser la actividad que unos cuantos "genios locos" se autofinanciaban por el puro goce de arribar al *conocimiento*. En efecto, hemos ido perdiendo el placer en ello. Acaso como dice Nizaiá Cassian (2008)<sup>78</sup> para el caso del *arte*, lo que ocurre es que la ciencia dejó de ser un *juego* en favor de la *técnica*. Y es éste uno de los principales motores de todo mi trabajo: mi intención es recuperar esta posibilidad de *jugar a hacer ciencia*. No significa que ello implique la pérdida del *respeto* por lo que se estudia, como también espero haber dejado suficientemente claro.

Así, una de mis principales motivaciones tiene que ver con la *estética*, con una *forma* acaso más *lúdica* de escribir que pueda generar en quien lee cierto goce, pues no me gustaría que mi texto fuese un *texto murmullo*, como lo llama Barthes (1973)<sup>79</sup>. Me gustaría que el texto comunicase algo, con lo que se puede estar de acuerdo o no, pero que al leerlo la persona no se sintiera arrullada al borde de caer en un sueño profundo, sino que se sintiera implicada, que se sintiera interpelada, que percibiera los guiños, que pudiera identificarse, que simplemente pudiera notar la presencia de otra persona -o muchas- detrás del texto. Pero esto ya no depende de sólo de mí...

Entonces y volviendo a *la pregunta*, de la cual parece que intento escapar una y otra vez, he de decir que no parece. En efecto, he estado

---

<sup>77</sup> Anabólicos para los músculos, viagra para incrementar el placer sexual, cremas para postergar el envejecimiento, champús para evitar la caída del cabello, etcétera.

<sup>78</sup> En conversación personal.

<sup>79</sup> Barthes llama *texto murmullo* a aquel texto que aburre. "El murmullo del texto es nada más que esa espuma del lenguaje que se forma bajo el efecto de una simple necesidad de escritura" (Barthes, 1973: 11). En cambio -nos recomienda Barthes-: "El texto que usted escribe debe probar *que me desea* (Barthes, 1973: 12). Es decir, no sólo se trata de comunicar, sino de cómo deseamos atraer la atención sobre aquello que nos interesa comunicar. Cuánta responsabilidad.

huyendo porque no he querido partir de ese lugar predicho de antemano, de ese lugar que nos conduce a otro totalmente predecible. Lo que queda sin los mapas ya inventados, es una *subjetividad nómada* -al más puro estilo de Braidotti (1994)-. Ésa es *mi intención*. También es la de hacer una *ciencia más lúdica, más abierta, más plural, más horizontal*. También es la de jugar con la idea de *campo-tema* en el cual abandonarse para *encontrar las preguntas*, pues ésa -me parece- debería ser la investigación misma. También ha sido la de dejar que sea el *silencio* quien revele las preguntas. Entretanto, escribamos y leamos y a ver a dónde vamos a parar con todo eso.

Ahora bien, estoy consciente de que pertenezco a una *comunidad* donde aún privan ciertas reglas y de que la *pregunta por la nada* conlleva *angustia*. Así es que si cabe todavía cierta ansiedad por partir de una pregunta, presento una serie de ellas que me han motivado a emprender esta aventura y que han estado y seguirán presentes en lo que sigue del recorrido, a saber: ¿cómo se viven el *cuerpo* y la *mente* a través de la práctica del yoga?; ¿cómo se vive el proceso de conocer en esta práctica?; ¿cómo trastoca el yoga otras facetas de la vida de las practicantes?; ¿cuál es el papel que juega la enseñanza en este proceso?; ¿cuál es la visión de la psicología a través de esta práctica oriental?; entre otras. ¿Y las hipótesis...? Con lo que hasta ahora se ha expuesto (y con lo que queda por venir), no pretendo dar respuesta a estas preguntas. Son sólo *salidas provisionales* a manera de *indagatoria*. Sobre algunas de estas cuestiones me he detenido a pensar más profundamente a lo largo de esta segunda parte, otras siguen siendo meras *intuiciones* que pueden conducirnos a nuevas reflexiones. Asimismo, me parece que el ejercicio más interesante es -como sugiere Haraway (1991b)- tratar de poner las ideas en interrogantes más que como respuestas a preguntas preestablecidas. Ésa ha sido y sigue siendo mi intención.

VI

Aquí estoy,  
bramando,  
gritando,  
proyectando,  
adorando,  
precaviendo,  
reculando y volviendo a mi lugar,  
apareciendo y desapareciendo...  
Aquí estoy,  
por aquí voy...  
Todos estos caminos los huella día y noche sin cesar.  
(Whitman, 1860: 73).

## **¿HACIA DÓNDE SE ENCAMINA AHORA MI APUESTA DE CONOCIMIENTO?**

### **NOTAS ARRIESGADAS PARA UNA EPISTEMOLOGÍA DE LA FUSIÓN**

En el artículo sobre el *conocimiento encantado* de Pablo Fernández -tantas veces citado a lo largo de este trabajo-, el autor comienza definiendo la *epistemología de la distancia* o esa forma de conocimiento más cercana al estilo *cientificista y positivista*. Posteriormente, define la *epistemología de la fusión* de la siguiente manera:

Hay empero, una forma inversa de relación, aquélla en la que el sujeto se disuelve en el objeto: es una *epistemología de la fusión*, muy de moda, desparpajadamente posmoderna: el sujeto ya no quiere o ya no puede controlar al mundo, y se abandona en él, se deja llevar por cualesquiera circunstancias, se funde en el objeto, y ahora es el objeto el que hace su santa voluntad (Fernández, 1993: 42).

Como ejemplos más sobresalientes de este tipo de epistemología, Pablo Fernández cita dos totalmente espontáneos, a saber: el *enamoramiento* y la

*angustia*, donde quien los siente los padece, es presa de ellos, se ve arrebatado por sus sensaciones y sus sentimientos. El sujeto completo se convierte en su pasión. Posteriormente, nos habla de algunos casos inducidos, como lo podrían ser las borracheras, las drogadicciones, la sexualidad meramente termodinámica y otros cantos de sirena igualmente vertiginosos -dice-, en los cuales el sujeto decide ya no ser sujeto y se borra para convertirse en el objeto. Además de estos casos espontáneos e inducidos, dice el autor que hay otras entregas más programadas y artificiales, como lo son los retornos masivos a sectas religiosas, a los horóscopos y demás influencias astrales, a las esoterias de poca monta y otros sistemas de salvación, que nada tienen que ver -dice- con la *sobrenaturalidad genuina*. Ya había notado la última vez que fui a su clase en septiembre de 2007, que por ahí podemos tener algunos desacuerdos, aunque entiendo su preocupación, en especial en un país como el nuestro donde es importante mantener cierta conciencia o al menos un estado de alerta frente a tan dolorosa realidad social, pero quizá es por esta misma razón que la emergencia de "estas esoterias de poca monta" -como él las llama- está ocurriendo de esa forma (con mucho más afluencia que en un país como éste que ahora habito). Así es que yo -aprovechando su última línea y para defender mi punto- me quedo con la idea de la "sobrenaturalidad genuina". La consideraré como una reserva digna de tener en cuenta frente a un sistema filosófico tan otro como el oriental, el cual merece todo nuestro respeto.

Ahora bien, volviendo al artículo del que estoy hablando, cabe mencionar que tras describir estas clases de epistemología, el autor presenta una alternativa a estas dos opciones tan opuestas: la *epistemología del encantamiento*. Durante años, este artículo me ha ido acompañando y he entendido normalmente la *epistemología del encantamiento* como la vía *dialógica* y *democrática*, por así decirlo, en la que el sujeto es capaz de escuchar, de llegar a acuerdos con el objeto, de -por lo menos- tomarlo en cuenta. Como dice el propio Pablo Fernández, se trata de un intento por "comprenderse, empatizar y establecer un diálogo donde cada uno expone sus necesidades y ofrecimientos" (Fernández, 1993: 44). No obstante, ahora cuando lo releo en aras de rescatar la *epistemología de la fusión* y poner en

duda la pretendida opción -diría yo ahora- occidental de dialogar con el *otro* (como si se pudiera), me doy cuenta de que tampoco son tan distintas estas dos epistemologías. Lo que está claro es que ambas son totalmente diferentes a la de la *distancia*, que -repito- encarna la opción *cientificista* y *positivista*.

Pero vamos por partes, ¿por qué empiezo a creer que no son tan distintas? Pues porque la metáfora que él escogió para presentar su apuesta es la de *en-cantar*: meter al otro en el canto de una, actividad propia de las hadas o las sirenas, por ejemplo. Entonces no es bien a bien una opción tan racional como estaba apunto de calificarla. Da por lo menos la posibilidad de sentir atracción, de crear un *vínculo afectivo*, de seducir. En ese sentido, creo que mi apuesta por el conocimiento sigue siendo *encantada*.

Ahora bien, partiendo igualmente de las críticas que desde la *epistemología feminista* se han hecho a la *ciencia moderna*, guardo mis reservas frente a una clase de *conocimiento desapasionado, objetivo, distante, neutro y meramente racional*. Me parece que una opción epistemológica que incluye el *enamoramiento* no es del todo descartable. Lo interesante sería ver qué tan capaces somos -las conocedoras/es- de gestionar nuestro *ser* en una relación tal. Es un reto sugerente. Pero, a fin de cuentas, la idea del *encantamiento* tiene ciertas características afectivas que vendrían en esta línea, como aquello de internalizar las características del *otro*, dotarlo de vida, hacerlo un objeto animado (como los átomos de los físicos); o como aquello del intento de participar del otro, de formar parte del objeto y entender que el objeto forma parte del sujeto, pues como dice el propio Pablo Fernández:

El mundo encantado es una unidad: todo es sujeto y objeto simultáneamente. Nosotros somos la realidad porque la realidad es nosotros, y entonces, la vida se cumple, tiene sentido, vale la pena, por el sólo hecho de saber que uno pertenece a ella, que uno es ella, lo cual evita de suyo la tentación de estar angustiado o ser un triunfador (Fernandez, 1993: 44).

Tras esta relectura, me parece que también hay algo de *fusión* en el *encantamiento*. Cuando menos hay algo de mágico y afectivo, por lo que sigue siendo una apuesta que comparto.

Ahora bien, en lo que a *epistemología de la fusión* respecta, debo decir que pensé que en ese lugar sólo podía estar el *arte*. Sin embargo, no es un ejemplo del que Pablo Fernández hable en este tipo de epistemología. Al contrario, lo nombra en la del *encantamiento*. Lo cierto es que hay algo de poético en la *epistemología encantada*. No todo es *lógico* -en el sentido de *logos*- en esta forma de conocimiento, lo que la hace sumamente atractiva a mi juicio.

Por su parte, el *yoga y su filosofía* -como he venido apuntando- sí apuestan por una suerte de *fusión*. "Quien lo conoce lo deviene" -dice una frase citada en una de las *Upaniṣad*-. En palabras de Raimon Panikar:

[...] quien conoce algo llega a ser aquello (que conoce). Este conocer completo que incluye naturalmente el amor, es la forma (humana) de ser: se llega a ser lo que se conoce. El conocimiento es identificación (con lo conocido) (Panikar, 1995: 15).

Así es que esta idea de compenetración, de identificación resulta muy sugerente para mí, acaso es una *fusión basada en un encantamiento*. No lo sé. Lo cierto es que esta manera de conocer *samhádica*, por llamarla de alguna manera, bien puede partir de cierta visión del yoga -tal como lo conciben Gloria Rosales y Gordana Vranjes (2008)- de que en cada uno de nosotros existe una semilla que nos permite saber que formamos parte de una consciencia universal y que el creer que somos seres individuales es una mera ilusión de la que tendríamos que liberarnos. Reconozco aquí la emergencia de un posible problema para mí, *estudiosa feminista* que también ha abogado por la *defensa de la diferencia*. Sin embargo, creo que esta apuesta por la *fusión* es de otra índole. No se trata tanto de una apuesta *política* ni siquiera *poética*; algunos la denominan *mística*:

Dado que la liberación tal como se describe en las *Upaniṣad* védicas es esencialmente una cuestión de gnosis o conocimiento puro (*jñāna*), no es posible asimilarla en una experiencia poética o artística, en la que se expresa la dimensión efectiva de nuestra naturaleza. Se trata más bien de una experiencia mística indescriptible, porque está más allá del pensamiento y del lenguaje.



Es la intuición inmediata del Ser, en su silencio y transparencia originales (Kapani y Chanet, 1986: 70).

Por eso hablaba antes del *ser* y de los recursos para gestionarlo en una situación de *conocimiento* tal. Creo que he aquí algunas claves. Después de todo lo que me atrae de la *epistemología de la fusión* es su cercanía, por una parte, al *enamoramiento*, a la pasión, al goce; y, por otra, a la *angustia*, la *angustia* de la *pregunta por la metafísica*, por el *ser* y por la *nada* seguramente. Frente a eso, a mí -una persona mestiza y occidental, hasta cierto punto nihilista- una *tradición* como la propia del *yoga*, que bien podría ser una *epistemología* en sí misma, me ofrece ciertos asideros, ciertas alternativas para manejar esa *angustia*, ese arrebató inicial que nos lleva a las *con-fusiones*. Y de esta forma poder, a la postre, transitar desde ahí hacia otras posibilidades de *fusión* más *encarnadas*, más *contemplativas*, más *silenciosas*, más *transpersonales*, más *esperanzadoras*. Éstas son por ahora mis expectativas.

***III. LA PRÁCTICA DEL  
YOGA EN LA VIDA  
COTIDIANA. UNA  
EXPERIENCIA DE  
ETNOGRAFÍA  
PERFORMATIVA***





El método y la estructura clásica de la investigación son algunas de las cuestiones que se derrumbaron durante las clases que tuve la fortuna de tomar con Pablo Fernández. Asimismo, dicho derrumbe se refrendó al realizar algunas lecturas de su autoría. Entonces empecé a pensar que ese *método* -que dentro de la academia aún parece hegemónico- no es más que una manera de escribir y de reportar. Por tanto, se trata de un estilo literario y -desde mi perspectiva- de un estilo horroroso; porque -como nos decía Pablo Fernández- en una novela el escritor no te previene de los personajes y las situaciones enlistándolos y describiéndolos previamente. El lector, la lectora, los va desmenuzando; va creando un mundo a través de su imaginación con la información que la autora o el autor le da. En efecto, éste es un ejercicio hermenéutico donde se *funden los horizontes interpretativos* y con ello se crea un *vínculo*.

Por otro lado y como sugería Bronowski (1979), el *conocimiento* también requiere *imaginación*, por lo tanto creo que la gente que escribe y que lee teoría, ciencia (o como sea que le queramos llamar a esta labor), debería estar abierta a la *poiesis* y a la *hermenéutica* en posibilidades más amplias. No se trata de prescindir de un orden, sino de probar diferentes rutas, diferentes métodos -como lo proponía Feyerabend (1970)-. Es así que la pretensión de esta última parte de la tesis es romper un poco con este *método tradicional*, en la medida de lo posible, pues son muchos los años que llevo habitando en el espacio académico<sup>1</sup>.

De cualquier forma, he sido inspirada por las recientes aportaciones en la teoría antropológica, que apuntan una importante crítica al *realismo etnográfico*, propio de Malinowski y de la inauguración de toda una corriente de escritura en los reportes del *trabajo de campo*. Ya en el capítulo primero (sospecha tercera) hablé de la *etnografía*, la *experiencia*, la *realidad* y la *ficción*. Y, aunque dibujé algunas de las ideas que aquí retomo, en aquel momento las desarrollé apenas como *intuiciones*. Ahora voy teniendo cada vez más claro que en lo que a

---

<sup>1</sup> Para ver las cuestiones específicas de metodología que subyacen a este trabajo, cf. apéndice 3. No aparecen en las partes centrales del texto porque no quiero romper el hilo de la lectura, pero como miembro de una *comunidad académica*, sigo considerando importante compartir las experiencias en el proceso de investigación.

etnografía respecta, de nuevo el marco postmoderno -el de la crítica a la Modernidad y a sus metarrelatos (léase: ciencia, universalismos, razón, etcétera)- es el más adecuado para nutrir mis argumentos. Así, en el libro que compilase Reynoso (1998) sobre *antropología postmoderna*, encontramos una brillante selección de los artículos más destacados de la década de los ochenta<sup>2</sup>. En algunos de estos autores encuentro argumentos teóricos para el experimento etnográfico que aquí presento. Asimismo, el trabajo de Karen Gutiérrez (2005) me parece un recorrido bastante completo a través de la obra de algunos de estos autores y otros más que coinciden en la búsqueda de distintas maneras de escribir, asumiendo que el etnógrafo/a es un autor/a<sup>3</sup>. Las *etnografías* entonces devienen en *textos* y por eso algunos de los autores llaman a estos intentos de escritura: *experimentos etnográficos* (cf. Marcus y Cushman, 1982<sup>4</sup>). Sin embargo, como propuesta más contemporánea, la inspiración de mi trabajo proviene del propio de Denzin (2003) y su apuesta por la *investigación performativa*. A continuación presento un breve desarrollo sobre las ideas clave -relacionadas con la etnografía- que acompañan mi trabajo en esta tercera parte.

En su sugerente artículo sobre las *ficciones persuasivas*, Marilyn Strathern (1987) recupera la lectura de Frazer, un autor previo a Malinowski y el *realismo etnográfico*, cuya obra se criticaba por ser *demasiado literaria*; mientras que para la antropología posterior, fue Malinowski quien sentó las bases para el reporte del *trabajo de campo* bajo una *descripción realista*. En ambos casos, el antropólogo/a -dice Strathern- se enfrentaba al problema de

---

<sup>2</sup> Por ejemplo, aparecen James Clifford (1988) y su artículo sobre la *autoridad etnográfica*; Clifford Geertz (1980) y su idea de los *géneros confusos*; Dennis Teldock (1987) y su aproximación a la vertiente *dialógica, polifónica y heteroglosa*; Stephen Tyler (1986) y su *giro poético*; Marilyn Strathern (1987) y su apuesta por las *ficciones persuasivas* y la *ironía*; o George Marcus y Dick Cushman (1982) y su idea de *etnografías como textos*, así como la recuperación de la *retórica*, entre otros.

<sup>3</sup> Ella también estudia a algunos de los autores/as que Reynoso llama postmodernos (como James Clifford), pero agrega otras inspiraciones, de los que sustrae críticas a la *etnografía realista*. Se trata de algunas propuestas alternas, tales como las propias de Denzin, Van Maanen, Ellis y Bochner, entre otros.

<sup>4</sup> Los *experimentos etnográficos* surgen en un marco que busca diferenciarse de la *etnografía estándar*. La etnografía en términos generales es "un informe que resulta del hecho de haber realizado trabajo de campo, una actividad relativamente indisciplinada cuyo folclore ha conferido identidad a una disciplina académica. Hacer trabajo de campo es algo muy distinto a representarlo en una etnografía" (Marcus y Cushman, 1982: 173).

describir el universo del *otro*, del *salvaje*, en el universo simbólico que lo contenía. Por eso, al escribirlo, tenía que crear dicho universo para el lector o lectora. Y es indudable que mediante la imaginación se echaban a andar unos cuantos *tropos*. Supongo que por esta razón la autora pretende recuperar a Frazer y su *estilo literario*. En cambio, las *etnografías realistas* buscaban aludir a un todo, a un universo cultural, a través de ciertos focos de atención, que siempre se situaban en un *contexto* más amplio. A mi modo de ver, fue también en este momento cuando se creó una brecha entre *historia* y *antropología* -quedando la *diacronía* para la primera y la *sincronía* para la segunda-; parecía que el *otro*, el *salvaje*, tenía una cultura fija que no cambiaba a través del tiempo.

Por su parte, lo que confiere *autoridad* al etnógrafo/a de este tipo de *textos* es el hecho de que, a través de una minuciosa descripción de lo recogido en su *trabajo de campo*, da validez a un *conocimiento* de primera mano con el que sus lectores no cuentan (Marcus y Cushman, 1982<sup>5</sup>). En efecto, uno de los aspectos más importantes a tener en cuenta, a partir de esta nueva generación de etnógrafos, es el *público* para el que son pensados estos textos: un público de *expertos*, que cuenta con los conocimientos teóricos y con la jerga antropológica básica para decodificar las *etnografías realistas*<sup>6</sup>.

Ahora bien, parece ser que es en la década de los ochenta cuando empieza a teorizarse en la línea de las *etnografías como textos*, los *nuevos estilos etnográficos* y la *autoridad dispersa*. Ello impulsa la emergencia de *experimentos etnográficos* que buscan alejarse de aquel realismo malinowskiano. Así, de acuerdo con Marcus y Cushman (1982), una de las principales características de las *etnografías experimentales* es que integran en sus interpretaciones una *preocupación epistemológica explícita* por la forma en

---

<sup>5</sup> Recomiendo al lector o lectora el texto de Marcus y Cushman (1982), donde además de hablar sobre la *etnografía* y *las nuevas tendencias*, presentan una comparativa a través de 9 características de la escritura etnográfica, tales como: el común denominador personal, la escritura narrativa de la etnografía total, la narración de la experiencia del trabajo de campo, entre otras.

<sup>6</sup> Según comentan Marcus y Cushman (1982), siempre ha habido ciertas reticencias en el campo antropológico frente a los etnógrafos que escriben para un público lego. Así, autores como Castaneda han sido sumamente criticados. Yo, sin embargo, me sentí fascinada tras la lectura de *Las enseñanzas de Don Juan*, porque -de alguna manera- es en esa línea que va el presente trabajo, en la línea de *conocer-involucrarse-vincularse-fusionarse: devenir*.

que se han construido tales interpretaciones. Creo que no hace falta insistir en que ésta es una de las características principales de este trabajo -como espero haya quedado claro tras la lectura de la primera parte.

Por otra parte y según Karen Gutiérrez (2005), el etnógrafo se percató de que al hacer *trabajo de campo* tenía un rol de *intérprete* de otra cultura; pero, en el momento en que se ponía a narrar lo que había observado a través de las *experiencias del trabajo de campo*, tenía un rol de *escribano*. De esta forma, surge toda una tendencia teórica en esta línea que apela a los *géneros confusos* (Geertz, 1980) a la *autoridad etnográfica* (Clifford, 1988), entre otros. Se trata de asumir que la etnografía tiene cierta independencia del trabajo de campo. Los *textos etnográficos* -dice Gutiérrez- son sólo versiones basadas en *experiencias de campo*. Entonces una de las características compartidas en estas tendencias más textuales de la etnografía sería la recuperación de la *retórica* (Marcus y Cushman, 1982; Gutiérrez, 2005). Y ésta, por supuesto, es también un arma de la que intento apropiarme.

Ahora bien, otra de las características de estas nuevas tendencias teóricas o de los ejercicios etnográficos es que, bajo la crítica de la *representación etnocéntrica del otro*, procuran no sólo mirarlo a él, sino atreverse a estudiarse a sí mismos. Hemos hablado ya de este tema, bajo el concepto de *reflexión* propia de la *etnografía realista* (cf. capítulo 1). En contraposición, Schneider (2002) habla de la *autoetnografía* como una vía para interesarnos en la *forma* en que emprendemos la búsqueda del conocimiento a través de la *experiencia misma de conocer*, es decir, siendo capaces de observarnos en ese hacer y analizar nuestros propios universos culturales; siendo susceptibles a la manera en que el campo cambia y nos cambia a través de la experiencia misma de conocer<sup>7</sup>. Creo que no hace falta decir que ésta es una cuestión muy presente en mi trabajo, al menos a un nivel intencional.

---

<sup>7</sup> Cabe mencionar -tal como cita Karen Gutiérrez (2005)- que hay algunos autores preocupados por el hecho de que este mirarse a uno mismo a través del ejercicio etnográfico pueda desembocar en "etnografías vanidosas". Creo que por eso Haraway prefiere la idea de *difracción* y no la de *autorreflexión*. Es decir, prefiere quedarse con la idea de ver al *otro* a través de la *diferencia*. Y, por supuesto que concuerdo, pero también me parece importante ser capaz de mirarse a una misma en algunos momentos. Espero no "pecar de vanidosa" al hacerlo.



Por otra parte y en un sentido semejante, Marilyn Strathern (1987) propone -como salida al *realismo etnográfico* (etnocentrista)- no sólo hablar del *otro* (del *salvaje*) que habita en su extraño con-texto, sino hacer comparaciones con el nuestro, como muestra de que al conocerlo una acaba por cuestionarse sobre su propia cultura. En efecto, el preguntarle al *otro* nos devuelve las preguntas. En ese sentido y dado que en la primera parte presenté una disertación sobre el *conocimiento* y la *ciencia moderna* (occidental), me fue muy útil volver al trabajo de Bruno Latour (1979) y su *etnografía de laboratorio*<sup>8</sup>. Pensando en ello intenté hacer un *relato etnográfico ficticio*, jugando con el con-texto del yoga, describiendo una clase como un ritual y, al mismo tiempo, intentando compararlo con las prácticas académicas (cf. capítulo 10). Me inspiraba la defensa de la *ironía* que hacía Marilyn Strathern (1987), así como la idea de que la escritura etnográfica de vanguardia o *etnografías experimentales* con un retorno a la *retórica* como forma de conocimiento (Marcus y Cushman, 1982). En otros momentos y como también lo dictan algunas de estas tendencias etnográficas, he procurado hacer un ejercicio *autorreflexivo* -incluso *autoetnográfico*- de las *experiencias del trabajo de campo*.

Por último y como también lo he explicado, he seguido la propuesta de Norman Denzin (2003) y su idea de *investigación performativa*, pues me parecía que alentaba a posibilidades más abiertas e imaginativas, donde podían insertarse el arte y -desde luego- la *poiesis*<sup>9</sup>. Toda vez que hay una tensión entre la ejecución o actuación (*performance*) y el poder reiterativo del discurso (*performatividad*). En las actuaciones trasgresoras (*trasgressive performances*) -comenta Denzin leyendo a Butler (1993)- se crea un espacio para la *resistencia*, para la emergencia de *otra política* (en el caso de Butler la *política queer*). El planteamiento de Denzin se basa entonces en la presuposición de que el mundo es una actuación (*performance*) y no un texto, por tanto las ciencias sociales -dice- deberían tener un *modelo performativo* y -con ello- repensar el *proceso cultural*, la *práctica etnográfica*, la *hermenéutica*, la *práctica académica*

<sup>8</sup> Para una aproximación de este tipo en psicología social, cf. Cristina Pallí (2004).

<sup>9</sup> Cabe mencionar que dicha apuesta performativa también bebe de las fuentes del interaccionismo simbólico, propio de George Mead (cf. Denzin, 2003).

y la *política*. Así, en lo que a etnografía respecta -como mencioné en el capítulo 1- este autor hace un llamado a *la autoetnografía*, así como a otras formas del reporte etnográfico que pueden incluir el uso de *ensayos personales y fotográficos, narraciones sobre una misma, memorias personales, narrativas co-construidas*, entre otros. Ésta -insisto- es otra de las principales inspiraciones de mi trabajo; incluso intenté seguir lo que Denzin -apoyándose en otros autores- llama la *escritura como actuación (performance writing)*, la cual “[...] muestra más que dice. Actúa lo que describe. La escritura como actuación es evocativa, reflexiva, multivocal, citacional, siempre incompleta”<sup>10</sup> (Phelan, 1998 y Pollok, 1998, en Denzin, 2003: 203). De alguna forma, esto es lo que estoy intentando conjugar y sigo las teorizaciones postmodernas porque ya en los primeros *experimentos etnográficos* se buscaba jugar con el la idea de *pastiche*, o esta mezcla estética, esta *imitación*. En mi caso, intenté hacer una suerte de *pastiche*, pero más bien visual en forma de *caligrama* para seguir con la poesía (cf. capítulo 10).

De cualquier manera, quisiera aclarar que en todo momento procuré enlazar este *marco teórico-etnográfico* con mi *perspectiva feminista* en lo que a base epistemológica respecta. Y en ese sentido, sin duda Donna Haraway ha sido la principal inspiración. Por una parte, con la idea de *conocimientos situados*, más próxima a la epistemología del *punto de vista feminista* o al *punto de vista del nativo* en antropología; por otra parte, con la idea de *difracción*, cercana a la de *autorreflexión* pero desde una apuesta feminista que apela a la *diferencia*; y por último, con la idea la *especies compañeras* y el *vínculo como unidad mínima de análisis*, una apuesta más cercana a la *epistemología feminista postmoderna* o *polimorfa* que rescata las *ficciones* acaso *persuasivas* o *performativas* como en las nuevas tendencias antropológicas.

En suma, puedo decir que para este trabajo no he seguido las prescripciones del *realismo etnográfico*, ni la *Guía Murdock*, ni las convenciones

---

<sup>10</sup> “[...] shows, rather than tells. It enacts what it describes. Performance writing is evocative, reflexive, multivocal, citational, always incomplete (Phelan, 1998 y Pollok, 1998, en Denzin, 2003: 203).

de la APA<sup>11</sup>, pero sí que tengo algunos modales de “buena educación” y sé que ciertos formalismos son necesarios cuando una pertenece a una *comunidad* tal como la *académica*, por lo que las especificidades metodológicas de este trabajo aparecen en el apéndice 3. Lo que aquí presento es sólo el *texto*, la etnografía, el producto inspirado en mi encuentro con el *otro*, con la *otra* y *conmigo misma*, el cual ha seguido un camino que se fue dando durante un periodo fijo entre noviembre de 2006 y diciembre de 2007, periodo en que se desarrolló mi devenir en profesora de yoga. A partir de ese material, he ideado-creado-desarrollado-inventado-escrito, estos tres últimos capítulos.

Así, el capítulo 8 contiene historias de vidas entrecruzadas a través de la *práctica del yoga*. La inspiración la obtuve de las entrevistas que realicé a mis tres maestras de yoga: Grisel Minor, Gloria Rosales y Gordana Vranjes, así como de las breves reseñas biográficas del libro *La meva guia de ioga* -para el caso de Gloria Rosales y Gordana Vranjes-. Por lo que a mí respecta, sólo tuve que acceder a mis recuerdos y algunas de mis notas de trabajo de campo. Mi intención era situar el yoga -como *campo-tema*- de manera más *encarnada*, a través de la *propia experiencia* y de una experiencia -digamos- *vinculante*. Se trataba, asimismo, de una suerte de introducción a las reflexiones de los capítulos subsecuentes.

Los capítulos 9 y 10 pretenden reflexionar sobre el *conocimiento* y el *ser* -respectivamente- pero desde una posición -insisto- más *encarnada*, desde la propia experiencia y desde mis notas de trabajo de campo con las que procuré poner en práctica aquellas posiciones *teóricas, epistemológicas y metodológicas* que he estado defendiendo a lo largo de este ejercicio académico. La idea era jugar con la teoría y atreverme a realizar una *etnografía experimental* a partir de dos temas como hilos conductores. En ambos capítulos la imagen juega un papel importante; me gustaría que pudiera leerse como texto, más que como corroboración de lo dicho en palabras. Pero cada *experiencia hermenéutica* depende del propio ejercicio de lectura.

---

<sup>11</sup> La *Guía Murdock* presenta unas pautas para la investigación antropológica con los aspectos a tener en cuenta para recoger datos en el *trabajo de campo*, así como la forma en que debería ser reportados; mientras que la APA (*American Psychological Association*), bueno, ya se sabe es

Como de costumbre, cierro esta tercera parte con un corolario que, más que proposiciones deducibles de lo expuesto, es una tentativa de recapitular algunas ideas centrales. Representa, por una parte, una suerte de síntesis *teórico-poética* y, por otra, las simientes para desarrollar una *propuesta* personal en lo que a *metodología* respecta. Demos pie, pues, a esta tercera parte.

---

la institución, dentro de la investigación científica en psicología, que marca unas pautas metodológicas y unas normas de de cara a la publicación de reportes de investigación.

# *8. HISTORIAS ENGARZADAS. MEMORIAS DE CUATRO PRACTICANTES DE YOGA*

*Me celebro y me canto a mi mismo.  
Y lo que yo digo ahora de mí, lo digo de ti,  
porque lo que yo tengo lo tienes tú  
y cada átomo de mi cuerpo es tuyo también.*

*Vago... e invito a vagar a mi alma.  
Vago y me tumbo a mi antojo sobre la tierra  
para ver cómo crece la hierba del estío  
(Walt Whitman, 1860: 25).*



### *PRIMER DÍA... NUEVAS Y VIEJAS PRÁCTICAS*

*Con nervios, ilusiones y expectativas varias, llegué por la mañana a practicar. Hacía tiempo que no lo hacía así: el cuerpo tuvo que recordar que le agradaba practicar de mañana y que era capaz de hacerlo.*

*Las secuencias que hoy aprendí eran nuevas y otras conocidas por lo que me costó un poquito memorizarlas. Asimismo, me desconcertaba al ver a mi compañero de al lado que parecía también confundido. La respiración fue un poco difícil, pero sobre todo poner especial énfasis en los detalles, toda vez que mi mente no dejaba de pensar en otras intenciones personales y académicas para hacer este curso.*

*A ratos me agotaba. Sin embargo, el mejor momento fue cuando practicamos solos/juntos, que fue más sencillo. Primero acelerados y dispersos, pero cuando repetimos al unísono fue increíble seguir y un solo ritmo. Creo que ése es el sentido de hacer yoga en grupo. Una energía muy especial podía sentirse. Por último, debo decir que el iniciar cada secuencia desde la postura del niño o la semilla (balāsana) era como un nuevo comienzo (Autopráctica en Mandiram Yoga Dinámico, día 11 de noviembre de 2006).*

Son éstos los instantes fundacionales que dan pie a *nuevos estilos de vida* y a la creación de *nuevas comunidades*. Ésta es la historia de cuatro mujeres, cuyas biografías han sido trastocadas por el yoga.

### UNA NUEVA FORMA DE VIDA

Grisel Minor nació en Nuevo León, una región del norte de México. Pero, al morir su padre, se fue a vivir con su familia a la Ciudad de México. Aun habiéndose criado en un ambiente muy urbano, el hecho de que sus abuelos vivieran en una casa de campo en Tlaxcala, le permitió crecer de una manera hasta cierto punto más libre y en contacto con la naturaleza. Es ahí donde aprendió a estar en solitario, a conocerse a sí misma. Grisel es intermedia entre dos hermanas, la mayor pintora y la menor bailarina. Ella dice que no tienen nada que ver entre sí, aunque yo creo que las tres son artistas.

Aun cuando recibió una formación católica, especialmente por parte de su abuela, no sintió la necesidad de acercarse realmente al mundo religioso hasta que empezó a hacer sus prácticas yóguicas y se encontró con la meditación. Ya desde pequeña hacía visualizaciones sin saber que eran formas de meditar.

A los 22 años, tenía una vida más o menos resuelta que llevaba un rumbo aparentemente tradicional. Sin embargo, fue por esas épocas en que a la vuelta de su casa abrieron una escuela de yoga, a la cual se acercó porque necesitaba hacer un poco de ejercicio. Cansada de no hacer nada -dice- un buen día llegué a practicar yoga; pues el trabajo de casa, aunque es muy arduo, le resultaba "mundano".

En aquella escuela Grisel conoció a su primera maestra, quien le abrió una puerta; con ella aprendió sus primeras técnicas. Fue con ella que encontró algo que le hacía sentirse bien consigo misma y fue con ella que comenzó a dar sus primeras clases, pues la sustituía cuando no podía asistir. Al cabo de un tiempo, descubrió que la práctica que hacía con su maestra sólo era una y muy simple. Entonces empezó su camino autodidacta.

Un buen día, aquella maestra que le dejaba sus clases le dijo que ya no tenía nada más que enseñarle, que tenía que irse y continuar su camino. Entonces buscó otras escuelas. Primero, se formó como profesora en la Gran Fraternidad Universal (GFU), fundada en 1947 por el francés Serge Reynaud de la Ferrière, interesado en la búsqueda de un *conocimiento integral* desde visiones tanto académicas como esotéricas. Después de unos tres años de preparación en la GFU fue a otra escuela: *Siddha Yoga*, de la línea del maestro Svāmī Muktānanda con un estilo más centrado en la meditación y en el aspecto devocional. Así y al pasar por diferentes escuelas, Grisel encontró dos tendencias: una donde se trabajaba sólo el espíritu y otra donde el énfasis se ponía en el trabajo físico. Grisel piensa que es necesario trabajarlo todo, razón por la cual no estaba del todo satisfecha. Siempre se ha mantenido buscando y preparándose por cuenta propia.



## APRENDIENDO A VOLAR

Luego de tener muchos maestros, algunos de ellos muy rigurosos, Grisel aprendió muchas técnicas y se volvió muy fuerte y flexible a la vez. Entonces la invitaron a dar clases en *Shaya Michán*, un centro de medicina alternativa y prácticas de yoga y meditación de la colonia Campestre Churubusco, al sur de la Ciudad de México. Al poco tiempo, se fue independizando y alquiló su propio salón en una escuela de danza y otras prácticas. Algunas de sus alumnas la siguieron, pero también llegaron otras. Se formó un grupo muy especial y hubo una época en la que todas eran amigas.

Al principio fue muy divertido, pero luego se fue haciendo cada vez más serio, pues se fue dando cuenta de la responsabilidad que tenía: cuidar las columnas vertebrales de sus alumnas, cuidar su corazón, cuidar sus posibles enfermedades e, incluso, cuidar sus finanzas. Empezó entonces una etapa muy interesante e intensa. A partir de ahí, sólo se dedicó a dar clases. En aquella sala alquilada permaneció tres años, al cabo de los cuales sus clases se tornaron particulares, algunas a domicilio y otras en su propia casa.

Además de yoga, Grisel ha practicado también artes marciales, por lo que el tipo de entrenamiento que enseña es muy riguroso y con mucho énfasis en el acondicionamiento físico, que considera muy necesario para preparar el cuerpo y fortalecerlo. La práctica intensa del yoga y el *Chi Kung* durante un largo periodo de tiempo, le proveyó de una conciencia de los movimientos y las direcciones energéticas, así como de un equilibrio que intenta transmitir. Además de *Chi Kung*, Grisel practicó *Kung-fu*, incluso llegó a ser *primer dan*. De esta otra práctica obtuvo una ardua disciplina y un enfoque en el trabajo corporal que intenta inculcar a sus alumnas y alumnos. Y es de todas estas prácticas de *tradición oriental* que proviene su contacto con la meditación y lo espiritual, algo que también intenta enseñar en sus clases.

## POR FIN LLEGA LA PAUSA ANHELADA

Nacida en Barcelona, Gloria Rosales es la tercera de tres hermanas y un hermano. Sus padres, una médica y otro abogado, aunque con poca presencia física, dieron a sus hijos una educación basada en fundamentos éticos

importantes. Muchos cambios hubo en su vida desde su corta edad: una separación de los padres, traslados, un colegio, otro. El caso es que Gloria siempre ha sentido una sensación de ser muy flotante, de no tener una pertenencia específica. Eso sí, la unión con sus hermanos y las estancias en solitario, ya fuera dibujando o leyendo, sí que marcaron sus primeros años de vida. Así, ya desde pequeña sentía una especial atracción por los libros, algunos de ellos, quizá sin saberlo, relacionados con el mundo espiritual.

Después de realizar estudios de biología y diseño gráfico y habiendo trabajado una temporada en el mundo del periodismo, Gloria decidió situar su ser en Nueva York, sin tener una idea clara de lo que le esperaba en aquel lugar, quizá sólo con la intuición de que hacia allá tocaba dirigirse. Así, tras una etapa -a los veintitantos años- de cuestionamientos vitales del tipo "¿quién soy?, ¿a dónde voy?, ¿de dónde vengo?", Gloria emprendió su aventura al otro lado del Océano Atlántico.

Años atrás, había hecho alguna vez una clase de yoga cuando estudiaba biología, pero la había dejado tan relajada, que le pareció contraproducente con su propio carácter. No obstante, antes de irse, su abuela, quien había empezado a hacer yoga a los sesenta años, la llevó a una de sus clases con la profesora Olga Menal. Gloria se sintió cómoda. Disfrutó la experiencia de estar en silencio, de estar en contacto con su cuerpo. Pero el mensaje sólo se quedó allí (por el momento).

Posteriormente, hubo de atravesar intensas experiencias en Nueva York, experiencias sentimentales, de preguntas, de búsqueda, de irs y venires, de la vida misma. Y en una de esas, encontró un empleo en una agencia de publicidad con inquietudes sociales, relacionada principalmente con el ramo de la ecología. Los ritmos de trabajo de dicha agencia eran muy acelerados y le exigían dedicación exclusiva, lo que complicaba sus zozobras personales, las cuales se dirigían más allá del ámbito existencial, hacia lo anímico, lo mental y lo físico. Entonces un día, una amiga suya comentó algo sobre unos cursos de yoga. Aquella palabra devino en mágica. Esto me hace falta a mí ahora -pensó Gloria-. Así que tomó unas clases, al cabo de las cuáles se percató de cuánto lo necesitaba. Y realmente fue un gustazo llegar ahí, soltar, sentir la pausa esta

del tipo “ahora suéltalo todo y enfócate sólo en tu cuerpo y tu respiración”, que es lo que suele repetir en sus clases, pues en ese momento aquello le sentó de maravilla.

Así es como una nueva etapa empezó. Hizo algunos cursos de meditación y de *haṭhayoga*. En aquellos tiempos salían todos tardísimo de la agencia. En todas hay esta inercia de ir llegando temprano por la mañana y acabar tarde. A todo el mundo le da corte irse el primero. Pero cuando hizo ese curso que era a las siete dijo: “se acabó”. “Mira, a las siete me voy, que tengo esta clase de yoga”. Y era *peti qui peti*, se caiga el mundo, Gloria a las siete se va. Aquello le vino muy bien. Se empezó a reordenar, a reorganizar, a conseguir cierta paz. Comenzó a tener más en cuenta sus prioridades. Paró, se detuvo para preguntarse a sí misma: “¿tú qué quieres?, ¿cómo estás? y ¿qué te conviene?” Estas nuevas sensaciones, estos nuevos planteamientos de preguntas, la estaban ayudando casi sin darse cuenta a aclararse. Y, de hecho, a partir de entonces, todos en la agencia empezaron a marcharse antes.

Entonces la *práctica del yoga* se fue convirtiendo cada vez más en algo regular para Gloria: dos veces por semana y sin parar, luego los sábados por la mañana con otro profesor con quien hacía mucho *prāṇāyāma*, y así sucesivamente. Ésos eran sus momentos. El yoga se hizo realmente un hábito. Comenzó entonces a buscar sitios, el *Integral Yoga Center*, *The Himalayan Institute*, sitios clásicos, y luego encontró el *Shivananda Advaita Vedanta Center* que tenía un calorcito tan especial, con aquel pequeño patio y su fuente, con aquellos libros, con aquellas cenas. Era un sitio muy acogedor. Acaso por vivir tan lejos, acaso por el ritmo de Nueva York, no lo sé. El caso es que ese lugar se convirtió en uno de los sitios de Gloria. Y ya sólo entrar ahí y oler a esencias, oír esa música y la fuente de atrás, era como un bálsamo. Todo bajaba. Siempre que podía intentaba llegar antes para quedarse leyendo, prepararse para la clase, disfrutar.

La etapa más difícil en Nueva York pasó, pero el yoga se quedó, en los malos momentos, en los buenos momentos y en aquellos momentos en que parece que no pasa nada. El yoga simplemente la ha seguido acompañando.

## DESCUBRIENDO UNA HERRAMIENTA DE VIDA

Gordana Vranjes nació en Bosnia, en la entonces Yugoslavia, pero su familia se mudó a Alemania cuando ella era muy pequeña, lo que le ha permitido conocer las dos miradas de Europa, una occidental y otra oriental. No se crió en una familia especialmente espiritual, aunque su abuela era gitana. No obstante, su educación, sí estuvo marcada por ciertos valores éticos que le han influido de manera muy especial. Aun viviendo en Alemania, parte de su educación la recibió en un colegio yugoslavo, pues la familia siempre tenía en mente la idea de volver, pero después de que empezara la guerra en los años noventa eso ya no pudo ser.

Así que continuó su formación en Alemania hasta que realizó estudios de economía, *international buisness*, más específicamente. Ello la llevó a trabajar a Nueva York como asesora de empresas interesadas en hacer importaciones y exportaciones a gran escala con países de la Unión Europea. Y fue ahí, en medio de una vida de trabajo ejecutivo intenso, donde conoció el yoga.

Era uno de aquellos típicos inviernos neoyorquinos en que la temperatura bajó y con ella también su estado de ánimo. De pronto, Gordana comenzó a cuestionarse toda su vida. Era evidente que tenía que salir de aquel ritmo frenético de *vida cotidiana*. Y así fue como se apuntó a unas clases de yoga por primera vez. De pronto se encontró en medio de muchas personas cantando el *Aum*, mientras ella permanecía aún escéptica. Pero aquello le atrajo y continuó probando otras opciones: cursos, talleres, distintos profesores y sitios para estudiar. Cada vez estaba más convencida de querer aprender. El yoga se fue volviendo parte de una nueva forma de vida.

Sin embargo, quizá uno de los primeros momentos en los que la práctica le sirvió para fortalecerse y calmar los ánimos fue en medio de la angustia colectiva que rondaba Nueva York después del 11 de septiembre de 2001, hecho que le conectaba con el recuerdo de su país doliente. Fue entonces cuando empezó a intentar llevar al día a día lo que aprendía en sus clases; fue en aquel momento cuando empezó a notar la importancia del observar, de no dejarse guiar en seguida por lo de afuera, de saber que no hay paz exterior, sino paz interior. En efecto, parece que al fin había encontrado una herramienta

que podía utilizar en la *vida cotidiana*, que podía usar para cambiar su propia vida y que podía emplear para sortear todos los inviernos que aún estarían por venir.

#### UN ACERCAMIENTO TRASPLANTADO

Cómo son las casualidades de la vida y cómo puede ocurrir que dos personas, aparentemente tan distintitas, coincidan. Las que vivimos lejos de casa sabemos que este tipo de encuentros vienen dados por un amigo del amigo del amigo que te recomienda buscar a alguien que te puede ayudar. Parece que el caso de Gordana y Gloria fue más o menos así. El hermano de Gloria, casado con una mujer alemana, vivía en aquel país. La esposa resultó ser compañera de trabajo de Gordana y ella le recomendó buscar a Gloria cuando fuese a Nueva York. A su vez, le escribió a Gloria animándola a conocer a Gordana, pues -según dijo- se llevarían muy bien. ¿Cómo lo sabía?

Las cosas, sin embargo, no fluyen siempre de inmediato. Gordana, efectivamente vivió un tiempo en Nueva York, con una pareja y guardó aquel teléfono sin utilizarlo todavía. Tras terminar su relación amorosa, se mudó de casa y se reencontró con aquel número. Entonces decidió llamar a Gloria. Y es que cuando te cambias de barrio en Nueva York es como si te mudases a otra ciudad. Empiezas una nueva vida. Mira, me ha dado tu número esta mujer y te llamaba por si te apetecía tomar algo -dijo al oír la voz al otro lado del teléfono-. Y aquí empezó una amistad de manera muy gradual: ahora el contacto para un piso, ahora una ida en grupo a la playa, todo fluyendo. Para Gordana esto fue un encuentro yóguico: paulatino, suave. Ella notó desde el principio las grandes diferencias entre ambas y sólo con el tiempo descubrieron algo en común: el yoga.

Cada una lo había conocido por su cuenta, pero un día lo hablaron y se percataron de que las dos estaban entusiasmadas con algo similar. Se empezaron a invitar la una a la otra a cursos que tomaban: ahora un *retiro* de fin de semana, ahora un *Curso de principiantes*. Cada vez más Gloria y Gordana se fueron convirtiendo en compañeras de *dharma*; sólo podían hablar de yoga la una con la otra, pues no todos los demás amigos estaban en este camino.

Pasaban las horas y ellas seguían comentando sus sensaciones, sus hallazgos, sus aprendizajes.

Fue como un descubrimiento al mismo tiempo. Y como somos muy distintas -opina Gloria-, podemos compartir muchos puntos de vista diferentes que, de alguna manera, se complementan. Un buen día llegó el momento de partir de Nueva York y Gordana le comentó a Gloria la posibilidad de hacer un *Curso de formación de profesores de yoga* en la India. Al principio Gloria pensó que no estaba dentro de sus planes enseñar, pero luego creyó que aquello le podría ayudar a aprender más, a profundizar en la práctica y que, al mismo tiempo, era una forma perfecta de cerrar el círculo para luego volver a Barcelona tras cinco años de residencia en Nueva York.

#### SE ABRIÓ UNA PUERTA

Nací en la ciudad de México en el seno de una familia pequeña de padres jóvenes y progresistas, lo que en cierto sentido ha marcado mi forma de ver el mundo, a veces desde posturas rompedoras y a veces simplemente éticas. La fuerza femenina de casa siempre ha sido una gran inspiración. Con una madre tan valiente y una hermana casi gemela, llegar hacia el feminismo era totalmente de esperar, pues la *sororidad* en mi casa siempre estuvo presente.

Crecí entre charlas sobre política y sociedad, así como cierto cúmulo de libros, motivo por el cual decidirme por las ciencias sociales también fue bastante previsible. Recibí igualmente una educación basada en valores y con un importante énfasis en la religiosidad, en especial la católica, contra la que me rebelé algunos años, siempre creyendo que la ciencia o mi ideología izquierdista no podían permitirme un contacto con lo espiritual. Aún no sabía que esto cambiaría algún día.

Así, durante cierta época de crisis, dolor adolescente y militancia estudiantil, conocí a Marcia Torres, una feminista, amiga y compañera de mi madre del entonces Frente Zapatista de Liberación Nacional (FZLN). Ella llevaba algún tiempo practicando yoga y meditación. Cierta día nos habló de las bondades del yoga y de lo mucho que podría ayudar en caso de estar expuesta a situaciones difíciles y dolorosas. Debo reconocer que fue esto lo que más me

atrajo del yoga en primera instancia, acaso porque militar en México te mantiene más próxima a ciertos temores. Pero ese no fue el momento en que yo comencé a practicar.

Se sucedieron a este evento otros más: una ruptura amorosa; una dolorosa huelga estudiantil-universitaria que viví en las fronteras del adentro y el afuera (pero convencida de su necesidad); los años más intensos de mi proceso psicoanalítico; el cierre de los estudios de licenciatura que implicó la escritura de una tesis; el acercamiento profundo y acompañado a la literatura fantástica; la aparición de nuevos proyectos próximos a la antropología y, por último, el encuentro de un nuevo amor.

Habíamos entrado ya en el siglo XXI. Por esas épocas me sentía tan serena y tan lista para hacer cosas nuevas que un buen día decidí probar una clase de yoga en el centro *Shaya Michán*. A la distancia, lo pienso y quizá no le recomendaría a nadie comenzar ahí, pero hubo algo que me hizo continuar desde aquella primera clase. Ese día, era un viernes por la mañana, hicimos *Saludo al sol* y recuerdo que me encantó: se hicieron plegarias y cada quien pidió por algo que le parecía importante, luego vino una serie de movimientos todavía nuevos para mí. Después de eso (ahora lo sé) hicimos algo similar a las *12 posturas básicas de Śivānanda*<sup>12</sup>. Era la primera vez en mi vida que hacía la mayoría de ellas y me costó muchísimo esfuerzo, pero me sentaron bien. Al final, hicimos una meditación que más bien era una visualización de la niña interior, la cual me conmovió mucho. Este contacto con lo psicológico y lo espiritual, relacionado con un trabajo intenso del tipo del acondicionamiento físico, me pareció muy interesante. Así es que al siguiente lunes ya estaba ahí. Y así lo seguí haciendo durante un tiempo.

## LA TRAVESÍA SOÑADA

Luego de muchos años de estar en contacto con la *práctica del yoga* y su universo, un buen día Grisel pudo por fin hacer su viaje soñado. Unas conocidas

---

<sup>12</sup> Como dije en el capítulo 6, las 12 posturas básicas de Śivānanda son: *śīrṣāsana*, *sālamba sarvaṅgāsana*, *paścimottanāsana*, *matsyāsana*, *halāsana*, *bhujarīgāsana*, *śalabhāsana*, *dhanurāsana*, *ardhamatsyendrāsana*, *bakāsana* o *mayurāsana*, *uttānāsana*, *utthita trikoṇāsana*,

la invitaron a participar en un viaje organizado a India y no se lo pensó. Ya desde que iba en el avión y estaban a punto de aterrizar en Bangalore, al sur de la India, ella sentía cómo físicamente algo le iba sucediendo. Era como si fuera reviviendo recuerdos de aquel lugar. Esta tierra, la India, era otro hogar para ella. El primer encuentro le pareció gracioso y al mismo tiempo alucinante. La modestia del aeropuerto y esa sensación quizá de parque temático cuando te encuentras de esa manera con la *otredad*, era lo primero que le saltaba a la vista. Ya luego se sintió impresionada al ver a la gente espiritual andando en grupo, moviéndose como si nada por ahí. Daba la impresión de que esa gente en general tenía una vida espiritual muy profunda.

Pasó unos días en aquella ciudad. Pero ya estando en India, Grisel no quiso desaprovechar la oportunidad para ir a ver a Sai Baba, uno de los *gurus* a quien ella más admira y por el que incluso siente una profunda devoción. Fue una gran aventura, pues ella nunca había viajado sola, pero al final todo salió bien y llegó a aquel sitio donde vio a Sai Baba junto a otras 2000 personas. De esta forma, pudo conectarse con las enseñanzas que un maestro *sátvico*, transmite a las masas que miran impávidas su vida ejemplar. El regreso fluyó solo, es como si sintiera un halo protector que la acompañó hasta llegar a casa. Al poco tiempo, Grisel volvió a viajar a India, esta vez hacia Cachemira, en el norte del subcontinente. Y todavía hoy no deja de pensar en el siguiente momento para volver a lo que ella considera su otro hogar, su otra tierra.

#### UN ENCUENTRO AFORTUNADO

Una mañana de un día cualquiera de los primeros meses del año 2001, me encontraba haciendo yoga. Aquélla era todavía una de las primeras veces que practicaba. Estaba en una colchoneta y a mi lado se encontraba esa chica bajita, cuya edad no era clara, pero que aparentaba tener unos 28 años. Esa mujer me hacía sentir una gran envidia. Qué rabia, ¿cómo podía hacer todo lo que a mí todavía no me salía? -me preguntaba cuando la miraba poner la frente en las rodillas haciendo *paścimottanāsana* (estiramiento de la espalda)-. Así,

---

así como posturas de meditación y *prāṇāyāma* en postura del loto o *padmāsana* (cf. [http://www.sivananda.org/montevideo/om/teachings\\_asanas\\_01.htm](http://www.sivananda.org/montevideo/om/teachings_asanas_01.htm)).



mientras mi envidia crecía más y más, ella miró mis pies y -como si sus palabras fueran capaces de romper un conjuro- me dijo: "qué bonitos pies". Aquellas palabras me desarmaron, me colocaban en otro lugar, en otra posición para conocernos. La de veces que he tenido estas segundas oportunidades, y cuántas otras me he perdido la posibilidad de vincularme de otra manera con alguien. Bueno, el caso es que al final de la clase intercambiamos unas palabras y yo le pude decir con admiración que tenía una gran flexibilidad, a lo que ella respondió con humildad que ya llevaba muchos años (10 por lo menos) practicando yoga. Entonces mi envidia se transformó en un "tal vez yo pueda lograr esto algún día". Eso de alguna manera me motivó a continuar. Pero además, como si ella hubiese ido a esa clase a reclutarme, sucedió algo mágico y muy importante en mi vida. Pues el conocernos propició que, a los pocos días, ella me invitara a sus propias clases de yoga en ese mismo centro en otro horario.

Al principio me daba pereza levantarme tan temprano, pero una vez lo hice, ya no podía ir a otras clases que no fueran las de ella. Las clases de Grisel estaban llenas de sorpresas y me abrieron un mundo, frente al cual los meses pasados sólo representaban la antesala de un universo tan complejo y emocionante. Casi no podía disfrutar de la paz que el yoga propiciaba de tan emocionada que me sentía. Las posturas que Grisel nos enseñaba eran tantas y de tipos tan variados, con técnica, cierto nivel de reto y al mismo tiempo insistencia en las respiraciones y en mantener la mente en blanco. Grisel nos colocaba en el centro mismo de este universo yóguico y, al menos para mí, todo eso no dejaba de ser fascinante. Con todo y su carácter, a veces un poco rudo, en esas épocas tenía el detalle de llevar frases escritas de un libro sobre yoga, que cada quien escogía de una bolsita y que era una especie de mensaje del día. Me parecía un detalle tan dulce. Con el tiempo, cuando nos cambiamos de escuela y el grupo se fue consolidando, la dinámica era otra. Hacíamos yoga por casi una hora y al final compartíamos sensaciones, leíamos pensamientos, cuentos cortos, alguna cosa que ella nos llevaba para seguir reflexionando sobre este camino. Aquello me encantaba y me daba la sensación de que nos

ayudaba mucho a integrarnos como grupo. Todavía no consigo implementar esto en mis propias clases.

Pero volviendo a aquellas épocas, siempre tuve la impresión de que no sólo era ella, sino que el *todo*, el conjunto era muy importante; aunque cada cual tenía su propio *vínculo* con Grisel: ella estaba al pendiente y cuidaba de cada quien de una manera especial. En mi caso, cuando tuve momentos difíciles y no tenía dinero suficiente para pagar las clases, ella me animó a continuar y me dijo que mi única obligación era no faltar nunca, seguir practicando. Ésa era mi forma de retribuirle y de apoyarla, según me dijo. Grisel ha sido mi *maestra espiritual*, quien me inició en el yoga, una de mis mejores amigas y una gran guía.

#### AVENTURAS EN LA INDIA, RETORNOS Y PORVENIRES

A finales del año 2001, Gordana y Gloria se fueron a Kerala, al sur de la India, a realizar su *Curso de formación como profesoras* en el *Sivananda Advaita Vedanta Center*. El curso fue intenso y lleno de conocimientos; nueva información, gente de diferentes países, mucho que digerir, y todo en medio del encuentro con una cultura tan diferente, de un universo tan distinto como lo es la India. Lo cierto es que fue una fortuna comenzar con el curso para después emprender su viaje. Enseguida tuvimos que poner en práctica lo aprendido en el curso -relata Gloria-. Y en la India es donde realmente hemos crecido mucho juntas, no tanto dentro del *aśram*, sino después, viajando. Conoces mucho a una persona viajando en la India -opina Gordana.

Así, después de unos días viajando juntas, cada una continuó el viaje por su cuenta. Gordana se fue a Mysore, con la intención de hacer un curso con el mismísimo Pathabi Jois. En principio, no tenía un presupuesto suficiente para ir allá, pero en el *aśram* donde hicieron la formación, conoció a un señor mayor que le dejó un cheque con dinero suficiente para ir hasta Mysore. Mira, te lo dejo, yo me tengo que ir, si quieres úsalo y si no, pues no pasa nada -le dijo aquel hombre-. Entonces tuvo que ir allá en busca de ciertas bases, pues su intención era conocer a uno de los grandes maestros. Aunque tal vez aquel no era el momento, pues al final Gordana terminó tomando un curso con otra

persona. Lo cierto es que en ese otro lugar tuvo la suerte de estar junto a muchos maestros de diferentes países. Se alojaban todos en una casa muy grande. Así, al hablar con tanta gente, algunos de los cuales llevaban practicando yoga 30 años, pudo aprender mucho, por ejemplo, la importancia de practicar cada día.

Después, Gordana fue a los Himalayas, donde se pasó también un tiempo estudiando *Yoga Iyengar*, que era muy cercano a lo que ella en realidad buscaba desde el principio: quería que alguien le diese muchas indicaciones. Pero en el fondo sabía que no era su camino porque se quedaba sólo a nivel de músculos y técnica. Entonces también hizo su primer retiro de meditación de 10 días, 10 días en silencio, que era un meditar con mucho miedo, mucho miedo a qué sería lo que encontraría, pero aquello le permitió experimentar cosas que nunca antes había sentido: estar sentada y pensar que te puedes quedar para siempre, estando simplemente en paz. Yo estaba tan en mi sitio. No quería moverme de ahí -cuenta Gordana, que incluso pensó en hacerse monja-. Fue en ese sitio también donde aprendió a hacer *autopráctica* porque como nadie hablaba, era un buen momento para practicar por cuenta propia. Hasta entonces no había practicado sola, así es que descubrió el valor de hacerlo y cuánto se puede trabajar dentro de la *autopráctica*. Fue ahí donde empezó a pensar: "ay, eso es lo que tengo que enseñar a la gente".

Gloria, por su parte, fue a Anantapur, a la Fundación Vicente Ferrer. Ya desde antes simpatizaba con este ex-jesuita, que realiza proyectos sociales para los más desfavorecidos en India. Gloria buscaba y como India te acompaña, alguien le recomendó ir ahí. Así es que ya sabiendo algo, ella se decidió por este camino. Al llegar a aquella fundación, se encontró con una chica que le pidió reemplazarla dando clases de inglés. Así que se quedó a trabajar un par de semanas y le gustó mucho. El trabajo era muy bonito: traducía cartas de los padrinos y enseñaba inglés a niños y niñas que no lo hablaban. Era una locura, con canciones, no sé ni cómo -dice Gloria- pero fue bonito. Los niños son tan vivos... La experiencia también le permitió conocer arquitectos, médicos, otros voluntarios. Y como el proyecto era bueno, resultaba sencillo ceñirse a un propósito más grande que una misma. Es así como terminó de entender bien lo

del *karma* yoga, que ya había comenzado a estudiar en la formación como profesora.

Esta experiencia también significaba un *realizarse* a través del contacto con las personas, el sentir que estás viviendo. En India -pensó Gloria- me puedo quedar para siempre porque todo es muy fácil. Allí vives muy día a día. Incluso se planteó por un instante la posibilidad de dedicarse a la vida espiritual. Pero había una vocecita interna que le decía: "lo que cuesta y que hay que agarrar por los cuernos es tomar tus propias responsabilidades". Entonces decidió volver para experimentar eso: hacerse cargo de ella misma llevándose la práctica de yoga consigo, pensando que puedes ayudarte y ayudar a los demás siempre desde el sitio en el que te encuentres, empezando por el que tienes al lado. Para Gloria esto significaba realmente poner en práctica la idea de *karma*.

Así, cada una por su cuenta pensó en volver al mundo occidental. Una porque quería enfrentar sus responsabilidades, otra porque quería hallar un equilibrio, un punto intermedio entre la vida frenética del mundo empresarial y la vida monástica de la India. Y ambas, aunque con una conciencia que apenas germinaba, porque sentían un llamado a enseñar. Gordana pasó por algunos otros sitios, antes de instalarse definitivamente en Barcelona, donde pretendía buscar un trabajo tranquilo y seguir con la práctica. Al llegar a Barcelona, tuvo la suerte ya desde el principio de hallar un empleo cercano al yoga, el cual le permitió seguir en contacto e irse ubicando en la ciudad poco a poco en medio de otra cultura y otras lenguas. Para Gloria, en cambio, fue un regreso anhelado. Al aterrizar, se enfrentó a una Barcelona distinta, una Barcelona más abierta, más cosmopolita, pero también una Barcelona con un nivel de vida más alto. Al principio, trabajó de diseñadora para una empresa, pero de manera autónoma. Hacía sólo media jornada. Y poco a poco, algunos amigos le empezaron a pedir que les diera clases. Y así empezó: con la idea de practicar lo que había aprendido en su *Curso de formación*.

Entonces Gordana, que ya trabajaba como directora en una escuela de yoga, le pidió colaboraciones en aquella escuela para hacer cursos de principiantes. Por su cuenta, Gloria empezó a alquilar una sala cuando el

espacio con los amigos creció y le dieron cada vez más ganas de enseñar, pues se sentía muy bien transmitiendo. Así es como empezó a trabajar por las mañanas de diseño y por las tardes dando clases de yoga. Pero llegó un momento en que se encontraba a sí misma leyendo sobre yoga en el metro para preparar sus clases y pensó: "bueno, si quiero hacerlo bien, tengo que escoger uno de los caminos". Y fue clarísimo: escogió el yoga. Cayó por su propio peso. *Bye bye diseño* -dijo Gloria-. Y aunque ese fue el momento en que se decidió, todo se fue acomodando de manera muy gradual. Porque si te escuchas, si estás un poco en contacto con lo que quieres o lo que sientes, todo te va llevando -piensa Gloria-. Entonces, ya las dos alquilaban salas, se ayudaban y hacían volantes juntas para anunciar sus clases.

Gordana tenía sus propias clases, unas en Gràcia y otras en un espacio compartido con Gloria en Joaquim Costa. Y aunque cada una tenía su propio estilo, seguían intercambiando ideas, pues siempre tuvieron este canal muy abierto para hablar de la práctica, para debatir, cuestionarse, conversar sobre técnicas. No era una cosa estanca. El yoga te va cambiando y vas viendo nuevas aristas -dice Gloria-, por lo que gustaban de compartir sus propias experiencias. Parece que la vida las había situado ya en otro espacio y con otro *estilo de vida*.

## DESPEDIDA Y PREPARACIÓN PARA UN LARGO VIAJE

Después de un largo viaje con mi hermana por Europa, pensé que Barcelona era el sitio perfecto para vivir. Gratamente, había una coincidencia con una recomendación del propio Pablo Fernández para hacer el doctorado en el programa donde daba clases Tomás Ibáñez, a quien sólo conocía a través de sus textos. Así, la decisión no fue nada difícil. Sólo terminó de configurarse cuando me notificaron que recibiría la beca de CONACYT para realizar los estudios doctorales.

En aquel entonces inscribí -como ya he mencionado en este texto- un proyecto de investigación para *estudiar vida cotidiana y mujeres latinoamericanas inmigrantes en Barcelona desde la perspectiva de género*. Quizá no tenía del todo claro que estaba a punto de convertirme en una de

ellas o quizá ya presentía que tenía ganas de seguir otro tipo de rutas epistemológicas. Lo cierto es que todo esto se fue transformando en lo que realmente ha terminado por ser esta tesis.

Pero volviendo a mi punto de partida, cuando estás próxima a realizar una aventura de ese tipo tienes muchas emociones al mismo tiempo, te alegras por lo que has conseguido, te asustas por lo desconocido, te agobias con una inmensa cantidad de trámites y te entristeces por lo que dejarás atrás: tu casa, tu pareja, tu familia, tus amigas, tu país, el grupo de yoga y tu maestra. Todo este universo me pertenecía y yo pertenecía a él. Así es que fui el foco de interminables y emotivas despedidas durante unos cuantos días, hasta el día en que me encontraba completamente sola, en medio de la nada, caminando por calles cuyos nombres aún no acertaba a pronunciar.

El caso es que entre esas despedidas, la de Grisel y el grupo de compañeras con quienes hacía yoga fue una de las más emotivas. Recuerdo que el último día, un lunes, 4 de octubre de 2004, estando a escasas horas de tomar el avión para venir aquí, me ofrecieron una ceremonia muy especial. Todas me dieron sus mejores deseos y buenas "vibras". Desayunamos juntas, hablamos de cosas lindas. Fue muy hermoso. Antes de irme me dieron regalos. Los que Grisel me dio estuvieron siempre muy cerca de mí: me regaló un disco de *Shakti Yoga* de Russill Paul (mi favorito para practicar en aquel entonces y el que usé un buen tiempo cuando empecé a practicar en casa), así como su *japa mala*<sup>13</sup>, que me ha acompañado estos años y el cual me fue de mucha utilidad los primeros días de búsqueda en Barcelona. Me regaló también un par de libros que "la gente culta", la gente estrictamente académica, no se enorgullecería de decir que lee, pero que a mí me gustan porque hablan de las emociones humanas de una manera simple y dulce. Uno de ellos era *Juan Salvador Gaviota* de R. Bach y el otro era *El profeta* de Gibrán Jalil Gibrán. El primero aludía al hecho de que hay seres que aunque van con un grupo, miran más alto, hacia otra dirección, y muchas veces han de volar en solitario. El

---

<sup>13</sup> Un *japa mala* es una especie de rosario, una especie de collar, compuesto por 108 cuentas de madera, que sirve para repetir *mantras* al meditar. Mucho tiempo después recibí otro *japa mala* de otra maestra, pues Gordana nos regaló uno a cada quien en la tercera sesión del curso de *Formación para profesores/as* de yoga. Actualmente, éste es el que uso para meditar.

segundo contenía destellos de sabiduría sobre todo tipo de emociones humanas, un libro bastante tranquilizador. Ambos me acompañaron en el difícil y desesperante proceso de buscar piso y de terminar de aterrizar en esta ciudad tan hermosa, pero tan mala anfitriona. El último libro que me dio Grisel fue *Patañjali y el yoga* de Mircéa Eliade. Quizá el más valioso del legado para mí por dos razones. En primer lugar, porque este autor es un conocido sociólogo de las religiones y sabe mucho sobre este tema, por lo que se convirtió en una referencia obligada para mí a lo largo de esta tesis. Parece que ahí ya estaba el preludio de la dirección que tomaría esta aventura. En segundo lugar, por el objeto en sí. Es un libro viejo y deshojado, incluso, subrayado por ella. Es como si me diera un objeto preciado, un objeto de saber que ahora me heredaba. Lo recibí con mucha emoción y respeto.

Durante el tiempo que estuve aterrizando, Grisel y yo mantuvimos una comunicación epistolar importante. Escribirle para mí fue una forma de tranquilizarme en momentos difíciles. Ella, por su parte, me envió algunas palabras bellas de aliento:

[...] qué súper alegría tenerte tan cerca y tan lejos. Primero.- gracias por acordarte y por esta carta tuya tan bonita, tan llena de vida, tan llena de fuerza que le das a todos tus momentos presentes. Segundo.- te quiero y en ti está depositada mi herencia espiritual. Tercero.- sigues aprendiendo a caminar. Cuarto.- ya tienes la "coronación", la iluminación por la acumulación de tus meditaciones y de tu capacidad de concentración. Ahora me doy cuenta de que tú siempre fuiste mi Akandananda (mi corazón espiritual) (*Carta de Grisel Minor*, 4 de diciembre de 2004).

La primera vez que fuiste a Europa fue diferente; esta vez el viaje fue y es 100% espiritual y vas con una preparación muy fuerte. No sientas en ningún momento que no vas a poder; cierra los ojos piensa en llegar más lejos de donde esperas. Sí, tú eres Juan Salvador Gaviota (*Carta de Grisel Minor*, 8 de diciembre de 2004).

## UNA ESCUELA SE FUNDÓ

Gloria y Gordana, que ya estaban dando clases, iban alquilando salas y haciendo proyectos conjuntos, pero cada vez era más difícil no poder tener las cosas, papeles, velas y demás en un sitio concreto. Cada vez más les apetecía

poderlo dejar todo en un lugar, tener su propio espacio. Un buen día vieron el anuncio de alquiler en Pelai, 52, 2º 1ª, que es donde hoy en día está la escuela *Mandiram Yoga Dinámico*. Habían llegado ya a una etapa propicia para animarse a ello. Así es que pidieron un préstamo en *Barcelona Activa* (esta agencia de desarrollo local del Ayuntamiento de Barcelona), para lo cual tuvieron que escribir un protocolo, un proyecto de empresa, con sus objetivos y metas a cumplir. Entonces todo fue tomando más forma y ellas disfrutaron mucho haciéndolo. Por tanto, Gloria y Gordana pudieron alquilar el piso y acondicionar el espacio. A la distancia, lo piensan y se percatan de cómo ha crecido la escuela desde los primeros años con un horario más reducido, hasta hoy con más clases y profesoras.

Y es que iban surgiendo poco a poco nuevas ideas. Podríamos hacer tal o cual actividad -solía proponer Gordana-, frente a lo cual Gloria actuaba como un filtro que devolvía la viabilidad del proyecto en cuestión. Siempre se han complementado bien: la una es la calma de la cosa y la otra es el empuje. De esta forma, la escuela ha ido siguiendo un proceso natural. Al principio, se centraban en muchos *cursos de principiantes*, y ahora notan que en las clases alumnas y alumnos cada vez más tienen cierto nivel de madurez. Por lo que, de forma bastante natural también, ha ido surgiendo la idea de formar profesores y profesoras. Se han encontrado así con la posibilidad de transmitir, todo eso que han experimentado durante estos años, a gente que ya está muy en el canal.

### MI LLEGADA A *MANDIRAM*

Hacia finales del 2005, una tarde de viernes, cuando por fin vivía en el centro de Barcelona al cabo del primer año de estar aquí, me di a la tarea de buscar información en las escuelas que ya tenía ubicadas. Así que entré en este edificio de la calle Pelai, buscando *Happy Yoga*, pero no sé por qué después de preguntar en el centro *Iyengar*, donde sostuve una comunicación en catalán bastante impresionada de mí misma, pero también un poco asustada de la severidad con que me interpelaba quien me informaba, bajé un piso y toqué la puerta. Era mi llegada a *Mandiram Yoga Dinámico*. Y ahí estaba Gordana. Abrió



y me recibió con mucha familiaridad. No me miró de abajo a arriba, extrañada por los accesorios latinoamericanos que suelo llevar. Me dijo: "tu bolsa es de Guatemala, ¿no?, yo tengo una igual". No sé, eso me hizo sentir muy cómoda, además de la manera en que me explicó cada una de las clases y las que me convenía probar. Saliendo de ahí fui al *Yoga Estudio* de la Plaça Universitat y, aun cuando quien me recibió era mexicana y también me trató bien, creo que me decidí por *Mandiram* por esa calidez tan particular.

No podía esperar más. Creía que por fin volvería a tener una práctica constante, después de un año errante y algunas malas experiencias. Entonces, me levanté el sábado temprano y fui a las clases que me recomendó Gordana. Me recibió entonces Gloria, le dije que ya sabía algunas cosas. Pagué la clase, me explicó el funcionamiento, cogí una esterilla y me puse a ello. En la clase estaban dos personas más. Sólo recuerdo a una que ahora es también mi maestra y compañera de *dharma*, José, una chica holandesa muy dulce. Lo primero que me encantó de la clase de Gloria fue que iniciamos con el Saludo al Sol, que a su vez fue lo primero que hice de yoga en mi vida y que me hizo volver. El Saludo al Sol era también una práctica que hacíamos con Grisel dedicándole un día a la semana. Aquí era diferente, lo hacíamos como calentamiento y después otras posturas. Me gustó y me gustó que ella me dejara hacer lo que yo necesitaba para fluir. Gloria me dejó practicar el Saludo al Sol sin la esterilla -como yo estaba acostumbrada a hacerlo- todo el tiempo que quise. Luego me fui alineando, pero al principio necesité mi espacio y tiempo para adaptarme. Y creo que Gloria fue central en ese proceso, con esa dulzura y actitud respetuosa que la caracterizan. Luego fue ella quien siempre mostró una actitud abierta y receptiva para dejarme probar otras clases. Y eso para mí fue muy enriquecedor porque las conocí prácticamente todas, con estilos diversos y distintas profesoras, lo cual me ayudaba a conocer también mi propio estilo o el hecho de que en el fondo sólo existe una cosa común: el yoga. El reto era experimentarlo en cada una y encontrar lo que me ayudaba de cada cual, es decir, la herramienta clave. Por ejemplo, de *aṣṭāṅga* la respiración *ujjayi*, *drīṣṭi* y *bandhas*, de reconstituyente la actitud corporal

“pasiva”, propicia para encontrarme con el silencio interior, necesario para la meditación, y así sucesivamente.

Sin darme tanta cuenta yo, y sí ellas, *Madiram* se fue convirtiendo cada vez más en mi casa.

#### APRENDIENDO A ENSEÑAR YOGA

Todo fue sucediendo al mismo tiempo: al mismo tiempo me instalé con una nueva pareja en Barcelona después del primer año de doctorado, al mismo tiempo decidí cambiar el tema de tesis y al mismo tiempo empecé a practicar yoga en *Mandiram*. Eso se fue desarrollando a lo largo de un año académico entre el otoño de 2005 y el verano de 2006. Entonces Gloria y Gordana anunciaron un *Curso de formación para profesores/as*, pero era en agosto, era intensivo y era en inglés. Yo acababa de casarme, mi familia había estado aquí, tenía demasiadas emociones y no sabía bien lo que quería, pero empezaba a coquetear con la idea de terminar mi *Trabajo de investigación* diciendo que el tema central de mi tesis doctoral sería algo que realmente me apasionaba: el yoga. Entonces pensé: “el siguiente curso de formación que se haga, lo tomaré”. Dio la casualidad de que a los pocos meses se anunció un curso con un formato diferente. Este duraría un año, sería en castellano, y las sesiones sólo serían una vez al mes, todo un sábado y la mitad del domingo. Me pareció perfecto y las fechas en mi agenda estaban casi todas disponibles. Así que hablé con ellas y presenté mi solicitud. Conversé también con mi asesora de tesis: le comenté la viabilidad de aprovechar el curso para hacer un trabajo de campo, con las posibilidades de llevar a cabo no sólo una etnografía (*performativa*), sino también una *autoetnografía*. Creo que a ella le pareció interesante. Y así inició una nueva aventura.

Qué nervios y qué incertidumbre sentí la noche antes de empezar el curso. ¿De qué se trataría?, ¿qué aprendería?, ¿quién más lo tomaría?, ¿cómo lo enseñarían? Por fin llegó el momento, un sábado 11 de noviembre de 2006, en el que lo primero que hicimos fue buscar un lugar en el salón para poner nuestras esterillas y comenzar a practicar. Ahí empezó mi contacto con la *Secuencia Mandiram*, aunque no exactamente. Cuando la fueron explicando,

me percaté de que ya la había hecho en el verano, guiada por Paula, otra profesora de la escuela. La recordé porque me gustaba mucho.

Después de la práctica, empezaban las largas horas de teoría que sólo eran interrumpidas por breves descansos para comer. Y así el curso se fue completando hasta acabar el día 8 de julio de 2007. Hubo temas que disfruté más que otros, hubo dinámicas que me impresionaron y otras que no tanto; pero lo que es innegable es que aprendí muchísimo, al tiempo que fue creándose un *vínculo* no sólo con las profesoras, a quienes ya tenía la suerte de conocer, sino también con mis compañeros y compañeras. Se hizo un grupo muy bonito.

Algunos practicamos juntos, otros estudiamos. El caso es que el día del examen final, todos y todas estábamos preparados y cuando, al día siguiente, revisamos las respuestas, pude darme cuenta de que todas amábamos el yoga, todos habíamos aprendido mucho, pero que cada cual le había impreso un sello muy particular a los conocimientos ahí recibidos. Fue muy emocionante. Lo demás también se fue dando poco a poco y solo. Como nos dijo Amelie -otra profesora y compañera de *Mandiram*-, ese día parece que algo acaba, pero es cuando recién empieza.

#### LA SECUENCIA *MANDIRAM*: UN GRAN REGALO

*Ponerlo en práctica* y *Mandiram, una secuencia para toda la vida*, fueron algunos de los temas que revisamos hacia el final del curso. A la distancia, pienso que en el curso no sólo aprendimos que una secuencia fija te permite incluir la *práctica del yoga* en el día a día, sino que también pienso que hemos sido muy afortunadas. Lo que Gloria y Gordana nos regalaron con el curso, más allá de las competencias para enseñar yoga, fue la *autopráctica*. Incluso, lo he comentado con algunas compañeras. Me parece que pensamos igual. A partir de ese momento, mi relación con el yoga cambió. Me permitió cierta autonomía, al tiempo que se estableció para mí un compromiso con mi *dharma*. ¿Estoy lista o no estoy lista? -solía dudar-. Ahora cada vez más trato de vivir sólo por este instante, sólo por este momento en que puedo levantarme y practicar, dando un comienzo distinto, otro enfoque al día que me queda por delante.

La *autopráctica* ayuda, pues, a estar en contacto con una misma. Para ello, siempre es más conveniente -decían ellas- tener una secuencia fija, pues de otra manera la práctica se sometería a nuestros estados de ánimo. Un día con mucha energía haríamos una cosa y otro con menos haríamos otra. Entonces una secuencia fija puede ser muy útil. Hay algunos estilos de yoga que trabajan con ello, por ejemplo, *aṣṭāṅga yoga*. *Mandiram*, por su parte, es una secuencia que crearon Gloria y Gordana, producto de su propia práctica y del trabajo conjunto, proveniente de esas largas charlas en las que suelen intercambiar sus experiencias. *Mandiram* significa "templo" y escogieron este nombre con la idea de ofrecer un espacio donde encontrar quietud y poder conectar con lo sagrado en uno mismo, y también porque en India escucharon una frase que les encantó: "el cuerpo es mi templo, y las *āsana*s, mis oraciones".

Se trata, sin embargo, de una secuencia pensada para el mundo occidental<sup>14</sup>. La intención no era tanto crear una secuencia para estar mucho tiempo en las posturas, pero al mismo tiempo se pensó que pudiera ser la base para seguir por ese camino si fuese algo que la persona tuviese deseos de probar más adelante. Puede una tardarse alrededor de una hora en practicarla, lo que es un tiempo razonable para incluirla en la *vida cotidiana*. Creíamos mucho en la idea de mantener una rutina porque al pasar por los mismos sitios, puedes observar mejor los cambios -comenta Gloria-. De esta manera, *Mandiram* es sobre todo una secuencia diseñada para personas con estilos de vida comunes, así que no tiene segunda parte ni contiene posturas imposibles. Como señala Gordana, hay un reto físico, pero si se mira la secuencia, el reto estriba en las respiraciones y mantener la tranquilidad en la combinación de éstas y el movimiento.

*Mandiram* es una secuencia que empieza de una manera muy fluida y después baja a un ritmo más suave que te prepara para una meditación. Es una secuencia que trabaja mucho con posturas de pie porque la mayoría de nosotras estamos sentadas gran parte del tiempo y es necesario moverse. Las posturas de pie enraízan mucho, lo que también es de utilidad para las

---

<sup>14</sup> Cf. secuencia en el apéndice 4.

personas flotantes que terminamos por no ser de un sitio ni de otro. Para tener una buena concentración y facilitar el contacto consciente con una misma, la secuencia también contiene muchas posturas de equilibrio. Se buscaba, pues, que tuviera un poco de todo y que se pudiera crear un cierto nivel de compromiso con su práctica.

Luego, cuando se integra el hábito de practicar, una puede personalizarla un poquito más -comenta Gloria-, cuando ya la conoces y te apropias, cuando ya no estás al albur de tus caprichos o tus estados de ánimo, ya puedes ir escuchándote de otras maneras. Entonces ya sabes si la haces más suave o haces sólo los saludos al sol; aprendes a respetar tus ondas y tus ritmos. Pero esto, como tantas otras cosas, requiere práctica.

Así, después de un tiempo haciendo *autopráctica* y enseñando cada una por su cuenta, después de un tiempo compartiendo experiencias, Gloria y Gordana tuvieron que ir más allá de la pregunta "¿quiénes somos nosotras para hacer una secuencia, con todos los yoguis y maestros importantes que hay?" Finalmente la secuencia nació, y ya llevan enseñándola 4 años de forma guiada y uno en *autopráctica* con el acompañamiento de dos profesoras.

Cuando se planteó la posibilidad de modificar ese horario de la escuela *Mandiram* para hacer la secuencia sin guía (sólo con la vigilancia de dos profesoras que ajustarían algunas posturas), muchas personas se asustaron. Ellas también estaban dudosas porque a la gente le gustaban mucho esas clases. Tenían miedo de que los alumnos dejasen de asistir porque una clase no-guiada implica mucho trabajo para un alumno. Entonces tuvieron que pensar mucho en lo que han aprendido y en lo que creen: el valor de la *autopráctica*. El resto realmente sólo se trata de acordar un espacio y un tiempo, así como de construir una confianza.

#### MIS PRIMERAS EXPERIENCIAS ENSEÑANDO

Vengo de una familia de maestros: mi bisabuelo y mi abuelo fueron maestros, mis tías y mi madre son maestras y yo también he dado clases antes de venir a Barcelona. Sólo que en todos los casos, los conocimientos que hemos transmitido han sido de tipo académico en un espacio tan escolarizado como lo

es la universidad, el bachillerato o la escuela secundaria. Lo cierto es que transmitir conocimientos y tener el gusto por estudiar siempre han formado parte de mi vocación desde que yo recuerdo, pero nunca pensé que también llegaría el momento en que me apeteciera enseñar yoga.

Cuando practicaba con Grisel lo veía muy lejos. Sentía que me hacían falta muchos años de práctica para alcanzar cierto nivel, y además el yoga era sólo una faceta más de mi vida, pues mi carrera verdadera era la académica: ora haciendo una maestría, ora asistiendo a congresos, ora escribiendo artículos, y así sucesivamente. Y no es que eso ya no me interese, es sólo que el yoga cada vez más ha ido ganando espacio en mi vida y ya no es tan sólo una actividad complementaria.

Mis primeras experiencias enseñando yoga comenzaron en el curso, cuando nos ponían ejercicios de este tipo en clase y yo lo pasaba muy mal, con mucha tensión y ansiedad. Poco a poco eso se fue volviendo si no más sencillo, cuando menos más asequible. Como tarea de casa, además, teníamos que impartir por nuestra cuenta 8 sesiones de un *Curso para principiantes* a -por lo menos- un alumno/a. En mi caso, fue a Robert, mi pareja. Ello me dio cada vez más confianza y la posibilidad de observar *in situ* mis aciertos y mis errores. Luego vino la primera vez que di una clase completa para algunos de mis compañeros, y con Gordana observando. Tenía que guiar la secuencia *Mandiram*, que ya era parte habitual de mi *autopráctica*. Fue difícil al principio, pero luego fui fluyendo cada vez más y al final hasta lo disfruté. El curso terminó y algo nuevo se fue abriendo.

Aquel verano fui a México, por lo que mis primeras clases fueron con Grisel y mis compañeras, luego con sus alumnos. ¡Qué responsabilidad! No obstante, sentí su apoyo en todo momento. Grisel me daba un nuevo lugar, pero ella siempre sería mi maestra. A mi regreso empecé a participar, junto con mis compañeros, en las clases de *dana*, que son estas clases que dan los profesores y profesoras en práctica de la escuela *Mandiram*. La gente que asiste da una cooperación voluntaria, y el dinero que se recauda se destina a proyectos sociales. Las primeras veces estuve nerviosa, en especial si alguna de

las maestras entraba a mi clase. Pero con el tiempo, las clases de *dana* se hicieron cada vez más amenas.

Hacia finales del 2007, Gordana me propuso que la asistiera en un *Curso de principiantes*. La idea era empezar así: ayudándola a ajustar posturas o sirviendo de modelo; el siguiente curso lo daría yo, pero ella me asesoraría; y el último lo haría completamente sola. Cada una de las tres experiencias fue increíble. Además coincidió con que di este mismo curso para unas compañeras de la *Aixada*, la cooperativa de consumo responsable en la cual participamos mi pareja y yo. Unos días después, Elena, mi compañera de formación, me pidió que la sustituyera en un *Curso de principiantes* que daba en la escuela de actuación en la que ella trabajaba. Y así, todo fue más o menos acomodándose. De pronto, me encontraba muy en *contacto* con aquellas 8 sesiones del *Curso de principiantes* que habíamos estudiado en la *Formación para profesores/as*. Por otra parte, también a finales de ese año, Sophie, otra compañera, nos comentó que necesitaban un profesor/a en la escuela donde ella trabajaba en Sants. Y así empecé a colaborar en *Essence*, que es ahora el sitio donde llevo más tiempo enseñando y tengo más clases.

En todos estos meses, muchas de mis compañeras me han pedido sustituciones, también las he hecho en la escuela *Mandiram Yoga Dinámico*, donde actualmente imparto una clase. De esta forma, he ido ganando experiencia y voy encontrando poco a poco mi propio estilo. Pero es verdad: mi formación no terminaba en julio de 2007. Deseo continuar preparándome, pues este camino recién acaba de empezar.

Es así como todo final es sólo el preludio de una nueva etapa. Me parece que esto es la que se refiere Clarissa Pinkola (1992) con la idea del ciclo *Vida/Muerte/Vida*. Éstas son las memorias de cuatro mujeres, cuyas vidas han sido trastocadas por el yoga y cuyos caminos han ido tomando nuevos rumbos. En ese tránsito algunas cosas se han perdido, pero otros hallazgos han dado pie a nuevos derroteros. Y en ese tránsito también han emergido otras experiencias relacionadas con el *conocer* y el *ser*, nuestros fieles compañeros a

lo largo de este escrito. Veamos cómo podemos jugar con ello, situadas ahora en un lugar menos teórico y más *encarnado*.



## *9. SABERES Y TRANSMISIONES EN LA PRÁCTICA DEL YOGA*

*La tradición dice que el dharma puede enseñarse,  
pero que es necesario tener oídos para escucharlo [...]  
El dharma que se experimenta no es un dharma diferente,  
aunque algunas veces se sienta de modo distinto [...]  
Lo que descubrirás si continúas profundizando el dharma  
y meditando es que nada de cuanto has escuchado es  
ajeno a tu vida [...] El dharma es el estudio de lo que es,  
y la única manera de saber qué es lo verdadero  
es a través del estudio de ti mismo [...] Es todo lo que  
tenemos y necesitamos para conseguir una viva experiencia  
del dharma, comprender que el dharma y nuestras vidas  
son las misma cosa (Pema Chödrön, 1991:132-133).*



### *PREPARANDO CLASES: UNA NUEVA ETAPA*

*Hoy me costó media hora levantarme, pero a las 8 por fin me puse en la esterilla. Seguí practicando mi secuencia; esta vez investigando más y creando. Le hice algunas variaciones que se me iban ocurriendo y que yo misma iba probando. Creo que me quedó bien. Al final la corregí en el papel.*

*Cuando terminé la práctica de āsanas, seguí la pieza del disco de Shakti Yoga que reproduce los sonidos de los cakras, traté de concentrarme en ello, pero sobre todo traté de conectar con esa figura de la que habló Gordana en el Curso de principiantes en el que la asisto: "la que dentro de cada quien sabe que está pensando". Cerré y ॐ (Autopráctica en casa, día 27 de noviembre de 2007).*

Sin darme muy bien cuenta pasó un año desde que comencé el *Curso de formación para profesores/as* y con ello mi *trabajo de campo*. A partir de ahí, recopilé un par de reflexiones relacionadas con el yoga como una *filosofía ancestral* y como un *conocimiento encarnado*, así como con los *vínculos* que se entretajan en la *transmisión* de estos *saberes* que terminan por configurar *nuevos estilos de vida*. Éstos son tan sólo unos apuntes.

### EL DESCUBRIMIENTO DE UNA FILOSOFÍA ANCESTRAL

No es curioso, siendo yo tan estudiosa y dedicada a la lectura, que lo primero que hiciera al descubrir el yoga fuese leer un libro sobre esta materia, un libro que me encontró a mí y no al revés (a veces pasa). Era un libro titulado *Conceptos básicos del yoga* de la autoría de Cheryl Isaacson. Aquel libro me sirvió mucho y me incitó a hurgar más en este nuevo conocimiento que impregnaba mi vida.

Tiempo después, cuando empecé a tomar clases con Grisel Minor, la cosa fue aun más interesante porque las lecturas, aunque breves, las hacíamos al final de la clase y me quedaba siempre este buen sabor de boca: el yoga era parte de un conocimiento profundo que contaba con sus propias escrituras. Desde esa época supe de la existencia de Patañjali y su *aṣṭanga yoga*. Por

entonces y como recomendación de Grisel Minor, también leí una edición de la *Bhagavad Gītā*.

Sin embargo, no fue sino hasta que empezara el *Curso de formación para profesores/as* que me introdujese en el universo de las dos obras antes mencionadas -los *Sūtras* de Patañjali y la *Gītā*- así como en el de algunas *Upaniṣad*. Desde luego, al principio no fue tan sencillo, dado su lenguaje, pero fue agradable realizar la lectura de manera acompañada, guiada por Gloria Rosales y efectuada entre todos y todas nosotras. Fue un primer acercamiento y una manera de apropiarnos de la palabra antigua desde este *horizonte interpretativo*, desde nuestra propia vivencia y desde la actualidad.



LÁMINA 10: BHAGAVAD GĪTĀ, MANUSCRITO DEL SIGLO XIX

Al menos para mí, fue bastante productivo. Aunque probablemente fue cuando Carlos Pomedá nos dio una clase magistral sobre las *Upaniṣad* en el mismo curso, cuando me percaté de que la *filosofía del yoga*, una parte dentro de la *filosofía hindú* -y a su vez dentro de la *filosofía oriental*-, era tan basta y tan compleja como ciertas corrientes pertenecientes a la *filosofía occidental*. Gracias a esta clase descubrí que ésta podía ser una entrada desde una perspectiva académica digna de interés, razón por la cual me aventuré a emprender el recorrido de los capítulos que componen la segunda parte de este texto. No obstante, estoy consciente de que para hacer justicia a dicha *filosofía del yoga*, tendría que dedicarle más años de estudio a esta materia, por lo menos un tiempo equivalente al que le he dedicado al pensamiento occidental. Si bien es probable que, debido a la *tradición* en la que fui educada, mi visión esté contaminada, creo que gracias a las reflexiones feministas, puedo tranquilizarme al pensar que ninguna visión es *transparente*. En todo caso, esta intención surge desde mi *vínculo* de *respeto* y *amor* por este *campo-tema*.

## EL YOGA: UN CONOCIMIENTO QUE PASA POR EL CUERPO

Una de mis principales preocupaciones en los últimos días es la trampa que conlleva el *campo-tema* en el que me he sumergido, pues trata de un *conocimiento del cuerpo y desde el cuerpo*. Ello lo convierte en un tema sumamente rico, pero es eso mismo lo que lo hace peligroso; toda vez que por el hecho de hablar *del cuerpo* es fácil perderse en el *logos* y dejar de hacerlo *desde el cuerpo*. Así es que hago viajes de ida y vuelta constantemente por estas regiones tan amplias sin saber muy bien si lo conseguiré. Pero aquí sigo, intentando dar forma a la teoría tantas veces bordeada en este trabajo.



LÁMINA 11: JOSÉ DE GROOT EN EKA PADA RAJAKAPOTÁSANA; FOTO POR CARLOTA FIGUERAS, ARCHIVO FOTOGRÁFICO DE MANDIRAM YOGA DINÁMICO.

Y es que el yoga ofrece una posibilidad muy interesante. Por una parte, porque su filosofía tiene una peculiar manera de integrar el *cuerpo*, la *mente* y el *espíritu* -como hemos visto en la segunda parte de este texto- pero, por otra, porque en concreto el *hathayoga* -el que yo practico- proviene del *tantrismo* y, por ende, de una *tradición* que recupera el interés específico por lo corpóreo.

No hace falta, pues, que insista tanto en el hecho de que este tipo de yoga representa una práctica corporal y estética, no sólo porque busca realizar a través del *cuerpo* ciertas formas que *imitan* objetos de la *naturaleza* o la *vida cotidiana* (lo que en sí mismo ya es un acto poético), sino también porque en ese proceso hay belleza. Ésa se puede percibir desde afuera, por eso Iyengar decía que cuando hace demostraciones de yoga es un artista, mientras que cuando practica es un filósofo y cuando enseña un científico. Y me gusta mucho este planteamiento porque, en efecto, si se miran las posturas de yoga, se aprecia esa belleza de la que estaba hablando hace un instante y quien las ejecuta deviene en artista; mientras que cuando una practica por su cuenta tiene ocasión para conectar con el *silencio interior* y ¿qué es lo que puede surgir a raíz de este silencio? Según yo lo veo, muchas cosas: la conexión con

una misma, algunos descubrimientos sobre sí y sobre los demás, así como consciencia sobre lo que nos rodea; pero también -y por qué no decirlo de esta forma- surgen las preguntas, e incluso la pregunta por la *nada*, es decir, surgen las *interrogantes metafísicas*. Por tanto, cuando una práctica también filosofa, aun cuando este filosofar emerja a través de otras vías, que no son racionales en sí mismas.



LÁMINA 12: ELENA FORTUNY EN SUPTA BADHAKONASANA; FOTO POR CARLOTA FIGUERAS, ARCHIVO FOTOGRÁFICO DE MANDIRAM YOGA DINÁMICO.

Por su parte, la enseñanza del yoga nos conecta -según Iyengar- con una actitud científica. Creo que, por un lado, ello ocurre porque al enseñar es muy importante estar consciente de la técnica y hacer énfasis en la transmisión de la misma. Pero también me parece que Iyengar, al igual que sus contemporáneos, se socializó en un contexto en el que era muy importante experimentar, en el sentido *empírico-occidental-moderno* del término, en el que era muy importante demostrar las ventajas del yoga a niveles anatómico y fisiológico. Considero -al igual que Raquel Santos (2006)- que ésta ha sido la carta de presentación con la que el yoga se ha introducido en Occidente y ha ido ganando popularidad. No me parece, sin embargo, que eso esté del todo mal; puede ser también una forma de apropiarse de un espacio (incluso en la *barriga del monstruo*<sup>15</sup>). Después de todo, el yoga sí proporciona ciertos beneficios en términos de salud física y psicológica para quienes practicamos.

Pero ya empiezo a hablar del *cuerpo* desde el *logos* y no era esta mi intención, ya hubo lugar para estos argumentos en el texto. Ahora quiero intentar hablar desde las entrañas, desde los *cakras* que se activan cuando tuerzo o doblo mi cuerpo en ciertas direcciones, estimulando así los centros energéticos. Quisiera hablar desde la vivencia de un cuerpo, antes del yoga desconocido para mí, después del yoga un territorio de incesantes

<sup>15</sup> En Estados Unidos hay cada vez más investigaciones desde el punto de vista médico y fisiológico, analizando ciertas variables en función de los beneficios del yoga. Desde luego, no son de mi predilección, pero el hecho puede leerse como lo estoy sugiriendo: esta práctica está ganado espacio incluso en la *barriga del monstruo*.

descubrimientos de músculos, huesos y articulaciones, y no sólo por los nombres que memoricé alguna vez en segundo año de bachillerato, sino un *conocimiento* realmente *encarnado*. Quisiera hablar de las historias que emergen entre una misma y ciertas posturas, a veces por miedos, por falta de fuerza o flexibilidad; se crea así un proceso a través del cual una se da cuenta de que nada es siempre igual, todo el tiempo hay movimiento. En cierta etapa de la práctica puedes quedarte, cual si fueran obstáculos, con los *kleśas* (sufrimientos o aflicciones) de que hablaba Patañjali: *ego*, *deseo* o *apego*, *aversión* y *miedo*. El *ego* se experimenta en posturas que aparentemente una domina como *vīrabhadrāsana* I o II. Frente a ello he descubierto que no las tengo todas conmigo, hay mucho por descubrir incluso en esas posturas. Así, por ejemplo, cuando descubrí la posición del cóccix en estas *āsanas* -gracias a la insistencia casi simultánea de Amelie Strecker y José de Groot- fue un antes y un después. Pensaba que las hacía bien y ya no me detenía mucho a escuchar las indicaciones de la persona que daba la clase. Es como cuando he leído un texto, del que he extraído las ideas principales, y por pereza no vuelvo a leerlo, perdiéndome la oportunidad de hallar en él nuevas ideas. Por su parte, el *deseo* o *apego* puedo experimentarlo en aquellas posturas que tanto me agradan y no quisiera dejar de hacer nunca como *paścimottanāsana* (curiosamente aquélla con la que me sorprendió Grisel Minor cuando la conocí). Esta postura implica un profundo estiramiento de espalda en posición totalmente introspectiva. ¿Acaso se debe a que soy muy partidaria de la *autorreflexión* o es sólo una coincidencia? La *aversión*, por su parte, puede aparecer con posturas que no logro ejecutar de la “mejor manera posible” como *hanumanāsana*, una postura en honor a Hanumān, el Dios Mono, que en la epopeya del *Rāmāyana* dio un salto extendiendo al máximo ambas piernas en direcciones opuestas para brindar ayuda al señor Rāma, de quien era devoto. El caso es que esta postura requiere una apertura de caderas y un profundo estiramiento de muslos. Entrar en ella sin relajarse y sólo prendida del deseo de lograrlo no es buena idea. Y cuando me ocurre -como de costumbre- que no puedo extenderme del todo, me sobreviene una gran frustración. No entiendo que ése ya es el camino, entonces confieso que hace tiempo que no practico

esta postura. Toda proporción guardada, es como cuando leo a un autor/a para el que aún no tengo ciertas claves de interpretación, pongamos por caso: Kierkegaard, y simplemente claudico en el intento. Por último, el *miedo* puede una experimentarlo en posturas invertidas como *śīrṣāsana*, que te llevan al límite del *ser* poniendo todo tu universo literalmente de cabeza. Atreverse a ello, requiere cierto valor y confianza. Yo personalmente, le tenía terror al vacío (y eso que todavía no había leído a Heidegger), pensaba que aún no tenía la fuerza abdominal suficiente, aunque Gloria Rosales me insistía que no, que era una cuestión de hallar mi equilibrio y negociar con la postura. Sólo cuando fui capaz -gracias a Gordana Vranjes- de poner especial atención al más mínimo detalle me desprendí del miedo y encontré la fuerza<sup>16</sup>.

El caso es que el yoga para mí ofrece una posibilidad infinita de constantes descubrimientos, los cuales se relacionan no sólo con las potencialidades corporales guiadas por la técnica, sino también con mis estados de ánimo, con mis emociones, con mis miedos, con mis aprehensiones, con mis deseos, con mis apegos, etcétera. El reto es enfrentarme en esa batalla, cual si fuera Arjuna, con el único objetivo de fundirme con mi *dharma*. Entre tanto, parece que este despertar sólo me ha hecho evidente que el yoga es una práctica del día a día.

#### EL YOGA: UNA PRÁCTICA DE VIDA COTIDIANA

Para que algo devenga en una práctica diaria hace falta disciplina, y la disciplina es una característica con la que congenio bien, pero que no siempre se me da de la mejor manera. Es decir, creo que para convertir una práctica en algo constante, se requiere cierta fuerza de voluntad. La práctica en sí tiene que gustarte mucho, pero debes prepararte para la batalla interna que aparece cuando un día no tienes ganas de hacerla. Esto es igual para el yoga, las artes marciales, la danza o la ciencia -creo.

---

<sup>16</sup> Debo la idea de trabajar los *kleśas* relacionados con la práctica de *āsanas* a Amelie Strecker, que nos los explicó de esta forma en el taller de yin & yang yoga *iReconecta con tu grandeza!* del día 28 de febrero de 2009 en el centro *Guru Guru* de Barcelona.



En mi caso, hubo de pasar un buen tiempo para que el yoga se convirtiera en una forma de vida, y poco a poco en una disciplina. Es decir, primero lo fue pero como una práctica que hacía afuera de casa, unas clases que tomaba. Por ese entonces iba con Grisel Minor cuatro veces por semana y muy rara vez me ausentaba. De pronto, pasaron un año y dos y tres y eso no cambiaba. Por fin había encontrado algo para mí, algo que me llenaba.



UTTHITA HASTA PADANGUSTĀSANA



ŪRDHVA PĀŚCIMOTTANĀSANA

LÁMINA 13: IMÁGENES DE MI AUTOPRÁCTICA, 9 DE DICIEMBRE DE 2007; FOTOS POR VASILIKI PETROYIANNI, ARCHIVO FOTOGRÁFICO PERSONAL.



ŚĪRṢĀSANA

Cuando vine a Barcelona, parte de lo que necesitaba para terminar de aterrizar eran unas clases de yoga. Encontré unas el primer año, pero no fueron las más adecuadas para mí. Fue hasta el segundo año -como he dicho antes- que descubrí la escuela *Mandiram Yoga Dinámico*, y con ello todo un universo. Volví a tener una práctica constante. Estaba sedienta de conocimientos, de técnicas y diferencias de estilos; lo quería probar todo y así lo fui haciendo hasta que inicié el *Curso de formación para profesores/as*. Entonces empezó otra etapa. Seguía tomando clases en la escuela, pero de a poco comencé a introducir la *autopráctica* en *mi vida cotidiana*.

Fue difícil al principio, pero cada vez más estuve consciente de la necesidad de hacerlo. Me fui responsabilizando y fui descubriendo las ventajas de la *autopráctica* porque es como dice Gordana Vranjes, con la *autopráctica* una se da cuenta de que, haciendo la misma cosa una y otra vez, el cuerpo se puede sentir diferente cada día. Y que entonces no es que una sea capaz de hacer una postura y otra no, más bien ocurre que la misma postura un día se siente de una forma y otro día se siente simplemente diferente. Asimismo, ya desde antes sospechaba que esto tenía que ver con el estado emocional, pero

al hacer *autopráctica* cada vez más lo corroboro. Así, esta manera de practicar se convierte en un *conocimiento* que va llegando a través de la *experiencia-vivencia*. Algunas piensan que es una forma de conectar con el *maestro* (o maestra) *interior*. Lo que es innegable es que aquí se encuentra la fuente del saber que una puede transmitir. Y en este sentido -decía Gordana Vranjes- una no es tanto una maestra, sino una guía que acompaña y posibilita que el o la alumna -en un espacio y una hora definida- pueda descubrir ciertas cosas a través de un *conocimiento* que pasa por el *cuerpo*, la *mente* y el *espíritu* -diría yo-. No obstante, para ir en ese orden, primero es muy importante conectar con el *cuerpo* a través de la técnica, o como la misma Gordana Vranjes nos decía en el *Curso de formación para profesores/as*, esto es como cuando aprendes otra lengua: primero es muy importante tener la base, aprender bien la *gramática* para después pasar a la *poesía*.

#### EL VÍNCULO MAESTRA-ALUMNA

Como ferviente apasionada del *conocimiento*, reconozco que éste ha estado presente en mi vida de múltiples maneras. Y me parece que una de las razones por las que me ha agradado tanto -más allá de los contenidos en sí- se debe al lazo que se genera entre compañeros y compañeras en el proceso de aprendizaje. Es por ello que una de las motivaciones principales de este trabajo tiene que ver con el *vínculo*, el vínculo como articulación, el vínculo entre conocedor y conocido, el vínculo entre *subjetividades*, el vínculo como alianza y, desde luego, el vínculo entre *maestro y discípulo*, que es una de las figuras de la *filosofía hindú* que he intentado rescatar a lo largo de este trabajo.

Sin embargo, no sé si porque soy feminista o por casualidad (yo sólo he tenido maestras de yoga), me interesa específicamente la relación *maestra-alumna*. Por ello en la segunda parte de este trabajo hablaba del *affidamento*, aquel concepto propio de las *feministas de la*



LÁMINA 14: GLORIA ROSALES HACIENDO UN AJUSTE EN ARDHAMATSYENDRĀSANA; FOTO POR VALERIA BARROS, ARCHIVO FOTOGRÁFICO DE MANDIRAM YOGA DINÁMICO.

*diferencia*. Se trata -decía- de una mujer que *cuida* y pasa sus *conocimientos* a otra mujer. Puede ser la madre -desde luego-, puede ser una hermana mayor, una amiga, pero también una maestra, porque:

Se enlazan nuestras maestras como cerezas o como las guirnaldas de papel de colores en una fiesta del barrio. Como casualidades de vivos colores que no son sino una genealogía mujeril que abarca tiempo y espacio donde madres propias y madres simbólicas sirven para preguntar o preguntarnos. Maestras que son alumnas que a su vez son maestras (Las Moiras, "Presentación", 2008).

Desde luego, el primer *vínculo* de este tipo que tuve en el mundo del yoga fue con Grisel Minor y pensaba que no podría tener una maestra mejor. Ni siquiera me atrevía a probar otras clases. Quería hablar todo el tiempo con ella y sólo de yoga. Afortunadamente, hicimos también otras cosas y nos convertimos en un grupo bastante cohesionado. No era yo la única apasionada del yoga. También dio la casualidad de que éramos casi puras mujeres. Había uno que otro hombre, pero creo que ninguno de ellos se sumaba a las actividades que hacíamos fuera de las clases: constantes desayunos, idas al parque a practicar *Chi Kung* con la maestra o salidas de fin de semana. Como he dicho antes, dejar atrás todo aquello me costó bastante. Sin embargo, una vez aquí, aquel lazo me ayudó bastante para atravesar los difíciles momentos del aterrizaje en este otro mundo.



LÁMINA 15: GRISEL MINOR EN BHUJAPIDÁSANA; FOTO POR LORENA ALCARAZ, ARCHIVO FOTOGRÁFICO PERSONAL.

*Dice el maestro Patañjali que hay dos formas de practicar el yoga, los primeros lo practican con técnicas superiores y se convierten en maestros de la vida y los otros lo hacen más allá de las técnicas y se convierten en "Dioses".*

*Ale, tú has logrado en vida lo que yo no pude hacer y ése es el mejor regalo que me ha dado la vida y que me das. Cada vez que dices que lo has pasado mal, en verdad, yo sé que no es tan mal. Eso te*

*hará más fuerte y, al final, más sabia* (Carta de Grisel Minor, 18 de diciembre de 2004).

Sin embargo, me parece que en aquellas épocas no era tan consciente de ese *vínculo* o de la necesidad del mismo en el proceso de conocer. Creo que eso sólo vino a mi mente después de los primeros dos años de seminarios y cursos doctorales, así como de la escritura del *Trabajo de investigación*. Entonces me percaté de que todo esto me podía servir para pensar el *conocimiento* desde la posición crítica que estaba asumiendo. Y a lo largo de este proceso, de este abandonarme en el inmenso mar de un *campo-tema* -el del *conocimiento*-, me he ido percatando más de esos *vínculos*, los vínculos con mis propias maestras, primero las de yoga, comenzando por Grisel Minor que me abrió un mundo, continuando con Gloria Rosales y Gordana Vranjes que me enseñaron a enseñar -y con ello abrieron otro mundo para mí-, así como tantas otras que también me han enseñado yoga de alguna u otra forma. Me refiero a Paula Acuña, Lila Galindo, Amelie Strecker, José de Groot e Irantzu Piquero, todas ellas han sido o son profesoras de la escuela *Mandiram Yoga Dinámico*. Con todas ellas en algún momento u otro he establecido una relación a través del yoga en la que el hilo vertebrador inicial era el *conocimiento*, pero que sin deberla ni temerla el lazo se podía extender un poquito más allá, pues en ese transcurso es inevitable dejarse ver.

Ahora bien, al pensar en el proceso de enseñar, como una forma de *affidamento*, también me vienen a la cabeza mis otras maestras, mis maestras académicas y mis maestras feministas, desde aquella mujer tan izquierdista que tuve en la escuela primaria y que me inspiró para estudiar algo de antropología social, pasando por las más sobresalientes de historia y literatura en la enseñanza secundaria, hasta mis maestras universitarias, las cuales me introdujeron a la filosofía y al feminismo. Me refiero a Blanca Reguero, Olga Bustos, Patricia Bedolla y Dalia Barrera, en México; pero también y por supuesto, a Luz María Martínez que me ha acompañado en todas mis locuras durante esta aventura, que me ha servido de espejo, difractando -más que reflejando- en todo momento las ideas que van surgiendo en este andar. Después de todo y como decía María Zambrano, "no tener maestras es no tener

a quien preguntar, y más hondamente, no tener ante quien preguntarse" (en Las Moiras, 2008).

Pero volviendo al yoga y a las comparaciones, he de decir que el ejemplo de Donna Haraway (2003) y su ahijado Marco aprendiendo *karate*, con una postura de *respeto* por un maestro y por un legado milenario, es bastante ilustrativo para mí, porque en el yoga ocurre algo similar. Y esto va más allá del género, es decir, el *vínculo* también se da a otros niveles y de distintas maneras, en las que muy probablemente no se dé el *affidamento*, pero sí otras formas de *vínculo*.

Entonces también hay otras relaciones, a veces hay maestros con alumnos o con alumnas, lo cual sólo lo experimenté en mayo del 2007, cuando tomé el taller *Vinyāsa yoga desde Amsterdam* en la escuela *Mandiram Yoga*



LÁMINA 16: GLORIA ROSALES HACIENDO UN AJUSTE EN *ADHO MUKHA ŚVĀNĀSANA*; FOTO POR VALERIA BARROS, ARCHIVO FOTOGRAFICO DE *MANDIRAM YOGA DINÁMICO*.

*Dinámico*. Tuve dos profesores varones por primera vez. Y me gustó ver que hay otras formas de enseñar yoga, atravesadas por el género y que también pueden ser dulces, incluso divertidos. Asimismo, ésta fue una de las primeras veces en que pensé que hay zonas prohibidas o tabú de nuestros cuerpos, pero que también se mueven en el yoga y juegan sus respectivos roles, por lo tanto, son ajustables. Ello lo noté cuando uno de los profesores ajustó mi cadera en *adho mukha śvānāsana* y, por primera vez, sentía el contacto físico de un hombre -en esta zona de mi cuerpo- sin una carga sexual en absoluto. Así es que me parece que esta ruta del *cuerpo* y sus *tabúes* podría ser interesante de estudiar en otro momento. Por ahora vuelvo a las relaciones, pues hay otra posibilidad de la que aún no he hablado: del *vínculo* entre un alumno varón y una maestra. Ahí también es



LÁMINA 17: GORDANA VRANJES AJUSTANDO ŪRDHVA MUKHA ŚVĀNĀSANA; FOTO POR JOSÉ ARMONDORI, ARCHIVO FOTOGRÁFICO DE MANDIRAM YOGA DINÁMICO.

probable que sobresalgan las diferencias de género porque -como dice Gordana Vranjes- en general es muy difícil que los hombres se atrevan a probar algo para lo que no están muy "calificados" o no tienen ciertas habilidades. Y yo supongo que les debe costar mucho dejarse guiar por una maestra, no obstante, ello no significa que las barreras no puedan ser trascendidas y se pueda crear un lazo de confianza. De eso me estoy percatando yo misma ahora que imparto clases. Por mi forma de ser, quizá me es más fácil tener empatía con mis alumnas y también cabe decir que tengo más, pero mantengo también una buena relación con mis alumnos. Lo curioso es que es difícil no sentirse hasta cierto punto evaluada, claro no a los niveles de la academia, donde en la relación con los compañeros varones esto es mucho más evidente -al menos para mí-. Lo que sería realmente interesante ahora, si estuviera dando también clases teóricas, es comparar los estilos y las relaciones en la enseñanza del espacio universitario con respecto al propio del yoga. Creo que todo llegará.

Ahora bien, regresando a este espacio, al del *vínculo de conocimiento* y de *transmisión de saberes* que no necesariamente son sólo a través del *logos*, puede advertirse que muchas cosas ocurren. A veces se traslapan los territorios y se desdibujan las fronteras. Pero esto nos ayuda -me parece- a pensar las relaciones de poder desde otro lugar, a pensar el *logos* y el *cuerpo* desde otra posible relación y a pensar el conocimiento mismo desde otras posiciones.



LÁMINA 18: GORDANA VRANJES AJUSTANDO EN *UTTHITA PĀRŚVAKOṆĀSANA*; FOTO POR CARLOTA FIGUERAS, ARCHIVO FOTOGRÁFICO DE *MANDIRAM YOGA DINÁMICO*.

*Hoy sentía un poco fría a Gordana, mi profesora. Hacia al final de la sesión comprobé por qué, pues a solas me dijo que le gustaría que me acercara más, que ajustara los cuerpos. Me dijo que tenía que tocar, tocar, tocar, que lo que hacía ella yo también lo podía hacer, que tengo que ir de abajo hacia arriba: primero la base (los pies), la raíz y luego lo de arriba.*

*Y me dijo también algo absolutamente revelador sobre mí misma, ¿sobre mi actitud científica?; mencionó que ya me ha visto en dos clases y se me ve muy segura, guío muy bien y doy buenas indicaciones, pero no me atrevo a tocar a la gente. Me siento cómoda -dijo- en esa situación donde se marcan muy bien los roles (acaso de poder): tú aquí y yo ahí. Y que, en cambio, en cuanto nos acercamos a tocar al alumno/a, eso se pierde, no está claro; es entrar en el terreno del otro, que es lo que a mí no me gusta hacer. Me quedé muy sorprendida. ¿Por eso me agradan la ciencia y el conocimiento académico? Siento escalofríos de sólo pensarlo. Cuando la verdad es que, como alumna, me encanta que me ajusten, sentir ese contacto, sentir la firmeza y el cuidado de quien me dice con el tacto y sin palabras cómo acomodar mi cuerpo. Me trastocó bastante. Teóricamente no quiero ser un testigo modesto, pero ¿cómo mutar? (Relato autoetnográfico, asistiendo a Gordana Vranjes en el *Curso para principiantes*, cuarta sesión, 14 de noviembre de 2007).*

Y aquí me encuentro, aprendiendo de estas relaciones y descubriendo que no son las únicas, también están los compañeros y compañeras de viaje, con los que se fundan ciertas comunidades, cosa de la cual hablaré en el siguiente capítulo. Por ahora me quedo con estas reflexiones *del y desde el cuerpo* que me ayudan a seguir pensando el *conocimiento* y -casi sin proponérmelo- el *ser*.

## EXCURSO

Reflexionando el otro día sobre mi recorrido personal, me descubrí como *siempre-alumna*. Y eso quisiera seguir siendo porque es lo único que me permitirá ser *maestra*. Lo vengo notando ya desde hace tiempo. Puedo transmitir porque he dedicado mucho tiempo al estudio, porque he acumulado cierta experiencia y tengo deseos de compartirla. Ahora lo que tengo que aceptar es que no todo el mundo tiene la misma disposición para aprender, es decir, siempre habrá un tope, un límite que quizá signifique que la persona aún no está lista para ello. A fin de cuentas, a mí me ha pasado igual. Cuántas lecturas debí hacer en la licenciatura o la maestría y apenas estoy haciendo ahora. Pero es que no estaba lista para ciertas cosas -no sólo por bagaje-, necesitaba vivir más años y experimentar el ser un *ser social* por más tiempo. Necesitaba pasar más años por una facultad tan *conductista* en México y estar cerca de ciertos espacios *falogocéntricos* en la academia para entender muy bien las *críticas feministas a la ciencia*. Y lo que queda por venir...

Bien, pues todo esto que aplica a este mundo mío tan académico e intelectual, de alguna manera también aplica a mi mundo yogui, donde he tenido que practicar muchos años, ser alumna por mucho tiempo, tener *vínculos* importantes con mis maestras, formar parte de una *comunidad*, para después poder animarme a emprender la aventura de enseñar.

Y eso ha sido: una aventura que comenzó desde que me atreví a tomar el *Curso de formación para profesores/as* hasta hoy, que me encuentro impartiendo siete clases de yoga por semana. Todo este proceso no deja de ser intenso. Hay días en que me siento fluir y otros en que no tanto. Hace poco descubrí que hay cuando menos dos situaciones posibles: la de *guiar* y la de *enseñar*. Ambas son necesarias -supongo-, pero con su justa medida. Es decir que si sólo guío, no logro transmitir mi experiencia, y viceversa: si sólo enseño, no doy pie a que alumnas y alumnos descubran por sí mismos detalles importantes para su práctica. Creo que cuando enseño me siento muy bien, aunque corro el peligro de dejar que mi ego se eleve. Por eso es reconfortante sentirme bien después de una clase, aunque no me hagan ningún cumplido. Y es muy lindo cuando me inspiro, me con-centro -entro en yoga- y salen



palabras de mi boca que no había calculado, sólo salen en forma de poesía y me quedo sorprendida porque es como si una musa (¿o mi maestra interior?) me dictara lo que tengo que decir a estos practicantes que están delante mío pasando por donde alguna vez pasé.



# *10. LA EXPERIENCIA DEL SER EN LA PRÁCTICA DEL YOGA*

*AUM*

*Namaḥ Śivāya Gurave*

*Ofrezco mi ser a la Luz, al auspicioso,  
quien es el verdadero maestro  
dentro y fuera,*

*Satcidānanda Mūrtaye*

*quien toma las formas de la realidad,  
la consciencia y la felicidad,*

*Nihśrapancāya Śāntaya*

*quien nunca está ausente  
y está lleno de paz,*

*Nirāmbāya Tejase*

*independiente en su existencia,  
es la esencia vital de la iluminación*

*AUM*

(Mantra que se canta en *Yoga Anusara*).



*¿ESTRENANDO ESTERILLA O PREPARÁNDOME PARA UNA NUEVA ETAPA?*

*Hoy sólo hice haṭhayoga. Quería probar mi nueva esterilla, lo cual era materialmente cierto, pero creo que de manera simbólica algo también quiere decir. Hice una autopráctica nueva: intenté hacer toda la secuencia de aṣṭāṅga yoga o al menos todo lo que recordé. Casi la hice completa, sólo no hice vinyāsa entre lado y lado en las posturas del suelo.*

*Me sentí vigorosa, aunque con cierta falta de equilibrio. Sin embargo, me logré tocar el pie en ardha baddha padmottanāsana del lado izquierdo. En śīrṣāsana subí tan precipitada que me caí, pero lo volví a intentar. Creo que las torsiones le sentaban muy bien a mi espalda.*

*Entregué esta práctica con bhakti a mi ātman, esperando que me indique el camino y me ayude a aceptar mi destino ॐ (Autopráctica en México, día 10 de septiembre de 2007).*

Cada práctica, cada momento en contacto con esta sabiduría, con este conocimiento, es un compromiso renovado con el intento de vivir de otra manera y de relacionarnos de forma distinta con nuestro propio *ser* y con los demás *seres*. Me gusta pensar que es una práctica a partir de la cual emergen *nuevas comunidades* y las identidades individuales de alguna manera se van trascendiendo. Éstas son sólo algunas reflexiones.

## BÚSQUEDAS INCESANTES

No hace falta que subraye la necesidad de hallar algo distinto como motivación para llegar al camino del yoga. Desde el momento mismo en que encontramos esta práctica hasta el momento en que deviene en *dharma*, una no deja de buscar. Me parece que en las *historias engarzadas* y todas las que faltan por narrar hay mucho de esta necesidad: de un no sentirse plena, de un no contentarse con la vida tal y como está y de una incesante búsqueda personal. Pero ¿por qué nos quedaremos en este camino? Acaso porque el yoga te

permite: fluir, sentarte, hacer una pausa, escucharte, notar tu propia respiración, descubrir que dentro de ti hay un mundo que lleva un ritmo aparte y del que pocas veces eras consciente; aprender anatomía en las entrañas, notar músculos o partes de tu cuerpo que habían permanecido como



LÁMINA 19: IRANTZU PIQUERO EN TARĀSANA; FOTO POR VALERIA BARROS, ARCHIVO FOTOGRÁFICO DE MANDIRAM YOGA DINÁMICO.

grandes desconocidos para ti; moverte al unísono con tu respiración en el espacio de tu esterilla, aprendiendo a dirigir la mirada a tu interior, sin mirar a los demás, sin buscar su aprobación, sin intentar competir, para -después de un tiempo- percatarte de que lo que ocurre en ese tu espacio es similar a lo que ocurre en otros espacios vitales, por lo que el *otro*, la *otra*, merece todo tu respeto; trabajar la confianza, la confianza en un maestro o maestra que te guía, que te enseña, que sabe por lo que estás pasando, que ya lo ha vivido, que te lleva a mirarte hacia dentro, que te acompaña, que te conduce con su voz a un lugar donde es imposible -o al menos más difícil- negarte a escuchar lo que tu propio *cuerpo* y tu propia *psique* tienen que decirte; aprender otro lenguaje, el de las sensaciones táctiles, los sonidos, los olores, el dolor, el placer, la fuerza, el estiramiento, el control, el abandono y demás posibilidades que habitan en tu *cuerpo* y que son parte también de tu *ser*; encontrar algo, una actividad que va invadiendo tu *vida cotidiana*, que llega para quedarse porque te enseña que la felicidad no es una meta a alcanzar, la *felicidad es transitar el camino*, comprometerte con él.



LÁMINA 20: SOPHIE TRUFFIN Y NATALIA MARTÍN EN VĪRABHADRĀSANA I Y II, RESPECTIVAMENTE; FOTO POR JOSÉ ARMONDORI, ARCHIVO FOTOGRÁFICO DE MANDIRAM YOGA DINÁMICO.

lo que se conoce como *Nueva Era*.

En mi caso, como en el caso de otros y otras buscadores occidentales, lo que me llevó al yoga supongo que fue esta suerte de encantamiento por lo que Merlo (1997a) denomina *sabiduría post-filosófica*, es decir, esta búsqueda de propuestas más espirituales e integradoras, enmarcadas en

Al principio, no estaba muy consciente de ello, pero con el tiempo me he ido percatando cada vez más de esta necesidad de hallar algo superracional -por así decirlo- y de cómo dicha necesidad queda cubierta a través de la *práctica del yoga*. Y aun cuando muchos de los practicantes de yoga en Occidente no lo hacen por estas razones -sino por razones más próximas a la salud y el cuidado del cuerpo (cf. Raquel Santos, 2006)-, lo cierto es que también hay otros y otras que requieren de algo más espiritual, así como de otras maneras de *ser*.

### EXPERIENCIAS DISTINTAS DEL SER

Una de las palabras clave de este trabajo es -sin duda- *experiencia*, un término que se ha ido introduciendo desde el *feminismo* y *la experiencia de las mujeres*, pasando por la *etnografía* y *la experiencia con el otro*, la *fenomenología* y la *hermenéutica*, así como por la *epistemología de la experiencia*, hasta llegar a la idea de *experiencia* desde la *filosofía hindú* -y en concreto la *filosofía del yoga*- para hablar de una práctica relacionada con la *acción* y la *vivencia* misma; y, más específicamente, de la *experiencia* como forma de *realización*.

Así y desde mi punto de vista, el yoga es una práctica que nos lleva a *experimentar* el *ser*, a *vivir* el *ser*, de maneras distintas a las que estamos habituados quienes hemos sido socializados en Occidente o sus márgenes. Incluso, diría que te lleva a colocarte en el límite del *ser* y, una vez ahí, puedes avanzar hacia el desprendimiento de este plano de la realidad. Ello implica la desidentificación con *prakṛti* (la naturaleza en cuanto realidad material) y con este *yo* (ególatra). La práctica sólo te ofrece las herramientas, el camino lo recorres tú misma, las cualidades más adecuadas las cultivas tú.



LÁMINA 21: PRACTICANTES EJECUTANDO ŚĪRŚĀSANA; FOTO POR VALERIA BARROS, ARCHIVO FOTOGRÁFICO DE MANDIRAM YOGA DINÁMICO.

*Hoy las profesoras nos han enseñado una clave sobre la meditación. Para mí fue una experiencia sin precedentes. Siempre creí que lo que tenía que hacer era sentarme y tratar de poner mi mente en blanco, dejar de pensar. Y*

*normalmente no podía hacerlo. Ahora estoy entendiendo algo que tiene que ver con la filosofía, con los 8 pasos de Patañjali. Es decir que la meditación viene después de āsana, prāṇāyāma y pratyāhāra. Y que además se vincula más al cultivo de la ecuanimidad que al estar en blanco; a dejar pasar, observar, sentir sin identificarse, sin engancharse. Entonces, te sientas y escuchas los pensamientos, pero sin aprehensión. Es muy difícil, sí. Pero también por eso se cultivan cualidades de guerrero, como las enseñanzas de Kṛṣṇa a Arjuna en la Bhagavad Gītā. Entonces es más fácil mirar lo que pasa por la mente sin querer huir -que es por lo general lo que me pasa a mí-. Así, en esta sesión de marzo nos pusieron un ejercicio muy intenso. Tenía que ver con soltar: entregar miedos, expectativas, apegos, defectos, etcétera. Dejarlo todo a esa alma universal para entregarse a la unidad, al vínculo. Nos pusieron un ejercicio en parejas, teníamos que ponernos de frente en postura de meditación y colocar unas manos sobre otras. Las manos de abajo serían de la persona receptora y las de arriba de la que otorgaba, luego se intercambiaban los roles. A mí me tocó hacerlo con María, una compañera que es muy dulce, muy cariñosa y que, además, está embarazada. La experiencia fue increíble. No sé si viviendo algo así, Gadamer se atrevería a decir que no existe la empatía y todo es interpretación o fusión de horizontes. Cuando ella empezó a verbalizar que me daba cosas simples que tenía a su lado, como su carpeta, su libro, hasta llegar a cosas mucho más entrañables como su pareja o el bebé que lleva adentro; yo no pude contener el llanto. Comprendía su apego y el miedo a perder todo eso. La abracé porque ella se soltó a llorar. Fue muy conmovedor. Luego me tocó a mí dar y ocurrió lo mismo, solté lo que más me inspiraba apego y miedo: mi pareja, mi familia, mi casa, el prestigio, el reconocimiento, el poder, en fin, lo que me pierde. Todo lo decía llorando. Al llegar a casa, sentía el estómago súper revuelto y fui a vomitar, como que saqué un monstruo. Me sentía fatal, no tenía hambre. Pero después de vomitar, era como si me hubiera purificado. Me fui a dormir temprano y descansé bastante aquella noche<sup>17</sup>. (Relato autoetnográfico, tras la quinta sesión del Curso de formación para profesores/as, 19 de marzo de 2007).*

<sup>17</sup> Tengo unas líneas bellísimas de cómo lo vivió ella. Cf. última parte del apéndice 1.



La primera vez que tuve una sensación diferente en relación al *ser* fue hace algunos años en una clase de Grisel Minor. Estábamos haciendo una preparación para *uṣtrāsana*, que es una flexión hacia atrás. Durante mucho tiempo tenía aversión a estas posturas. Odiaba la sensación de impotencia al intentar crear espacio en el pecho o al intentar elevar el esternón para ir hacia atrás con la espalda. Creo que tenía mucho miedo y dolor acumulado ahí. No podía abrir el corazón -para decirlo de manera más poética.



LÁMINA 22: GRISEL MINOR EN *VIRANCHYĀSANA*; FOTO POR LORENA ALCARAZ, ARCHIVO FOTOGRÁFICO PERSONAL.

Un día me asusté cuando en clase me dejé llevar por lo que sentía al estar en la postura y me solté a llorar. Ni siquiera pude ponerle palabras a todo ello. Un psicoanalista se hubiera vuelto loco porque no había un *material* específico con el cual *elaborar interpretaciones*. Me sentí liberada y al mismo tiempo asombrada de lo que el yoga podía despertar a un nivel psicológico. Por primera vez experimenté la existencia de una *realidad psicósomática*, de esa relación entre el *cuerpo* y la *psique*.

Así, me parece que el yoga te ayuda a tener otras experiencias de ti misma, de tu existencia. Sin embargo, me parece que las reservas de quienes hacen ciencia social estarían ahora puestas en la cuestión de que dicho así parece que es un trabajo totalmente introspectivo y, por ende, "individualista". A lo que yo me opongo, pues llegar a esas experiencias no ocurre sin la ayuda y el acompañamiento de un maestro o maestra, pero también de compañeros y compañeras de viaje, con los cuales -y casi sin darte cuenta- vas tejiendo nuevas redes, ya que compartes ciertas maneras de vivir.

## NUEVOS ESTILOS DE VIDA

Cuando se comenzó a hablar de *interseccionalidad*, o esta apuesta del conocimiento en ciencias sociales por ver las marcas diferenciales interrelacionadas y no de forma aislada, se planteó inicialmente estudiar las

diferencias de *género*, *etnia* o *raza* y *clase social* como las más sobresalientes. Sin embargo, cada vez más se suman a estas marcas diferenciales otras como la *orientación sexual* o las *prácticas religiosas*, y, desde luego, también los *estilos de vida*.

Originalmente, yo no buscaba nada de esto al decidir sumergirme en el *campo-tema de la práctica del yoga*, pero conforme he ido avanzando en ello, me he ido percatando más de que es un práctica que, al instalarse en la *vida cotidiana*, se va convirtiendo en un *estilo de vida* que bien puedes compartir con otras personas y, por ende, formar una suerte de *comunidad*.



LÁMINA 23: GLORIA ROSALES GUIANDO-AJUSTANDO EN PÁSCIMOTTANĀSANA; FOTO POR VALERIA BARROS, ARCHIVO FOTOGRAFICO DE MANDIRAM YOGA DINÁMICO.

Líneas atrás decía que la batalla ocurre primero en el espacio de tu esterilla donde emergen las dudas, las dispersiones, los dolores, las emociones, el cansancio y los descubrimientos. Pero con el tiempo, te das cuenta de que lo que ocurre en ese espacio tuyo también ocurre -con sus especificidades- en los demás espacios vitales. Entonces eres capaz de apreciar la diferencia positiva de practicar sola en casa o hacerlo en grupo. Cuando lo haces en grupo se crea una energía muy especial: esa sensación de ir todas al unísono. Cuando estás afuera, haciendo el papel de maestra, se ve perfectamente: las respiraciones se mezclan y la práctica va sola. En esos momentos, más que enseñar hace falta guiar. El arte está en llevar a las personas -a través de las posturas- en una secuencia de sensaciones con un conjunto de objetivos: abrirse, mirar hacia adentro, traspasar las barreras del miedo, soltar tensiones, etcétera.

Ahora bien, cabe mencionar que el yoga y su filosofía también ofrecen otras formas de vida con un cierto *código ético* y un *énfasis en el cultivo de sí*, que, como el propio Foucault (1984) apuntaba para el mundo occidental antiguo, no puede hacerse por sí solo. Así, he explicado ya -en la segunda parte de este texto- cómo Patañjali propuso ciertas restricciones y observancias (*yama* y *niyama*), previas a las posturas. Las primeras -decía- tienen que ver con el fomento de una conducta ética (no-violencia, honestidad, moderación,

no codicia); mientras que las segundas tienen que ver con cierto *estilo de vida* basado en el *cultivo de sí* que promueve el yoga (limpieza, contento, disciplina, devoción, estudio de uno mismo y las escrituras). Me parece que quienes practicamos yoga en la actualidad y en estas latitudes hacemos una apropiación de estos *yama* y *niyama* e intentamos ponerlos en práctica de la mejor manera posible<sup>18</sup>. Algunos lo llevan mejor; a otros nos cuesta más trabajo, pues ciertos ejercicios no son del todo compatibles con la vida post(moderna) de este sistema neoliberal y consumista. Sin embargo, siempre sienta bien saber que hay otras y otros que también procuran vivir de manera diferente. Acaso todo esto se relaciona incipientemente con la idea de *Nueva Era* y estos intentos compartidos representan la emergencia de *nuevas comunidades*.



LÁMINA 24: AMELIE STRECKER EN *ŪRDHVA PARVRITA JANU ŚĪRŚĀSANA*; FOTO POR MAIKE GREAFE, ARCHIVO FOTOGRÁFICO PERSONAL

## RE-FUNDANDO COMUNIDADES

Al ir socializando las ideas y contenidos de la presente tesis, tanto con mi tutora como con otros profesores, me fui percatando de esta cuestión (la comunitaria), pues supongo que, al estar formados todos ellos en cierta vertiente de la *psicología social* que procura ser *crítica*, cualquier actividad que busca el desarrollo individual o que se escapa (aparentemente) de la autonomía personal resulta una actividad amenazante, pues representa -entendiendo- una especie de retorno a los *esencialismos*, de los cuales tanto las feministas como las personas críticas intentamos escapar. Sin embargo, ahora me atrevería a decir que no es exactamente así. No se trata de un retorno sin más a esos *esencialismos* (que en sí mismos conllevan poder), se trata de una búsqueda en otras *tradiciones*, de una *recuperación estratégica de esencialismos*<sup>19</sup> y de una

<sup>18</sup> Cf. Rosales y Vranjes (2008); ellas tienen una peculiar manera de ayudarnos a los y las practicantes de yoga a hacernos cuestionamientos sobre estos *yama* y *niyama* adaptados a la vida cotidiana propia de estas latitudes, para lo cual incluyen unos útiles cuestionarios sobre cada punto de Patañjali que sirven muy bien para trabajar estos pasos del *atañga yoga*.

<sup>19</sup> Tuve una conversación muy interesante con mi tutora sobre este asunto. Hablo un poco de ella hacia el final del apéndice 1.

apropiación de valores para quienes nos negamos a contentarnos sólo con lo que el proyecto *laico, ilustrado, secular y moderno* tiene que ofrecernos. Obviamente, la *autonomía* es un valor apreciable, de hecho el yoga y su filosofía también hablan de *liberación*. Y aunque esta idea de *liberación* no es exactamente una posición *frente al poder*, sí es una acción *frente al yo* y, por tanto, *frente al individualismo* -según mi punto de vista-. Probablemente, para entender eso no basten los argumentos y haya que vivirlo. Recordemos que Merlo (1997a) insistía en que había que experimentar estas vivencias por nosotros mismos.

En mi caso, ocurrió sin darme cuenta. Creo que estos cuestionamientos, de académicas no involucradas en el mundo yogui, me lo hicieron ver: que la práctica también constituye la *re-fundación de comunidades*, a veces al margen -y a veces no tanto- del estilo corriente de vida post(moderna). Supongo que ya lo sospechaba cuando teníamos ese grupo tan fuerte con Grisel Minor a inicios de esta década. Aquí me costó un poco más al principio, demasiada gente fluctuante en la escuela *Mandiram Yoga Dinámico*. Pero cuando tomamos el *Curso de formación para profesores/as*, esto se volvió a hacer evidente: no era la única persona que amaba el yoga y me venía muy bien contar con un espacio y un grupo para compartir las experiencias. En aquella época era más fácil porque nos veíamos mucho y nos fuimos siguiendo la pista, nos fuimos ayudando al acabar el curso. Algunos todavía hoy compartimos clases y experiencias de enseñanza.

Sin embargo, ésta no es la única forma de experimentar la sensación de pertenencia a una *comunidad yogui*. Existen, además, algunas prácticas específicas dentro de las variedades del *hathayoga* que utilizan el trabajo conjunto para la ejecución de las posturas. La primera vez que lo hice, me sorprendí mucho de lo que puede conseguirse y de la importancia de sumar fuerzas, de



LÁMINA 25: PREPARACIÓN COLECTIVA PARA *ADHO MUKHA VRKŚĀSANA*; FOTO POR AMELIE STRECKER, ARCHIVO FOTOGRÁFICO DE *GURU GURU*.

equilibrarlas. De hecho, podrían ser dinámicas grupales muy adecuadas para el trabajo en *comunidades* que tengan que fortalecer la *confianza* en situaciones extremas (por ejemplo de resistencia), pues son momentos en que te percatas de tu propia fuerza y de la necesidad del apoyo del *otro*, de la *otra*. Te atreves a superar miedos porque te sientes acompañada. Para mí, son experiencias muy enriquecedoras.

Tal parece que la *práctica del yoga* en general puede devenir en esto que yo llamo *re-fundación de comunidades*, grupos o espacios de compartir experiencias *comunes*. Por tanto, se crean ciertas costumbres, ciertos hábitos; se realizan ciertos rituales, pues cada clase o cada práctica es una suerte de *liturgia* que requiere toda una preparación *personal* y *colectiva*.

*Un sábado, a las 10 de la mañana, llega la profesora que impartirá la clase de haṭhayoga. Enciende las luces del lugar, mientras pone agua a calentar. Deja sus cosas y se prepara, se viste apropiadamente para la práctica.*



*Poco a poco, comienza a encender todas las velas: ora la que está en el altar principal, ora la de la salita de espera, ora la de la sala donde se hará la clase, y así sucesivamente. Aprove-*



LÁMINA 26: ESCUELA MANDIRAM YOGA DINÁMICO (DE IZQUIERDA A DERECHA Y DE ARRIBA ABAJO) ALTAR PRINCIPAL (F. POR CARLOTA FIGUERAS), GORDANA VRANJES CAMINANDO HACIA LA SALA PEQUEÑA (F. POR VALERIA BARROS), SŪRYA Y COMPAÑERAS ANTES DE EMPEZAR LA PRÁCTICA (F. POR VALERIA BARROS), DESDE EL VESTIDOR DE LOS CHICOS (F. POR CARLOTA FIGUERAS) Y EL RINCÓN DEL TÉ (F. POR CARLOTA FIGUERAS), ARCHIVO FOTOGRAFICO DE LA ESCUELA.

*chando esta lumbres, enciende también unas varitas de incienso, una para el altar de Gautama meditando y otra para la sala de la clase, donde pone una música suave. Se trata de preparar el espacio. El agua está caliente, los vasitos y la tetera limpios, así es que prepara ya el té y lo deja en su sitio. Todo está listo, incluso la hoja de asistencia con la fecha y hora de la clase. Cuando alumnas y alumnos van llegando, se quitan los zapatos y se anotan en la lista; alguno compra un bono de tres clases, otra ya hizo el pago de la mensualidad domiciliado. Van a sus respectivos vestidores a alistarse para la clase y ponen su esterilla en la sala grande. Algunos se quedan ahí tomándose un tiempo, otros toman té y revisan algún libro en la salita de espera. Cuando dan las 10:30, entra la profesora y comienza a indicar, con una voz suave y bajando el volumen de la música, con qué postura iniciarán. Esta vez se empieza en sukhāsana, postura de meditación, en ella cada quien toma unas cuantas respiraciones, contactando suavemente con este aire que entra y sale de su propio cuerpo. Entre todos y todas se canta tres veces el mantra aum (ॐ), el sonido más antiguo, el sonido primigenio. A la profesora le gusta pensar que es el origen, pero también el fin de todo. Si el big bang tuvo un sonido -imagínese tuvo que ser un gran aum. La siguiente hora y media acontece en torno a una secuencia, guiada por la persona que enseña, a través de diferentes posturas (de pie, de equilibrio, invertidas, con flexiones hacia atrás o hacia delante, etcétera), depende cuál sea el tipo y el foco de esa clase en particular y depende también del estilo de la profesora en concreto. Esta profesora pone el foco -según comenta- en la digestión, por lo que lleva a sus alumnos y alumnas por distintas posturas que implican torsiones (a nivel de abdomen y columna) o estiramiento de los músculos cuádriceps (en los muslos) que, según la teoría del haṭhayoga (pero también de otras disciplinas orientales, como la medicina china), tienen relación con el proceso digestivo. Eso sí, la profesora insiste en que los movimientos se hagan siempre en contacto consciente con la respiración, con cada inhalación y cada exhalación. Al final -como suele ocurrir- la clase termina con una postura -digamos de recogimiento- en que las personas pueden notar lo que ocurre en su interior. Y se cierra con un vibrante*

aum *colectivo* (Notas de un posible diario de campo, inspirado en alguna de nuestras clases en la escuela *Mandiram Yoga Dinámico*).

Así, tal como ocurre en otros espacios que buscan el contacto con lo espiritual, los y las practicantes de yoga se reúnen en una escuela que puede hacer las veces de templo. La persona que guía, la maestra, es una suerte de oficiante. Pero, a diferencia de ciertas prácticas religiosas, no se trata ni de decir un sermón que los feligreses escuchan, ni de atravesar por un ritual que implique estados alterados de conciencia. Se trata, por el contrario, de estimular una mayor conciencia del *cuerpo* y los contenidos de la *mente* para acceder a un estado de *supraconsciencia* -según opinan los grandes maestros desde Patañjali hasta nuestros días.

Por su parte, el *yoga* también es un *conocimiento* que *se transmite*, por tanto, al igual que otras prácticas de enseñanza más próximas a la *tradición occidental*, dicha transmisión se hace en una suerte de templo del saber o escuela, como bien podría ser la universidad. Así, quienes practicamos yoga intensamente acudimos -con cada vez más frecuencia- a clases regulares, retiros, cursos especiales, talleres, etcétera. Asimismo, realizamos cierta lectura, cierto estudio de la *filosofía del yoga*. Incluso, hay quienes acuden a congresos de yoga<sup>20</sup>. En mi caso, es como si estuviera conformando un currículum paralelo, pues de momento parecen (los saberes propios del yoga y los propios de la academia) saberes completamente distintos. Sin embargo, a lo largo de este proceso de escritura yo me voy percatando que no es bien a bien así. Veamos si esto puede cambiar algún día y Occidente es capaz de abrirse a los *conocimientos de otras tradiciones culturales*.

Ahora bien, el yoga también promueve una suerte de investigación, cierta actitud experimental -por así decirlo-, aunque tan experimental como lo eran la cocina y la alquimia antes de que fueran desterradas de la *ciencia moderna* y se quedaran exclusivamente asociadas al *conocimiento femenino* y de *vida cotidiana*. El yoga promueve esta actitud de constante observación de

---

<sup>20</sup> Por ejemplo en Colonia, Alemania, se celebra una vez al año en el mes de mayo una Conferencia de Yoga. El lema para la del 2009 ha sido "Creando comunidad". Esto da mucha idea del punto que estoy intentando defender en este capítulo. Para más información, cf. <http://www.yogaconference.de>.

los pequeños detalles que mejoran la ejecución de las posturas cada día, siempre en contacto con lo que sucede en el *cuerpo* y la *mente*. Se crea una técnica, pero para poder ir luego más allá de ésta. No se trata tanto de perfeccionarla como de poder disfrutar en las posturas para ir a otro plano -el de la *supraconsciencia*-. Y en ese ir y venir a la escuela o templo, también ocurre, como en los laboratorios que "etnografiara" Latour desde finales de los setenta, que se realizan algunas otras prácticas de convivencia, prácticas ritualizadas, prácticas comunitarias, en fin, se crea una *cultura de laboratorio* o -en este caso- una *cultura yogui*. Y es que se pasan algunas buenas horas en estos espacios y se termina por conocer a la gente. Parece que se van construyendo ciertas *identidades provisionales*, después de todo: una no es ni todo teórica ni todo práctica, una no es ni todo académica ni todo feminista, una no es ni todo indígena ni todo europea, una no es ni todo yogui ni todo intelectual; una sólo pasa por ciertos caminos que comparte con otros yoes con los que puede generarse una suerte de *conexión* en distintos momentos. Algunas son más profundas. Y para mí la clave, la potencia, está en esta *conexión*, a través de la cual pueden surgir *otras experiencias*. Por eso somos orgullosamente *seres sociales* -supongo.

Sin embargo, la *filosofía del yoga* -como he mencionado en la segunda parte de este trabajo- nos invita a ir más allá de esta cuestión: nos invita a una unión, en el sentido de *fusión* o disolución con el todo -sea humano o no-. Y, aunque no estoy segura si podemos conformar *identidades transpersonales*, la apuesta por la *integración* y no diferenciación entre la *persona* y la *divinidad*, así como entre *personas*, que defiende Merlo (1997a) me sigue pareciendo muy prometedora.

De esta forma, a través de la *práctica del yoga* cada día una va experimentando esta manera de *ser*, este *Dasein* -para citar a Heidegger (1929)- que no sólo es un *ser-ahí*, sino un *ser-con*. Pues bien, si se me permite, me gustaría decir que con la *filosofía del yoga* se podría hablar también de un *ser Eso*, de pasar de la consciencia de ser un *alma individual* a ser un *alma universal*. Para lograr esto, se requiere estar presente y observar hasta el más mínimo detalle. Se requiere un *despertar de las células* -como



dirían Śrī Aurobindo y Madre- para experimentar esa otra posibilidad de *ser*. Creo que por eso he estado hablando de una *supraconsciencia*. Así, el yoga es una práctica colectiva, pero también una práctica individual profunda que conlleva un trabajo intenso, encaminado hacia el núcleo mismo del *ser*. Y tal parece que una vez ahí, en ese estado *supraconsciente*, una estaría lista para volver a *fundirse con el todo*.

### ¿CALIGRAMA O PASTICHE...? UN FINAL Y PUNTO

→ abren con cada inhalación y cada exhalación, →

Forman nuestros cuerpos bellas flores de loto que se



creando un solo aliento que nos devuelve a la divinidad.

## ¿EL DESENLACE DEFINITIVO? A MODO DE TERCER COROLARIO

Como he dicho muchas veces a lo largo de este escrito, no hay experiencia más desconcertante que la de enfrentarse a una hoja en blanco, pero cuando una se dedica al oficio de escribir todo empieza por ahí: con ese titubeo inicial que va dando pie a ese fluir, a ese torrente de ideas que se van plasmando en la pantalla sin permiso. Así es que por ahora me atreveré a escribir en esta hoja en blanco. La verdad es que muchas veces cuesta que llegue la inspiración. Una ha de estar ahí esperando que el momento mágico ocurra, pero siempre trabajando, pensando, leyendo o puliendo detalles. La cosa es no dejar de moverse. De esta manera, es curioso que cuando voy leyendo lo hasta ahora escrito, me percato de dónde vienen las ideas y en qué momento del proceso escribí ésta o aquella línea. Y es que es inevitable quedar marcada por ciertas influencias: las lecturas, los seminarios, los talleres, la práctica de yoga, mis propias clases y -por qué no decirlo- a veces una película, a veces una charla informal, incluso un programa de televisión, en fin, todas esas cosas de la *vida cotidiana* que también trastocan nuestros trabajos cuando estamos habitando un *campo-tema* en particular. Lo malo es que no siempre pueden aclararse, pero yo sonrío tímidamente cuando las reconozco.

Ahora me percato de que el final se acerca. Todavía no es el definitivo, pero parece que este proceso está próximo a cerrarse y no puedo evitar sentir una suerte de nostalgia. Aunque no quiero terminar esta parte del trabajo con un sabor amargo, pues lo que leo me alienta a continuar por estos caminos que he elegido: el académico y el yogui. Así es que este tercer corolario pretende subrayar algunos apuntes de este recorrido -más bien etnográfico- a través de la *práctica del yoga* en la *vida cotidiana*. No es tanto una conclusión, sino un conjunto de insistencias acompañadas de una propuesta personal.

### I

Escogí la *vida cotidiana* como punto de aterrizaje para estudiar la *práctica del yoga* y con ello hacer una etnografía experimental por diversos motivos. En

primer lugar, me parece que era necesario ubicar dicha práctica en un territorio concreto, luego de la amplia descripción teórica -presentada en la segunda parte de este trabajo-. Me parecía importante estudiar el yoga como una práctica actual que se desarrolla en estas latitudes y en el seno de las propias vidas cotidianas.

En segundo lugar, la defensa y el estudio de la *vida cotidiana* es cada vez más una posición teórica<sup>21</sup> -digamos contemporánea- con la que yo concuerdo y que ofrece muchos posibles puentes con la teoría feminista. Por eso dediqué un capítulo a historias de vida en femenino, el cual surgió por casualidad (porque sólo he tenido maestras de yoga), pero sin duda se trató de una muy grata casualidad. No es, pues, un análisis de las condiciones de género, aun cuando sí que hay ciertas apuestas comunes, recorridos similares y deseos compartidos que pueden advertirse -desde mi parecer- a través de estas historias engarzadas.

En tercer lugar y desde el punto de vista etnográfico, me parecía importante enmarcar esta actividad, por un lado, en prácticas que escapan de las convenciones rituales que suelen estudiar los y las antropólogas (me refiero a la religión, por ejemplo, como un proceso social más amplio, en cuyo contexto se enmarcan ciertos rituales); y, por otra, porque al ser el yoga parte importante de *mi propia vida cotidiana*, me permitía hacer un estudio *autoetnográfico*<sup>22</sup>, además de *encarnado* y *vinculante* (desde el punto de vista feminista). De esta forma, me fue muy agradable preguntar y preguntarme desde una posición académica. No sólo como quien siente curiosidad por algo en la distancia, sino como quien lo conoce, lo respeta y ya tiene un lazo con ello. Entonces las preguntas salían solas, con más confianza y complicidad

---

<sup>21</sup> Cf. Lefevre, (1969), Maffessoli (1985), Heller (1977), Fernández (1994), Jokish (2000) y Araiza (2003), entre otros.

<sup>22</sup> En este sentido, debo decir que creo que lo que más falta me hizo es observarme como etnógrafa en el trabajo de campo, pues yo entraba como yogui, pero cuando, por ejemplo, las maestras me preguntaron en las entrevistas: "si todo bien, pero ¿para qué hacemos esta entrevista?", la verdad es que me costaba mucho explicar -ahora con el traje de científica- mis intenciones académicas y lo que me proponía hacer con el material de campo. Incluso más difícil, me parecía intentar explicar de forma breve y sencilla el ropaje teórico en el que se enmarcaba el trabajo. Era como si dejara de ser yogui para ser académica y entonces se abriera una pequeña brecha entre nosotras, aunque eran sólo unos instantes porque luego volvía a ser Ale o Alex -según la entrevistada- y dejaba de ser la psicóloga social, estudiante de doctorado y demás marcas identitarias.

-quiero creer-. A final de cuentas, me inspiraba la empresa que se propuso Haraway al estudiar a sus *especies compañeras* -en opinión de Pallí (2006) (cf. capítulo 3)-, a saber: empatar *los amores privados* (los de la vida cotidiana) con las *pasiones teóricas* (que también forman parte de la vida cotidiana). Eso es lo que he querido hacer al conjugar estos dos *campo-temas*, aterrizados en este último texto (etnográfico). Espero que pueda servir de inspiración.

## II

Cuando me interpreto, me introduzco en lo inter-  
[pretado:  
no puedo ser intérprete de mí mismo.  
Pero todo el que sube siguiendo su propia  
[trayectoria  
lleva mi imagen hacia una luz más luminosa.  
(Nietzsche, 1882, "Interpretación", La gaya ciencia: 49).

## III

Después de tanto reflexionar sobre la *epistemología* y casarme con las *insistencias feministas* en pro de la recuperación del *cuerpo* dentro del *conocimiento* -otrora desterrado del mundo masculino del *logos*-, me convencí de que el *yoga* -y en concreto el *hathayoga*- era una práctica muy adecuada para estudiar mis inquietudes, ya que en la *práctica del yoga* el énfasis en lo corpóreo es central. Aquí el *cuerpo* no está dissociado del *ser*, por el contrario, representa una herramienta necesaria para una *experiencia de conocimiento*, pues es a través del cuerpo que ocurren los descubrimientos, aunque sólo sea en un primer plano y luego tenga que trascenderse a otro plano -digamos- más *metafísico*. Por eso hablo del *hathayoga* -y su influencia tántrica-, porque es la práctica de yoga más somática, la cual me permitió estudiar el *cuerpo* y darme la licencia poética para hacerlo *desde el mismo cuerpo*.

Ahora bien, fue difícil escribir de manera encarnada y describir lo que ocurre en una *experiencia corporal*, como lo es la práctica de *āsanas*. Para ello a veces es más útil valerse de la palabra poética que de la palabra argumental; es lo que he procurado hacer, intentando no seguir tanto un guión preestablecido para estos capítulos (en especial los dos últimos) y dejar que se fueran plasmando solos. Qué difícil es soltar el control, pero qué alentador ver que las ideas tienen vida propia y pueden emerger desde las mismas entrañas.

#### IV

De este modo o de aquel modo,  
según quepa o no,  
capaz a veces de decir lo que pienso  
y a veces diciéndolo mal y embrollado,  
voy escribiendo mis versos sin querer,  
como si escribir no estuviese hecho de gestos,  
como si escribir no fuese algo que me ocurre  
como que me dé el sol por fuera.

Procuro decir lo que siento  
sin pensar en lo que siento.  
Procuro arrimar las palabras a la idea  
y no necesitar un pasillo  
del pensamiento a las palabras  
(Pessoa, 1914, "Poema XLVI de Alberto Caeiro": 69).

#### V

Para la realización de esta tercera parte, pretendía inspirarme en la *etnografía performativa* (y en lo que se ha dado en llamar *antropología postmoderna* en general). Intentaba escapar de las *transparencias*, del *espejo de la naturaleza* y

considerar la *autorreflexión* y la *difracción* al mirarme con-frente-al lado y -a veces- lejos de mis *compañeras* de estudio o de *especie*, o de *dharma*, ya no lo sé. En el camino, muchas *conexiones parciales* se fueron visualizando y algunas *fundaciones contingentes* se establecieron en este *vaivén*, en este *teatro*, en esta *coreografía ontológica* -según diría Haraway (2003)-, lo que nos ayuda a percatarnos de que no somos seres aislados, que existimos como una comunidad y acaso como *múltiples comunidades* que se hilvanan entre sí. Y quizá algún día -quienes seguimos la *filosofía del yoga*- podamos también percatarnos de que no somos este *ātman* egocentrado, que no somos *Esto* sino *Eso: Brahman*. Después de todo y aunque me considero una pensadora postmoderna, parece ser que una no puede abandonar la *metafísica* así como así. Al menos a mí me resultaría sumamente desolador -incluso aburrido- pensar todo desde un plano meramente discursivo, práctico y material. Con esto no quiero decir que hemos de retornar a la búsqueda de *la Verdad* -única e impuesta a través de mecanicismos de poder-, pero sí que ciertas *verdades compartidas*, ciertos *asideros*, ciertos *esencialismos estratégicos*, son necesarios. En mi caso, los voy encontrando en una filosofía distinta -aunque no siempre de la occidental, pero desde luego una filosofía *trasplantada* y *reinterpretada*, pues sin duda quiero sentirme parte de una *comunidad* y de un movimiento tal como el de la *Nueva Era*, que busca las simientes para la construcción de una *sabiduría post-filosófica*. Espero poder sumar esfuerzos para esa labor.

## VI

iY hay poetas que son artistas  
y trabajan en sus versos  
como un carpintero en las tablas!...

iQué triste no saber florecer!  
iTener que poner un verso sobre otro, como quien alza una  
pared,

y ver si está bien, y si no quitar!...

Cuando la única cosa artística es la Tierra toda  
que cambia y está siempre bien y es siempre la misma.

Pienso en esto, no como quien piensa, sino como quien  
respira.

Y miro las flores y sonrío...

No sé si ellas me entienden

ni sé si las entiendo yo a ellas,

pero sé que la verdad está en ellas y en mí

y en nuestra común divinidad

de dejarnos ir y vivir por la Tierra

y llevar en brazos por las Estaciones alegres

y dejar que el viento cante para dormirnos

y en nuestro dormir no tener sueños

(Pessoa, 1914, "Poema XXXVI de Alberto Caeiro": 64).

## **ALGUNAS IDEAS PRELIMINARES PARA UNA INVESTIGACIÓN DEL CAMINAR**

### **PREGUNTANDO**

Reconozco que muy probablemente una de las cuestiones que puede hacer difícil la lectura de este trabajo es que no sigue los parámetros convencionales de una investigación. Es decir, no queda claro desde el principio cuál es el *marco teórico* ni la *pregunta de investigación* que prometo responder hacia el final del texto, luego de analizar mis datos provenientes del *trabajo de campo*. Sin embargo, la ruta que ha seguido este trabajo es otra (quizá no del todo diferente). He partido del *conocimiento del conocimiento* como *primer campo-tema*, para entrar en el *campo-tema específico*, en el universo teórico del que proviene la *práctica social* a estudiar, la *práctica de vida cotidiana* que me inspiró desde el principio: el *yoga*. Estoy consciente de que en ningún momento he establecido un *planteamiento del problema*. En todo caso, he presentado

algunas preguntas a manera de indagatoria en los dos corolarios anteriores<sup>23</sup>, con las múltiples preguntas que podía vislumbrar, inmersas en los universos tan amplios que iba dibujando. Por eso -e inspirada por otras de mis pasiones: en este caso las políticas- he decidido llamar a esta forma de conocer la *investigación del caminar preguntando*.

Y me encanta esta apuesta de los hombres y mujeres de barro que desde el sur de México le imprimen un sello de humildad a su *forma de hacer nueva política* frente a esta tendencia -más bien occidental- a responder antes siquiera de ser capaces de acertar a plantearnos las *preguntas*. Por si aún hubiera dudas, obviamente me refiero a los y las zapatistas.

Casualmente, fue en la maestría en antropología social -cuando estudié *vida cotidiana de mujeres zapatistas*- que me percaté de lo mucho que te lleva -en términos de tiempo y esfuerzo- plantear una *pregunta*. En mi caso, pasó realmente la mitad del tiempo que le dediqué a la investigación misma. Antes de eso, mis primeras afirmaciones eran -hasta cierto punto- panfletarias o simplemente no tenían ni pies ni cabeza. En cambio, cuando fui capaz de tener claro lo que quería estudiar, admito que todo fue mucho más fácil y sólo tuve que ir completando el trazado de los capítulos propuestos en el índice imaginado. Ahora bien, después de una año de estudios doctorales en Barcelona, me ocurrió algo diferente: me di cuenta de que la forma en que tenía que plantear la *pregunta* debía ser distinta y mucho más comprometida con los (nuevos y no tan nuevos) postulados teóricos que estaba abrasando (varios de los cuales eran feministas). Así fue como el primer capítulo de mi *Trabajo de investigación* se llamaba *¿Para plantear un problema de investigación es necesaria una reflexión introspectiva?* Estaba bastante disgustada con esta intención -casi consciente- de *ocultar al yo investigador* al acercarnos a cierto *sujeto* (objeto) *de estudio*. Por eso supongo que el presente recorrido ha intentado hacer evidente mi presencia en todo momento (espero que no resulte antipático). En general, lo que empecé a vislumbrar es que

---

<sup>23</sup> Algunas de ellas han sido, por ejemplo: ¿cómo se viven el *cuerpo* y la *mente* a través de la práctica del yoga?; ¿cómo se vive el proceso de conocer en esta práctica?; ¿cómo trastoca el yoga otras facetas de la vida de las practicantes?; ¿cuál es el papel que juega la enseñanza en



deberíamos detenernos más en *aprender-y-enseñar a plantear(nos) preguntas*. He ahí el ejercicio de *filosofar* -y por ende de hacer *ciencia* (al final son la misma cosa)-. Además, me parece que a eso apuntaba Haraway -en aquel seminario en Barcelona en 2006- cuando decía que debemos poner nuestras ideas en interrogantes. Esta es la razón por la que este trabajo no parte de un planteamiento inicial del problema. Apela, sin embargo, al recorrido mismo, al camino a través del cual van surgiendo las *preguntas* que provienen del diálogo, a veces hermenéutico, a veces intersubjetivo, a veces introspectivo y a veces encarnado, pero siempre fluctuante. Creo que deberíamos aprender a vivir y a pensar (y a sentir) con ese movimiento constante. Y, como investigadoras, aprender simplemente a *caminar preguntando*.

---

este proceso?; ¿cuál es la visión de la psicología a través de esta práctica oriental?; entre otras (cf. segundo corolario).

# **U N C O N J U N T O D E C O N C L U S I O N E S**

*Siento que me voy alejando, que voy saliéndome poco a poco, de esta realidad de las mañanas y las tardes y voy entrando a un mundo que estoy construyéndome con mis deseos y mis ansiedades y todas las cosas reprimidas que empiezan a querer salirse y que me empujan, casi sin darme cuenta en la incertidumbre, allí donde deberé quedarme sola, donde me da miedo ir porque sé que tendré que asumir toda la responsabilidad del haberme dado cuenta, del saber que no todo es aire y agua y pan y leche y que hay algo más que nos rodea, que está en la atmósfera, que nos persigue y espera para envolvernos en esa belleza dolorosa que quisiéramos compartir y acercarla a los demás pero que, al contrario, nos aleja, nos hace sentirnos irreales, diferentes, como que acabáramos de nacer a un mundo que no conocimos hasta entonces o como que hubiésemos llegado de la estrella más cercana o de la más lejana y estamos abiertos totalmente a las hojas, al ruido, sintiendo derramarse la vida, sintiendo que nos acercamos a esa, la verdadera realidad, aunque todos crean lo contrario y nosotros no podamos explicárselos*

(Gioconda Belli, 1992: 42).

## UN CONJUNTO DE CONCLUSIONES

**D**adas las variadas temáticas que componen el presente texto y tal como se advierte al lector o lectora en la introducción, he decidido escribir las conclusiones por separado. Es decir, intentar recuperar los planteamientos más importantes, los que me sirven para cerrar, tanto en lo que a *epistemología feminista* y *teoría en general* respecta, como en lo concerniente a la *práctica del yoga* y mis apuestas por la *poiesis* y la *etnografía performativa*. A continuación presento este conjunto de conclusiones.

#### CONCLUSIÓN PRIMERA O DE LA APUESTA FEMINISTA POR EL CONOCIMIENTO

La *teoría de género* fue mi punto de partida en esta tesis y mi punto de partida dentro de los *estudios feministas*. Tras el presente recorrido creo que se va perfilando más mi posición actual, no tanto en la línea del *posgénero* (cf. Braidotti, 1993) o las *subjetividad queer* (cf. Butler, 1993), sino en el rescate del *pensamiento feminista* como tal. Es decir, considero que cuando Gayle Rubin (1975) nos legó su maravilloso artículo sobre el *sistema sexo/género* se sentaron las bases para evidenciar esta realidad social de mundos divididos, con conductas marcadas para los hombres y para las mujeres. Estos desarrollos teóricos se han ido transformando hasta dar pie a posiciones mucho más complejas e interesantes a la luz de la teoría actual, tales como las propias de Joan Scott, Gayatri Spivak, Angela Davis, Rosi Braidotti o Judith Butler<sup>1</sup>, entre muchas otras. Encuentro en estas fuentes grandes inspiraciones. Y hoy por hoy me quedo con una posición más claramente *feminista* y no tanto *teórica de género*. Me quedo con una posición que no tienda tanto a desvestirse de su ropaje político porque sigue siendo necesario defender lo personal frente a lo público, lo emocional frente a lo racional, lo material frente a lo discursivo, la multiplicidad de saberes frente a un único conocimiento científico. Y todo esto lo hallé dentro de la *epistemología feminista* que es -por el momento- con la que me quedo, pues hay que mantener una posición cuasi-militante al interior de un universo donde aún priva el *fallogocentrismo* o -como diría Donna Haraway (1991a)- para hacer investigación *desde la barriga del monstruo*.

Así y como espero haber dejado claro a lo largo de este escrito, me considero una orgullosa heredera del *pensamiento feminista*. He bebido de sus fuentes (casi sin hacer distinciones entre matices) para la defensa de una *epistemología feminista*. En principio, me atrajo esta idea de tramar, de idear de crear de manera colectiva. Esta es la razón por la que cientos de científicos han mantenido la figura de un *testigo modesto*, que es parte de una *comunidad científica* y esta comunidad es la que hace posible que el pensamiento se siga desarrollando -como dirían las *feministas empiristas* (cf. Longino, 1996)-. Por mi parte, creo -como Haraway (1997)- que debemos *mutar* como *testigos modestos*, es decir, no podemos prescindir de la comunidad, pero tenemos que asumir *otras formas de hacer ciencia*, otras formas de *objetividad*, acaso una *dinámica*, más autónoma, como nos lo proponía Evelyn Fox Keller (1985d). O acaso deberíamos abogar por una *ciencia sucesora*, en la que resurja la unión de *mano-cerebro-corazón* -como diría Sandra Harding (1993)-. Lo cierto es que me parece sumamente necesario recuperar la *pasión por el conocimiento* y una forma que encontré interesante para hacerlo es buscando empatar éste con la *vida cotidiana*: "juntar los amores privados con las pasiones teóricas" -como hiciera Haraway (2003) con sus *especies compañeras*.

De esta manera, decidí adentrarme en un universo *-campo-tema* lo llamo apropiándome del término de Spink (2003)- con el que yo ya tuviera un lazo. Mi idea era poner en práctica las cuestiones de *amor y respeto*, tal como nos invita Haraway (2003) al estudiar a sus queridos perros desde distintos matices. Salvando las distancias, he pretendido hacer algo similar. ¿Una *imitación*, mi propia *realización* de un estudio de esta índole...? *Poiesis*. Después de todo y como sugiere Octavio Paz (1993), todo poeta imita a otro(s) poeta(s).

Mi idea era partir de esta reflexión sobre el conocimiento, acompañada por mis hermanas feministas, que dotaron el trabajo de bases epistemológicas para situar mi conocimiento dentro del *campo-tema de la práctica del yoga*, una práctica de mi *vida cotidiana*, una práctica por la que siento *amor y respeto*. Así es que intenté ir más allá de la práctica en sí y adentrarme en un universo

---

<sup>1</sup> Cf. Scott (1985; 1991), Spivak (1985; 1986; 1987), Davis (1981), Braidotti (1991; 1993; 1994; 1998), Butler (1982; 1990; 1993; 1997), entre otros textos destacados de la *teoría feminista*, citados en el primer capítulo de la presente tesis.

filosófico totalmente nuevo con el que intenté dialogar con mi bagaje personal y teórico. Tras el recorrido filosófico, volví a la práctica en sí, a la *vida cotidiana*, donde se intenta vivir la teoría, siempre traducida, adaptada, contradicha, reinterpretada; pero -al menos a mí- no me preocupa tanto, pues mis raíces de *mestiza cósmica* me alejan de la pureza y me ensañan a vivir sin mapas ya inventados, como subjetividades que se crean en el mero hacer: *subjetividades nómades* -como diría Braidotti (1994).

Entonces me acerqué a mis *otras significativas*, a mis *compañeras de dharma* (en mi caso), y a partir de este acercamiento construí un material de campo ya marcado por la *hermenéutica*. Posteriormente, me decidí por un *experimento etnográfico* que se atrevió -como lo sugieren algunas feministas- a usar la *realización*, la *poiesis*, la *ficción*, pues, a final de cuentas, dichos elementos no podrían estar distanciados de nuestras nuevas formas de conocer. Mi esperanza es que este texto, con múltiples huellas identitarias, pueda también leerse en el marco de la *teoría feminista* porque es de donde se nutre su base epistemológica.

## CONCLUSIÓN SEGUNDA O DEL ANDAR TEÓRICO

*Hay suficiente metafísica en no pensar en nada*

(Alberto Caeiro o Fernando Pessoa)

A nivel teórico, el anclaje de esta tesis -inicialmente- se halla en el *conocimiento* porque -como he dicho antes- en él tejí mis *sospechas*, mis dudas motoras que desataron las reflexiones e inquietudes posteriores. Entonces me situé en el terreno de la *epistemología*, del estudio del conocimiento; sobre todo en el sentido de *epistemes*, de discursos -según proponía Foucault (1969)- porque, en efecto, el conocimiento más que una *verdad* a alcanzar está hecho de un discurso construido socialmente. De ahí que en la primera parte pretendiera situarme en el terreno de la *sociociencia*, es decir, de una ciencia que es consciente de que es una actividad social.

Encontré distintos autores que proponían salidas frente a la *ciencia moderna*, elitista y unificadora de criterios, muchos de los cuales hallaron

resonancia con las críticas a la ciencia propias de las feministas. Así es que, aun reconociendo que todo este conjunto de reflexiones es parte de una *tradición occidental*, mi posición es *epistemológica-feminista* -como expliqué líneas atrás.

Esta apuesta por el conocimiento que defienden las feministas me atrajo porque no sólo se situaba en el universo femenino, sino que me permitía estudiar la cotidianidad y las vivencias personales, pero con otras herramientas, otros propósitos, otro punto de partida y demás pretensiones distintas a las de la *ciencia moderna falogocéntrica*. Por esta razón mencioné la posibilidad de transitar hacia una *epistemología de la experiencia* que quizá sea mi intención final, pero por el momento me sigo situando políticamente en el marco feminista *desde la barriga del monstruo*, donde -no nos engañemos- las académicas no gozamos de la misma libertad, respeto y prestigio que los varones.

Ahora bien, para *situar mi conocimiento* al estilo de Haraway y las *feministas del punto de vista*, me valí de la noción de *campo-tema* de Peter Spink (2003), o de este espacio donde se traslapan las reflexiones teóricas y el trabajo de campo, ese territorio que habitamos en la vigilia y el sueño cuando nos mueve la curiosidad -como a Alicia- y perseguimos un conejo blanco hasta sus últimas consecuencias. Transitamos, entonces, por una experiencia de la que devendremos distintas. Pues bien, me atreví a apropiarme de la noción y llevarla un poco más allá al sugerir la posibilidad de aprender a navegar sin mapas previstos de antemano, como meras *subjetividades nómades* -diría Rosi Braidotti (1994)-, y animarnos a emprender una *investigación del caminar preguntando*, asumir que habitamos *campo-temas provisionales* y que podemos movernos de uno a otro, como hice yo en el tránsito de la primera a la segunda parte de este escrito sin una *pregunta* previa o *planteamiento del problema*, sino que dejé que las interrogantes surgieran en el andar mismo.

¿Y entonces qué sentido tuvo la primera parte con una reflexión exhaustiva sobre Occidente y su filosofía?, pues -como diría Edgar Morin (1986)- hacer evidente que *no hay conocimiento sin conocimiento del*

*conocimiento*<sup>2</sup>. Asumí la complejidad del pensamiento y que pueden hacerse análisis en distintos niveles; me percaté de esta cuestión *metateórica* -como la llamé en algún momento- y este fue mi intento por adentrarme en este universo para situar mis reflexiones, provenientes de la aventura del conocer mismo y, en este caso, de la *práctica del yoga*.

Uso frecuentemente las metáforas de andar, de caminar y viajar no sólo porque tengo un espíritu aventurero y antropológico, sino porque creo que esto es realmente un recorrido y que mis preguntas, mis argumentos y el tono de los mismos fueron variando a lo largo de los capítulos. Así, empecé mucho más crítica e incisiva en la primera parte. Hasta cierto punto "rebotada" -si se me permite una expresión coloquial- frente a la producción filosófica (androcéntrica) propia de Occidente. Mis razones fueron expuestas en el marco de estos cuatro capítulos iniciales y, dadas mis *tradiciones feminista y genealógico-deconstruccionista*, creo que se entienden las motivaciones para dismantelar los grandes relatos propios de la Modernidad.

Ahora bien, cuando digo que ha habido variaciones o distintas tonalidades en mis argumentos es porque estoy consciente de que en la segunda parte presenté *otra tradición filosófica*, tan compleja y digna de admiración como la occidental, frente a la cual mi actitud fue muy otra. Por una parte, porque me hallo todavía en una etapa de *fascinación* (quizá no salga de ahí). De momento, esta *tradición* me ofrece los asideros que había perdido al adentrarme en la *filosofía occidental*. Por otra parte, al ser el marco de referencia de mi *otro campo-tema* o mi *sujeto de estudio*, no podía mirarlo con distancia, luego entonces no encontré un lugar posible para la mirada crítica. Lo reconozco. Pero no sé si sea posible mantener una perspectiva tal frente a tu *otredad significativa*, a la que he intentado aproximarme -inspirada por Donna Haraway (2003)- desde el *amor* y el *respeto*.

Por último y creo que puede notarse más en la tercera parte, mi apuesta ha sido la de una *ciencia más lúdica*, una *teoría poética* y una *práctica performativa*. Me atreví a jugar con el *lenguaje*, la *imitación*, la *realización*, la

---

<sup>2</sup> Cuando uso esta frase, desde luego, no me refiero al *saber* como tal. Hay muchos tipos de *saberes*, todos ellos dignos de reconocimiento. Me refiero a la epistemología: a ser conscientes, en cuanto académicas, de cuál es nuestro punto de partida, nuestro marco epistemológico.



*poiesis*, para aterrizar mi apuesta por la *epistemología de la fusión (encantada)*, otra apropiación de términos que hice, esta vez *traicionando* a mi querido Pablo Fernández (1993). Después de todo, *quien lo conoce lo deviene* -como dicen las *Upaniṣad*- y para acercarte de esta forma a algo tiene que haber un encantamiento previo, que a la postre te permita pasar a una etapa en la que se borran las fronteras. El reto -decía hacia el final de la segunda parte- es *aprender a gestionar nuestro ser* en una experiencia tal.

Y aquí aparece este otro elemento que llegó por sí solo al estudiar el conocimiento. Surgió al final del primer tramo porque entendí que estaba inmerso en la pregunta "¿quién es, quién conoce?". La misma ciencia lo llevaba consigo para poder estudiar *un objeto* con su *realidad ontológica*, es decir, que es, que existe. Y quien investiga ha de ser *sujeto*, un *yo*, también con su propia *realidad ontológica*. El problema -como diserté en la primera parte- es que ese *yo* ha sido *trascendental* y *androcéntrico*. Como feminista, mi posición aboga por los "yoes recíprocos", que se coaligan en complicidades, que no persiguen una *verdad única*, sino que apelan un "saber descentrado" -como diría Sandra Harding (1993).

Así, parece que esta cuestión relativa al estudio del *ser* u *ontología* guarda relación con la cuestión de la *verdad*, frente a la que no acabo de tener una posición propia<sup>3</sup>. En la primera parte, mi apuesta era *relativista* -como pensadora postmoderna- o de las *certezas situadas* -como feminista-. Después de la segunda parte, la *necesidad metafísica* se hizo evidente de nuevo. Es decir, si siguiera sólo la ruta *genealógico-deconstruccionista*, probablemente apelaría a prescindir de ella, pero algún resquicio de *materia* y de *sustancia* aún queda en mí. Con todo y la *angustia*, me quería arriesgar a establecer mi *pregunta por la metafísica*, aunque sólo me encontrara con la *nada* -como sugería Martin Heidegger (1929)-. Y esta *nada* o *vacuidad* la hallé en *mi propia práctica del yoga* por eso me animé a hurgar en su filosofía, dejando mis miedos de lado, para intentar leer casi en otra lengua conceptos y nociones distintos a los de mi *tradición mestiza*. ¿Qué fue lo que encontré? Por una parte,

---

<sup>3</sup> Muchas veces me siento como Oliverio Gironde (cf. caligrama introductorio a la primera parte): "creo que creo en lo que creo que no creo y creo que no creo en lo que creo que creo".

asideros a nivel personal para no caer en el nihilismo y la zozobra; y, por otra, una posibilidad que María Zambrano (1936) vislumbraba en la poesía, la cual y a diferencia de la filosofía, se asentó en lo *inefable* en dos sentidos: inefable por *carnal* y cercano (el propio cuerpo, por ejemplo) e inefable por *inaccesible*, por ser el sentido más allá de todo sentido (*Eso o lo ente en su totalidad*). He aquí la metafísica. A lo mejor el problema es más bien del lenguaje, de cómo nombrar las cosas.

De esta manera, me interesó el *yoga*, en conjunción con la *poesía*, porque podía acercarme a otra cuestión relacionada con el *ser* y la *metafísica*: podía aproximarme "hacia los fenómenos mismos" -como dijera Edmund Husserl (1949)-. Quise entonces estudiar la *experiencia corporal* -inspirada por Maurice Merleau-Ponty (1945)- y la experiencia en tanto que *vivencia*. No fue fácil ponerlo en palabras, pero hice mi intento en la tercera parte de este escrito, en la que además de intentar verbalizar de forma más creativa las experiencias que pasan por el cuerpo, me encontré con un *ser* más colectivo que me generó esperanzas para *aprender a desaprender* -como diría Ubaldina Díaz (2006)- y después seguir aprendiendo. Para mí no se trata de un final, sino -en palabras de Clarissa Pinkola (1992)- de un ciclo *Vida/Muerte/Vida*, un constante movimiento que no cesa.

### CONCLUSIÓN TERCERA O DE LA PRÁCTICA DEL YOGA

El *campo-tema epistemológico* fue mi punto de partida y tomar la decisión de mudarme no fue para nada sencillo, pero creo que me atraía la posibilidad de poner en práctica los planteamientos teóricos que me embelesaban. Así es que opté por trasladarme a un *campo-tema* distinto para estudiar algo que realmente me apasionara; por esa razón elegí el estudio de la *práctica del yoga*, una práctica cercana a mí, inmersa en el seno de *mi propia vida cotidiana*. Desde el principio y como lo advertí en el primer corolario, intuía que podía ser considerada en el espacio académico como una práctica *snob*<sup>4</sup>, como una

---

<sup>4</sup> Incluso, cuando pedí una extensión de beca al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), una de las razones que expusieron para rechazarme la petición fue que este tema no era relevante.

actividad preocupada por el *cuidado de la salud* y el *cuerpo* en esta era mercantilista, en la que el viaje hacia el interior contribuye a la destrucción de las raíces de una *subjetividad* mediada por el espacio *social* y *político* -como diría Fernando Álvarez-Uría (2006)-. Y, aunque respeto estas posiciones, no las comparto del todo. Sin embargo, no soy inocente y sé que hay mucha gente que se acerca al *mundo yogui* con meras intenciones de cuidar la salud, pero me parece que eso en sí no la convierte en una actividad desdeñable. Es decir, ésta es tan sólo una de las maneras como se ha reinterpretado en Occidente, pero -como la propia Raquel Santos (2006) reconoce- el yoga es parte de una *filosofía ancestral* con un énfasis *espiritual* importante. El yoga, recuperado a lo largo el siglo XX, es un *árbol* cuyas raíces más profundas provienen de los *Vedas* y cuyas variadas ramificaciones tienes distintos alcances más allá del subcontinente -como sugerí en el capítulo 6-. Así, aun cuando el yoga forme parte de la propia historia de la India, no se ha agotado ahí: se ha transformado y se ha reinterpretado. Por tanto, a mí me parece que, aunque actualmente el yoga para algunas personas sólo sea una actividad corporal-comercial, el hecho de que se practique con mayor frecuencia en estas latitudes lo convierte en un fenómeno social de interés. Ahora bien, hay empero *comunidades de practicantes* -hombres y mujeres- que emergen alrededor del mundo cada vez con más asiduidad, las cuales se están apropiando de una *práctica espiritual*, cuya *filosofía hindú* adaptan y releen. Yo me considero partícipe de esas *comunidades* -como espero haber dejado claro en la tercera parte de este escrito-. Sin embargo, supongo que ni yo ni los demás miembros de dichas comunidades, tenemos una sola afiliación, es decir, partimos de distintas *tradiciones*, pues -como otras feministas- pienso que somos *subjetividades* marcadas por la *interseccionalidad* y tenemos huellas identitarias de diferente índole. Así y como decía al final del sexto capítulo, tras la escritura de este texto he tenido cierta sensación de escisión. Las *comunidades* a las que pertenezco, cuyos límites y fronteras estaban tan marcados, comenzaban a desvanecerse en sus linderos. Y de pronto, yo ya no sabía si hablaba como *académica* o como *yogui*. Creo que los universos se intersecan constantemente

y deberíamos aprender a movernos con esas *identidades fragmentadas* -como las llamaba Donna Haraway (1991b)-: pasar a través de ello.

Asimismo, advertía -ya desde el primer corolario- la posibilidad de mantener cierto diálogo con las nociones sobresalientes de la *filosofía occidental* que planteé en aquella primera parte y que -dicho muy brevemente- se englobarían en dos nociones centrales: *ser* y *conocer*. Para tal efecto, encontré cuatro figuras sobre la *filosofía oriental* en Vicente Merlo (1997a), las cuales intenté analizar a la luz del yoga en el capítulo 5 y en conversación con la *filosofía occidental* en el capítulo 7<sup>5</sup>. Me refiero, en primer lugar, al *silencio de la meditación*, ya que en Oriente se busca *aquietar la mente*, las fluctuaciones de la consciencia -diría Patañjali-. De esta forma, se usan diferentes técnicas para dejar que sea el *silencio* el que revele no sólo las respuestas sino también las preguntas -decía yo en el capítulo 7-. Sí, el yoga, a diferencia de la filosofía occidental, no busca el conocimiento a través del *logos*, la *palabra*, la *razón*. En segundo lugar, Merlo describe la *relación maestro-discípulo*, una figura que me interesaba mucho desde un principio, pues la experiencia que yo tenía con mis *maestras de yoga* me había inspirado mucho. Por ese motivo decidí entrevistarlas y crear un capítulo en el cual contextualizar el yoga como una *práctica de vida cotidiana* (cf. capítulo 8). En Occidente, la *figura del maestro* existe también, sólo que es el *maestro del pensar* como puede rastrearse a lo largo de toda la historia de la *filosofía occidental*, en la cual ciertos filósofos no hacen sino continuar desarrollando el pensamiento de sus maestros. Sin embargo, de la mano de Foucault (1984; 1988), encontré que en Occidente también había habido otro tipo de maestro, asociado al *cultivo de sí* y las *tecnologías del yo*. Se trata de un acompañamiento, a través de técnicas que -originalmente- no sólo implicaban el *auto-conocimiento*, sino también el *cuidado de sí*. El yoga, una tradición oriental, bien podría ser una *tecnología del yo*, tal como las que describió Foucault para los mundos griego y romano; y la

---

<sup>5</sup> Aquí agregué otros dos temas: el *conocimiento encarnado* porque encontré pistas muy interesantes -como feminista- para defender una forma de conocimiento que pasa por el cuerpo. Tal es el caso del *hathayoga*. Asimismo, añadí unos *apuntes extraviados sobre la Verdad* porque es una cuestión que no termino de tener clara, pero sé que algunas certezas, algunos asideros son necesarios. Como diría Tomás Ibáñez (2005), necesitamos defender la *Verdad* en el plano de lo *práctico*, de lo *político* -dirían las feministas- y de lo *místico* -dirían los yoguis.

*figura de su maestro*, una instancia de acompañamiento que deja que la persona se responda a sí misma las preguntas en el *silencio*, haciéndole saber que no está sola en esa búsqueda. En tercer lugar, Merlo habló de la *experiencia-realización*, y sugería, por un lado, que este tipo de filosofía se debe *experimentar* más que estudiar y, por otro, que dicha experiencia apunta más a la *realización metafísica* o *espiritual*, en la cual se busca trascender el ego para *integrarse* a otra instancia, en el caso de la *filosofía yogui*: a *Eso*, el *Sí-mismo universal* o *Brahman*. Se trata -insisto- de un proceso de *des-identificación* con el *yo* y con *prakṛti*, la naturaleza, la realidad material (el *hylé* para los griegos). Así y como decía en el capítulo 7, lo interesante no es tanto esta búsqueda de *trascendencia*, que no sería tan diferente a la apuesta *metafísica* de Occidente, sino la idea *des-identificación* de esta *realidad egocentrada* (humana, demasiado humana). Como feminista, debo insistir en que encuentro en esta idea posibilidades para crear "yoes recíprocos" que se coaliguen en solidaridades -como sugería Sandra Harding (1993)-. Por último y en un sentido similar, Merlo (1997a) habla de la *identidad transpersonal*, pues la *tradición hindú* es no-dualista, es decir que no ve a la persona separada de la divinidad. Hallé en esta visión -defendida principalmente por Śrī Aurobindo y Madre- una posibilidad de concebir la *psique* de manera distinta a como se suele hacer en Occidente, así como una vía para comenzar a disociarla de la individualización. Al menos para mí, sería una apuesta interesante para la *psicología* que me interesaría recuperar en futuros estudios.

Debo reconocer, sin embargo, que en lo que a *preocupaciones feministas* respecta, quizá sea lo más difícil de conjugar. Toda vez que las feministas pretenden guardar distancia frente a los *esencialismos*, mientras que la *filosofía yogui* está en el marco de los mismos. Estoy consciente de que su defensa para una feminista es -si no contradictoria- cuando menos problemática, pues el yoga habla de un nivel de *fusión*, fusión de la persona con el objeto de su meditación; habla de la idea de *des-identificarse* de este *yo* y de la naturaleza (*prakṛti*): dejar de creer que somos *Esto* y convencernos de que somos parte de *Eso*. Nuestro *ātman* (alma individual) es consustancial a *Brahman* (el alma universal). Sí, es esta idea de *unidad*, propia de la *filosofía del yoga*, la que la

vuelve un poco difícil de defender como feminista<sup>6</sup>. Pero no me preocupa tanto, porque después de leer a Mircea Eliade (1948), me he convencido de que "yoga" es un concepto complejo y diverso. Es decir, depende mucho de la *tradición* de la que arranquemos, de la vertiente que nos haya formado para saber de qué tipo de *unidad* hablamos. No sólo se trata de la *unidad cuerpo-mente-espíritu*. Puede ser la de la persona con su *dharma*, su camino espiritual, o la de *ātman* con *Brahman* -según la Gīta-. Por otro lado y de cara a inquietudes feministas, puede ser interesante para futuras investigaciones estudiar más a profundidad la *tradición* más *corporal* del *hathayoga* y su relación con el *tantra* y el culto a las *diosas madres* (cf. Eliade, 1948). Creo que sería una ruta que me agradaría seguir porque hay poco escrito al respecto. Ya veremos.

Por ahora y regresando a este estudio en particular, debo decir que me costó mucho mirar este *sujeto de estudio* con los ojos de la *crítica*, con los ojos *liberales*. Acaso porque, aunque irreverentes mis inspiraciones *feministas* o *genealógico-deconstruccionistas*, han sido formadas en una *tradición occidental-secular*. Y yo no pude mirar este *sujeto de estudio* de esa manera. Como yogui, miro mi práctica con *respeto*, es mi *dharma*. Parece que es como decía Octavio Paz: las ideas de *liberación* son muy distintas en cada *tradición*. Para la *tradición occidental* la libertad tiene una dimensión política y, cuando se relaciona con el pensamiento, busca la separación de *cuerpo* y *mente* (platonismo, cartesianismo); mientras que para la *tradición hindú*, al seno de la cual emergió el yoga, se trata de liberarse de los frutos de la acción, no se trata de una salvación como en el cristianismo, se trata de una renuncia a los apegos que no concibe el *cuerpo como obstáculo*, sino como instrumento: un espacio de *doma progresiva*. De esta forma, una *emancipación ilustrada* nos llevaría reconocer la libertad de culto o la libertad de dogma, que es -a mi entender- la *laicidad*. No obstante, el proyecto ilustrado también lleva consigo el triunfo de la *razón*, dejando de lado cualquier otra posibilidad de *conocimiento*, por

---

<sup>6</sup> Esto -sin duda- es una cuestión de *poner el texto en riesgo*. Por eso, recomiendo al lector o lectora ir al apéndice 1, en el cual presento lo que llamo *una historia en paralelo*. Se trata de los diálogos que he tenido con otras académicas (y algunos académicos) a lo largo de la elaboración de la presente tesis.

ejemplo, un conocimiento que conlleva *fusión*, donde *quien lo conoce lo deviene* -como afirma la *tradición upanishdica*-. Este *conocer yóguico* parte de una *experiencia* que pasa por el *cuerpo* y nos lleva a vivir el *ser* de manera particular -decía yo en el segundo corolario-. Por ello me pareció interesante poner las *tradiciones* a conversar y considero que la *apuesta samhádica de conocimiento* que el yoga ofrece es bastante sugerente y digna de un estudio mucho más profundo que el que acabo de ofrecer.

Por otro lado, estoy consciente de que el *contenido espiritual del yoga* puede generar reservas en quien esto lee, pues -como ya advertía en el primer corolario- el yoga también conlleva una *dimensión sagrada*. Y en este sentido, otra referencia curiosa la hallé en Mircéa Eliade (1948). Resulta que el *yoga clásico*, el yoga de Patañjali, surgió en el seno del *Sāṃkhya*, por tanto, su visión no privilegiaba el contenido devocional (*bhakti*). El movimiento del *Sāṃkhya* se conformó por un grupo de pensadores, perteneciente a las castas altas de aquella civilización, cuyas pretensiones filosóficas iban en otro sentido, más próximo a teorizar sobre la causalidad (*satkaryāvada*), la *materia (prakṛti)* y la *sustancia (guṇas)*. Cualquier parecido con los filósofos griegos es mera coincidencia, ¿o no? ¿Nos han enseñado alguna vez los intercambios culturales y/o filosóficos entre estas *tradiciones*? Muy probablemente los hubo, pero estudiarlo ya no permitiría contar la Historia desde Occidente, desde Europa<sup>7</sup>. Pero volviendo al tema que intento argumentar, Eliade (1948) afirma que el *contenido devocional del yoga* se debe a cierta presión social, pues en India siempre ha sido la gente más popular quien ha tenido esta necesidad (quizá no sólo ocurra en India). Por tanto, Patañjali -sugiere Eliade- se vio obligado a agregar entre sus *niyama* (observancias) el *Īśvara Pranidhāna* o entrega del sí-mismo a Dios. Así es que tal parece que -nos guste o no- la religión es un fenómeno social y la fe una necesidad humana. De alguna manera, creo que a algunas de nosotras el yoga nos atrae por el mismo motivo: porque tiene algo que un conocimiento o una disciplina occidental no puede ofrecernos, pues se mantiene en el mero plano racional. En cambio, el yoga es ante todo *acción* y

---

<sup>7</sup> Sobre este asunto, recuérdense las *reflexiones post y decoloniales* (cf. Said, 1978; Spivak, 1987; Jaqui y Tapalde Mohanty ,1997; Dussel, 1992; Mignolo, 2007, entre otros).

una acción -como dirían Merlo (2002) o Eliade (1948)- que nos invita a la *experiencia directa*, a la *vivencia*. Entonces -y parece que debido a esa presión social- no se trata de una filosofía como la propia de Occidente. Probablemente sea más bien una *sabiduría post-filosófica* -como la llama Merlo (1997a)-, es decir, una búsqueda de propuestas más *integrales* y *espirituales*. Así, estas *comunidades emergentes* parecen ser parte de un movimiento hacia la *Nueva Era*.

#### CONCLUSIÓN CUARTA O DE LA INSISTENCIA POÉTICA

Escribir está hecho de gestos -como diría Alberto Caeiro a través de la pluma de Pessoa-, pero qué grato es escribir versos sin querer, como si escribir no fuese algo que nos ocurre, y qué reconfortante es esta sensación de que las palabras se plasman solas en la *inquietante hoja en blanco* en un ejercicio de escribir-pensar-sentir. Adoro esa sensación de perseguir el *silencio* que me apremia para transformarse en otra cosa: en palabra, palabra que puede o no tener sentido pero que dice lo que quería decir.

Sí, me deleito *jugando con el lenguaje*, buscando *tropos*, persiguiendo *metáforas*, imaginando *razones menos racionales* para argumentar lo que siento. Éste es el potencial que encuentro en la poesía, en la *poiesis*: que es capaz de *conmover* al tiempo que *comunicar algo*, que *no disocia el pensar del sentir* y que se atreve a ir más allá del discurso meramente lingüístico y racional, pues -como diría María Zambrano (1936)- *la poesía se lanza a expresar lo inefable*. O como dice Ublandina Díaz (2006): *cuando ensoñar es un arte, filosofar se hace poiesis*. Esto es lo que he pretendido hacer de alguna forma con mi trabajo: en *acto preformativo* (que hace lo que nombra), sentar algunas bases que nos permitan *aprender a desaprender*, pero ¿desaprender qué?, las formas tradicionales de conocer. Me gustaría inspirar a otras y a otros. Se trata sólo de eso y nada más. Yo no tengo todas las repuestas o, como diría un poeta bengalí:



No me preguntes  
qué es la salvación  
o dónde encontrarla,  
No soy investigador, sino sólo poeta...  
Vivo pegado a esta tierra.  
Ante mí fluye el río de la vida...  
llevando en su corriente  
luz y sombra, bien y mal,  
ganancia y pérdida, lágrimas y risas,  
cosas que se entremezclan  
iy se olvidan!  
Sobre sus aguas  
el alba llega con profundos matices,  
el ocaso extiende su velo carmesí,  
y los rayos lunares caen como el suave tacto de una madre.

[...]

Cuando al ritmo de las olas  
silencioso baila mi corazón,  
entonces en ese ritmo  
están mis límites y mi libertad.  
No deseo conservar nada  
ni aferrarme a nada.  
Desatando los nudos de la unión y la separación,  
quiero flotar con el Todo,  
alzando mis velas al viento flotante.  
(Tagore, 1932, "El caminante", *Parishesh*: 113-114).

Deseo aprender a vivir-y-a-conocer con la quietud y el movimiento.

## CONCLUSIÓN QUINTA O DE LA ETNOGRAFÍA PERFORMATIVA

La antropología -como advertía en la sospecha tercera del primer capítulo- es una disciplina surgida en el contexto del neocolonialismo propio del siglo XIX. De esta manera, al interior de algunos países europeos comenzó a sentirse un cierto nivel de *fascinación* por el *otro* y su cultura. Se creó así una disciplina que lo estudiase, que diese cuenta al público interesado de lo encontrado en esos maravillosos viajes hacia tierras lejanas. Esos relatos, provenientes de los diarios del *trabajo de campo*, devinieron en lo que es propiamente la *etnografía*.

Así, si bien la etnografía tuvo en sus inicios -como explicaba en la introducción a la tercera parte- unas pautas hasta cierto punto literarias, fue con Malinowski que se sentaron las bases para una *etnografía realista*, que es la que dominó en la antropología hasta que en los años ochenta comenzara a cuestionarse el papel del *etnógrafo como autor* (cf. Clifford, 1988), la posibilidad de *distintos géneros* (cf. Gertz, 1980), la recuperación de la *retórica* (cf. Marcus y Cushman, 1982) y la *ironía* (cf. Strathern, 1987) e incluso un posible *giro* hacia lo *poético* (Tyler, 1986). Sin embargo, estos (nuevos) textos etnográficos no sólo se quedan a nivel de una revolución formal, sino que también se cuestionan la base epistemológica, por lo que la relación entre conocedor-conocido se concibe de forma distinta. Estas rutas de pensamiento se han ido complejizando cada vez más hasta dar pie -en conjunción y bajo la influencia del *interaccionismo simbólico*- a la *etnografía performativa*, la cual puede componerse de relatos autobiográficos, historias breves, conversaciones, ensayos fotográficos y personales, entre otros.

De esta forma, este trabajo pretende ser un *experimento etnográfico* -como dije en la introducción a la tercera parte-, que considere el marco teórico en el que se han producido las discusiones sobre las formas de *conocer*, tanto en los círculos de la teoría contemporánea como en los de la feminista. Por eso me atrajo la idea de *investigación performativa* porque permite a la investigadora ser parte de la actividad a analizar, le permite relacionarse con *los sujetos de estudio* desde la *proximidad*, pues se atreve a *realizar*, a *imitar*, a *interactuar*, a *preguntar* y dejar que el *otro* o la *otra* le *trastoque*. En efecto, me mueve la *fascinación*, pero la que es consciente del *mestizaje*, de las

*identidades contaminadas y contaminantes*, y que se acerca a la *otredad* desde el *respeto* porque ese otra, esa otro, es *significativo* -como diría Donna Haraway (2003).

Así, me valí de la *etnografía performativa*, por un lado, para aproximarme al estudio de *vida cotidiana*, de una actividad sumergida en ella, que -en mi caso- fue la *práctica del yoga*. De esta forma, quería practicar la *autoetnografía* y no sólo analizarme en mi rol como investigadora, sino como parte de la misma *comunidad yogui* en la que aterricé mi estudio. Partí de la necesidad de estudiar a *otras* y no sólo reflejarme a mí. Por el contrario -a través de mi mirada- buscaba *difractar* la de las otras, en este caso: mis maestras, a quienes entrevisté individualmente y con quienes construí, de alguna forma, los relatos que dan cuerpo al capítulo 8 sobre *vidas engarzadas*. Decidí entrevistarlas a ellas porque me interesaba la *figura del maestro* -la maestra, en mi caso-. Sin embargo, a la distancia y haciendo un poco de autocrítica, me parece que hubiese sido muy acertado entrevistar también a algunos de mis *compañeros/as de dharma*, pero en aquel momento yo ya tenía el *vínculo* con ellas, las maestras, y el nexa con la comunidad apenas se estaba formando. Así es que esto podría ser una entrada interesante para futuras investigaciones.

En ésta me valí del material recogido a través de mi *diario de campo* durante mi formación como profesora de yoga, así como de las propias entrevistas. Intenté que ese trabajo fuera un relato abierto a la creación colectiva, pues ellas tuvieron la oportunidad de revisar/cambiar lo que consideraron oportuno. Me parece que también podría intentar abrirme más a hacer con el *otro*, la *otra*, y permitir que esta creación sea más puramente colectiva en futuros trabajos etnográficos.

En lo que respecta puntualmente a la forma y congruente con mi apuesta poética, he procurado que las narraciones de los tres últimos capítulos, si bien pudiese contener cierto nivel de análisis, fueran más literarias. Es cierto que cuando una persona hace *trabajo de campo* hace interpretaciones a distintos niveles. Así, al redactar su *diario de campo* hace un primer ejercicio hermenéutico, pero al realizar el *texto etnográfico* hace otro ejercicio

interpretativo. Los niveles de análisis son distintos. Sin embargo, me parece que no necesariamente debería ser así, por eso no son tan notorias estas diferencias en mi texto. Y me gusta que sea así: que las fronteras sean borrosas porque es lo que denota que se trata de una investigación que privilegia la *realización*, una *investigación performativa* que no pretende dar respuestas a preguntas planteadas de antemano, sino que es *una investigación del caminar preguntado* -como concluí hacia el tercer corolario.

#### PUNTO FINAL

En una de las conversaciones epistolares que sostuve con Grisel Minor<sup>8</sup>, ella me habló sobre la novela de Albert Camus, *El extranjero*, pues en ella el protagonista tiene un interesante descubrimiento que -desde el mundo yogui- podríamos llamar meditativo, incluso *samhádico*. Después de la descripción de ella, obviamente me picó la curiosidad y, entre capítulo y capítulo de la presente tesis, dediqué unas horas para su lectura. A continuación, intentaré hacer una breve narración a dos manos (la de Grisel Minor -en cursivas- y la mía).

El protagonista de esta novela es un hombre cuya vida es bastante plana y sin emociones, él mismo demuestra una actitud indiferente hacia la vida. En una ocasión, movido por la desesperación y la rabia, dispara y mata a alguien. Entonces es condenado a la pena de muerte por haber cometido aquel crimen.

*Un día, mientras está tendido en el lecho de su celda, se pone a contemplar un tragaluz vidriado que había encima de él. Y de pronto toma conciencia del cielo azul en lo alto y es capaz de percibirlo profundamente. Antes nunca lo había contemplado de aquel modo.* Camus llama a ese momento, un "momento de consciencia", para él constituye un momento de atención plena, ¿de contemplación? Lo cierto es que por *primera vez en su vida aquel hombre al que habían condenado percibía de veras el cielo y comprendía el milagro que constituía.*

---

<sup>8</sup> En *Carta de Grisel*, noviembre de 2005.

*A partir de aquel momento desea mantener esa clase de iluminación; de luminosa atención. Cree que es la única clase de energía que puede mantenerlo vivo. Sólo faltan tres días para su ejecución, así es que los aprovecha al máximo y en su celda se dedica a practicar en soledad para mantener viva esa atención, esa plena consciencia. Se promete vivir cada minuto de los tres días que le quedan plenamente con una absoluta consciencia.* El último día un sacerdote va a visitarle para administrarle la extremaunción. El condenado no quiere perder el tiempo en ello, pero al final acepta su visita y se percata de que el sacerdote vive como si estuviera muerto.

Muchos de nosotros -decía Grisel Minor en aquella carta- vivimos como si estuviéramos muertos porque vivimos sin ser conscientes. Vivimos atados al pasado u obsesionados por el futuro, o simplemente estamos atrapados en nuestros proyectos, desesperación y cólera. No estamos realmente vivos, en nosotros no habita el conocimiento del milagro de estar vivos. Aparece aquí una característica del yoga y una de las razones por las cuales lo defiende y es que el yoga nos conecta a la *vida*. Así es que con este análisis de Grisel Minor parece que estoy encontrando otra clave. Esta vez, en una de las corrientes filosóficas que conozco muy poco, pero que me lleva a Camus, a Sartre y a Simone de Beauvoir. Sí, en efecto, me refiero al *existencialismo*. Creo que también tengo una cita pendiente con ellos<sup>9</sup>. Todo llegará. Por ahora me quedo con el punto final que no llega nunca y que, aunque llegue sólo anuncia nuevos principios. Esto parece el cuento de nunca acabar. Yo mejor cedo la palabra a Tagore y me voy a practicar.

---

<sup>9</sup> Según el propio Sarte (1946), el *existencialismo* es una doctrina que hace posible la vida humana. He aquí la salida que buscaba frente al nihilismo y la zozobra. Y es curioso, pero aunque digo que lo descubro apenas, estas influencias ya estaban rondando de alguna manera mi texto, pues hay quien piensa que Kierkegaard es el antecedente de esta corriente (ya intuía yo que le debía una lectura). Asimismo, hay quienes conciben al propio Nietzsche como existencialista, así como a Heidegger, a Gadamer, a Ortega y Gasset (maestro de María Zambrano), a Merleau-Ponty, a Ricoeur, o a literatos como Hesse o Pessoa. Huellas de todos estos pensadores aparecen en la tesis y yo sin saberlo. Sin embargo -y esto es una advertencia o contraparte- ahora creo recordar que Tomás Ibáñez (2005) argumenta que Foucault (otra gran inspiración) debate con y busca distanciarse del *existencialismo*. Acaso yo sí quiero buscar *playas de resistencia* o, cuando menos, *hacer posible la vida humana*.

Si has encontrado en tu corazón el Fin supremo,  
y en tu *vina* todas las disonancias  
se funden en dulce armonía;  
si el sol poniente te llama  
cuando arrastra el día hacia el oscuro Desconocido,  
y en adoración de la Belleza  
destila sus últimos rayos;  
si la estrella de la tarde bajo la cúpula del Infinito,  
muestra cómo arde la lámpara de la Paz;  
si la noche abre su puerta de Silencio  
y lleva suavemente a la orilla  
donde todas las voces se funden en el gran océano;  
si has inhalado el aroma del loto,  
que flota en el lago de la Mente  
como última ofrenda, último saludo...  
entonces, termina el día, y el trabajo cesa  
(Tagore, 1925, "El final", *Purabi*: 171).

No hay nada más qué decir. Punto y fin.

## **APÉNDICE 1: UNA HISTORIA EN PARALELO O DEL CÓMO PONER EL TEXTO EN RIESGO**

Todo comenzó cuando Luz M<sup>a</sup> Martínez, mi tutora, volvió de Puerto Rico. Hasta entonces sólo habíamos tenido un primer contacto antes de que se fuera a su estancia universitaria en aquel país, pero no habíamos hablado más sobre mi trabajo y la forma de dirigirlo. De alguna manera, creo que estuvo perfecto porque tuve un buen tiempo para que mis ideas madurasen.

Aquel primer año había transcurrido entre distintas lecturas y clases de tipo seminario. Fue un año rico en discusiones y una dotación de fuentes de *filosofía, teoría feminista y teoría social contemporánea*, en general. Entonces se crearon las simientes para pensar sobre el *conocimiento* y adentrarme en el mundo de la *epistemología*, aunque ya estaba preparada -de alguna forma-, pues había impartido esta asignatura para alumnas de pedagogía antes de venir a Barcelona. Parece que ya estaba predestinada a este camino. No lo sé. El caso es que cuando Luzma (que es como la llamo) volvió a Barcelona y me habló por teléfono para tener una primera sesión de tutoría, el trabajo que tenía que presentarle era uno muy distinto. Tenía miedo de que la descolocara mucho, pues la idea original era que asesorara una tesis que trabajase con la *teoría de género*, pero ahora mis inquietudes ya eran otras. Sin embargo, me sorprendí gratamente cuando me percaté de que era tal como la había descrito Lupicinio Iñiguez: una profesora brillante, preparada y abierta. No tuvo ningún inconveniente, respetó en todo momento mi trabajo, mis decisiones y mis deseos. Desde entonces empezó su labor de acompañamiento. Siempre estuvo dispuesta a leer mis textos y a comentarlos de manera profunda e inquietante. Desde aquel momento se convirtió en mi principal interlocutora.

Al mismo tiempo y por invitación de mi compañera y amiga Vassiliki Petroyianni, asistí a algunas de las reuniones del grupo de investigación *Fractalitats en Investigació Crítica* (FIC)<sup>1</sup> de nuestro *Departamento de Psicologia Social*. Los dos profesores responsables habían sido también -en parte- los responsables del nuevo rumbo de mi trabajo. Me refiero a Marisela

---

<sup>1</sup> Para información sobre los proyectos y las líneas de este grupo de investigación, cf. <http://psicologiasocial.uab.cat/fic/es>.

Montenegro y Joan Pujol. En las sesiones se discutían lecturas acerca del ropaje teórico y metodológico que el grupo asumía, así como los proyectos de sus participantes. Tuve la fortuna de que me permitieran presentar mis ideas, previas a la elaboración del *Trabajo de investigación*, en una sesión de mayo del 2006. Fue tan enriquecedor *poner* -por primera vez- el *texto en riesgo* en un espacio colectivo. Los comentarios que me hicieron me sirvieron para definir más las líneas que lo bordeaban y el producto concreto. Me di cuenta de que, aunque poco común, no era un proyecto tan descabellado, que al menos ponía en cuestionamiento un asunto de interés común para el grupo: la *epistemología* y su nexos con el *poder*. Asimismo, como lectores y estudiosos de Donna Haraway, comprendieron mi decisión de concretar mis ideas en el estudio de la *práctica del yoga*, una práctica de *vida cotidiana*. Estábamos leyendo en algunas sesiones sus historias de perros y su noción de *especies compañeras*. A medida que nos adentrábamos en su lectura, creo que todos y todas nos convencíamos de dos cosas: por un lado, de que el *vínculo* es la *unidad mínima de análisis* y, por otro, de que *lo personal es político*.

Posteriormente, el proyecto se fue dotando de forma y casi terminado le entregué el primer borrador del *Trabajo de investigación* a Luzma. Ella lo aceptó y me ayudó a elegir un tribunal bastante adecuado para dialogar con el texto: Cristina Pallí, Eva Gil y Joan Pujol. Quedé muy satisfecha con la forma en que fue leído. Era como si tuviese vida propia. Cuando hablaban de mí, parecía como si yo no estuviera ahí, hablaban de una autora y yo misma no acertaba a reconocer de dónde habían hecho ésta o aquella interpretación. Fue muy emocionante. Cada uno me ofreció claves para seguir trabajando. Sus preguntas estimularon mis reflexiones, sus críticas me ayudaron a mejorar el texto.

Así, Cristina Pallí advirtió que una llave para la tesis podía ser cómo compatibilizar el *encarnar* con el *transmigrar*. Aunque no lo he hecho explícito, creo que mi apuesta por la *epistemología de la fusión (encantada)* va por esa línea. Otra reflexión interesante -comentó- podía ir en torno a la *distancia* en una tensión con respecto a las cosas en el *aquí y ahora* que se vincula al yoga, a la honestidad, a lo vivido en la maestría, a la búsqueda de complicidades. Me



parece que la cuestión de la distancia ha estado siempre presente, pero yo simplemente le he huido, prefiero buscar la *proximidad*. Cristina Pallí concordaba con la idea de ensuciarse, de hacerse vulnerable a las críticas del *otro*. Sin embargo, en lo que respecta a la *fusión*, advertía que no equivale a *comuni6n*. Supongo que le preocupa la posibilidad de reducir las cosas a una sola, lo que no equivale necesariamente a la participaci6n en lo com6n (estar de acuerdo). Me sugiri6 ahuyentar la *trascendencia* y el *exceso del yo*. Tengo la sensaci6n de que no lo logré al cien por cien, pero en mi defensa he de decir que ello se debe a una intenci6n de formar parte del *sujeto de estudio*, de *ensuciarme* y no ser s6lo un *testigo modesto*. Ella, sin embargo, me anim6 a dejar espacio para que el *otro*, la *otra*, me preguntase. Supongo que me invitaba a romper la brecha (de nuevo la cuesti6n de la *distancia*) y permitir realmente que se construyese algo de manera relacional. Creo que esto tambi6n me cost6 un poco m6s y ser6a algo a lo que me quisiera arriesgar mucho m6s en futuras investigaciones.

Por su parte, Eva Gil parti6 de las coincidencias: la pasi6n por el *feminismo* y el *conocimiento*. Encontraba tambi6n que la *teor6a de g6nero* es diferente de la *pol6tica feminista*, de lo cotidiano que at6ne personalmente, por lo que salud6 mi reflexi6n introspectiva, hermen6utica y no explicativa. Por otra parte, debo a ella la referencia -que s6 era obligada- a Evelyn Fox Keller. Y aunque creo que no he podido revisar a profundidad las ideas de *sujeci6n* y *subjetividad* -adem6s de la noci6n de estar fuera de la *norma* propias de Judith Butler-, al menos trat6 de considerarlas para el cap6tulo cuarto. Creo, no obstante, que esta profesora comprendi6 mi posici6n de repudio a cierto tipo de teor6a y de ciencia, as6 como mi defensa del *cuerpo* y lo *afectivo*. Le atrajo la distinci6n entre *ciencia* y *literatura*, as6 como la idea de caminar y disfrutar del recorrido. Lo calific6 como un *ejercicio art6stico intersubjetivo*, como una *propuesta de epistemolog6a po6tica-pol6tica*, en la que el *objeto de estudio* ser6a yo misma como producci6n de conocimientos. Ella no cre6a que estudiar6a la pr6ctica del yoga. Yo, sin embargo, me empe6e en ello. Hacia el final, me recomend6 retomar la *intuici6n* como elemento a destacar en el *conocimiento*, as6 como dejar espacio para aprender de *otros*. Me sugiri6 tambi6n pensar la

idea de *compasión* de Kundera con la propia de Haraway de *especies compañeras* para rescatar las *otras visiones*, las *pasiones* y los *cuidados*. No sólo necesitamos pan, sino también rosas. Creo que, aunque no hice esta comparativa, mucho de ello se encuentra en la *práctica del yoga*.

Tanto Eva Gil como Cristina Pallí me comentaron que encontraban algunos de mis argumentos titubeantes, con falta de seguridad; que podía posicionarme mejor. Yo pretendía ser irónica, creo que se leyó de forma diferente. Ahora he intentado posicionarme más, pero sólo cuando tengo las certezas y cuando no, dejo que las ideas queden sólo dibujadas, pues también creo que es importante defender la parte *intuitiva* del conocimiento.

Por último, Joan Pujol destacó la *crítica al elitismo científico*, la noción de *sospechas*, las *experiencias*, lo *inefable*, el *carácter mediador del lenguaje* y la *traducción*, como algunos de los temas que llamaron su atención. Sin embargo, la parte del *conocimiento* le pareció muy occidental y maniqueísta con respecto a la *epistemología feminista*. Me sugirió hacer un trabajo más *deconstructivo*. Por este motivo fui a la lectura de Foucault (1969) y su idea de las *epistemes*. Separé los capítulos, pero traté de mantenerlos en diálogo, espero haber escapado un poco del maniqueísmo, aunque no estoy tan segura de haberlo conseguido. Por otra parte, a Joan (como yo lo llamo) le interesó mucho el juego de *ponerse en riesgo*, me preguntó: "¿qué implica en términos de forma ponerse al descubierto?". Hay un movimiento y distintas formas de ponerse al descubierto -dijo-. Desde aquí, me parece que ésta ha sido una de las cuestiones que más he intentado practicar y creo que implica una posición más honesta al investigar. Por otra parte, Joan advirtió la importancia de instalarse en un feminismo distinto de la *esencialización de la mujer*, lo cual puede traer consigo un cierto narcisismo y un heterosexismo feminista (mujer blanca, heterosexual, eurocéntrica). Encontré salidas frente a ello en Spivak, Butler, Davis, que me proporcionaron miradas diferentes para poner -como diría Butler (1990)- el *género en disputa*. Posteriormente, comentó algo para lo que aún no he encontrado una referencia, pero que me animó mucho a continuar por esta línea. Dijo que parecía que me movía en un primer momento hacia el *feminismo de la tercera ola (postmoderno)*, y, de cara a la tesis, *al de la cuarta*

*ola (espiritual)*. Me parece que sí, por ahí van mis inquietudes y la práctica del yoga es el espacio en el que puedo materializar mi apuesta. Me sugirió recuperar la idea de Spivak de la *carencia*, ponerse en falta: en lugar de escuchar, aprender a hablar al otro, es decir, renunciar a nuestro *privilegio identitario*. Por último, propuso que considerara la idea potente de *desaprender lo identitario* y en ese viaje de desaprender emergería -dijo- el *estudio del yoga*. Creo que así ocurrió casi sin darme cuenta.

Ahora bien, por aquella época, ya situadas en el año 2007, formamos un grupo con Luzma y sus doctorandas/os: Raúl García, Helga Flamtermesky, Javier Romano y yo, en el cual presentamos avances de nuestros respectivos trabajos. Entonces, tuve la oportunidad de prepararme para un segundo ritual de paso: la *Prueba de suficiencia investigadora*. Si bien el *Trabajo de investigación* era un adelanto de la primera parte del presente texto y, por tanto, una disertación teórica sobre epistemología, en la *Prueba de suficiencia investigadora*, mi idea era presentar ya un proyecto sobre una tesis que estudiaría el *yoga* como tema central. Era la primera vez que hacía el esfuerzo por convertir un "amor privado" en un posible *sujeto de estudio*. En aquella reunión el primero en comentarme fue Raúl García, quien dijo que a veces la deconstrucción puede diluirse. Insistió en que era necesario concretar en un solo objetivo el proyecto, lo cual no me fue del todo posible, pero he aquí el producto final. Raúl (como yo lo llamo) opinaba que hacía falta una *bisagra* muy importante para unir la primera parte de mi trabajo con el resto de la tesis, es decir, ¿cómo articular la *práctica del yoga* y mi *experiencia* con el marco *teórico y filosófico*? Los componentes de esa bisagra me parece que fueron el *ser* y el *conocer*, así como la intención de instalarme en un universo complejo en el que -como diría Edgar Morin (1986)- *no hay conocimiento sin conocimiento del conocimiento*. Por otra parte, Raúl ya advertía lo que otras personas me han comentado: que hacía falta una cierta *apertura crítica* frente a la *práctica del yoga*, pues podía correr el riesgo de caer en un *esencialismo* más. Creo -como he dicho antes- que aún no estoy lista para tener una posición de este estilo y que el yoga y la filosofía en la que surgió esta práctica no me inspiran la *mirada crítica*. ¿He caído en el *esencialismo*? No lo sé, me gustaría

que no se leyera así, pues sólo definiendo lo que es bueno para mí y otras personas que compartimos el amor por el yoga. No pienso que este deba imponerse a todo el mundo. Ahora bien, pensando en un tribunal convencional -preguntó Raúl- ¿qué tipo de aplicación puede tener este trabajo? Me gustaría, por una parte, que se leyera como una reflexión *epistemológica*, dentro de una línea *feminista*, que aboga por vincular *las pasiones teóricas con los amores privados*, con la *vida cotidiana*. Por otra parte, me parece que ofrece algunos elementos interesantes de cara a la *psicología* que podía *integrar* visiones provenientes de *tradiciones* distintas a la Occidental. De hecho, algunos esfuerzos del propio Jung o de la *psicología transpersonal* ya iban en esa línea. Ofrezco mi parte para esa empresa.

En esa misma línea interrogativa, Luzma se limitó a agregar lo siguiente: “¿qué conocimiento surge de este tipo de trabajo?” Después de este recorrido, creo que uno *encarnado y vinculante*. Por su parte, Helga Flamtermesky (Helga, la llamo yo), me preguntó: ¿cuáles pueden ser las articulaciones de la *práctica del yoga con el pensamiento feminista*? A lo que en este momento respondería que no es mi intención argumentar que el yoga es feminista ni mucho menos. Quería conocer una práctica que me apasionaba desde una postura *epistemológica-feminista*. Si he de mencionar posibles articulaciones creo que se hallan, por una parte, en la recuperación de  *cuerpo*, en la posibilidad de un  *conocimiento encarnado*; y, por otra, en su  *procedencia fronteriza* con respecto a un Occidente  *moderno y secular*.

El último en intervenir fue Javier Romano (Javi para mí), quien decidió empezar contestando como si fuera yo. Y dijo que el objetivo del trabajo era interdisciplinario; trataba de averiguar cómo se produce el  *conocimiento*, tomando en cuenta lo  *semiótico-material*, el salir, el entrar, estar al tanto y cuestionarse sobre el cómo se conoce. Entonces la aplicación radica en cómo se produce el conocimiento en tanto  *tecnología del cuerpo*. Yo misma no daba crédito, era como si comprendiera mejor que yo las intenciones del trabajo, como si pudiera ver algo que yo -estando tan inmersa- no podía ver. Entre sus recomendaciones, destaca la de mirar mis propios límites en cuanto a  *distancia*-

*proximidad*; es una cuestión de *conocimiento encarnado* -dijo-. De nuevo: la cuestión de los límites, frente a la que sigo sin tener una respuesta clara.

Ahora bien, en la prueba en sí, tenía miedo de que mis argumentos y mi proyecto -que ya versaba sobre el yoga- no se comprendieran en un ámbito distinto al de nuestro programa de doctorado, pues lo leerían académicos, el primero de la Universitat Autònoma de Barcelona y los otros dos de distintas universidades del Estado Español, a saber: Josep Maria Blanch, José Luis Álvaro y Luis Canto. Cuál fue mi sorpresa cuando me sentí tratada con tanto respeto y empatía (incluso dulzura). De entrada, los cautivó la escritura. Eso quiere decir para mí que la poesía que se cuele en mi tinta algunos efectos produce. Me recomendaron la lectura y citación de autores más clásicos de la psicología social, lo que confieso no hice, pues otras rutas teóricas me absorbieron. Además, al principio -y aun cuando ellos me comentaron que les parecía un tema atractivo- no me fue tan fácil reconocer el factor social (colectivo) de mi sujeto de estudio -en concreto en la práctica del yoga-, el cual sólo visualicé hasta el último capítulo. Así es que me excusaré diciendo que puede ser una interesante ruta de investigación para futuros trabajos. Me hablaron también de los límites y de la importancia de acotar los objetivos. Cosa que tuve en mente, pero -quizá de forma irreverente- no hice del todo. Yo preferí seguir la línea de investigación del *caminar preguntando*. Y esto es lo que he obtenido. Espero que aunque no sea lo que se acostumbra, pueda tener algún sentido en el campo de la investigación. A menos para mí, lo tiene. Me comentaron ya algo sobre el tema de la identidad y su construcción, que probablemente se relacione con la idea de *estilos de vida* que aparece en el capítulo 10. Me sugirieron no tratar el tema del *relativismo* frente a *la Verdad* como algo tan maniqueo. Creo que me fue difícil y por eso mi posición sobre la *verdad* está un poco atrapada. En general, el yoga -como *campo-tema*, diría yo- les parecía una realidad múltiple, interesante para estudiar las diferencias entre *tradiciones* que quizá -y como alguno de ellos ya advertía- no eran tan diferentes.

Este proceso terminó y entre tanto yo seguía escribiendo y teniendo asesorías periódicas con Luzma y nuestro grupo de investigación, en paralelo -por supuesto- a mi *Curso de formación para profesores/as de yoga*.

Desafortunadamente, al iniciar el segundo curso del año 2007, el grupo se desintegró. Raúl y yo teníamos que renovar nuestras respectivas becas, pues para octubre se nos acaba el financiamiento de 3 años. Sin embargo, ninguno de los dos tuvo suerte y al acabar el verano, él regresó a su trabajo como profesor universitario en México, donde acabó su tesis. Helga, por su parte, fue a Estados Unidos, donde terminó su *Trabajo de investigación*. Javi se convirtió en padre y el trabajo ajeno a la academia le daba cada vez menos tiempo para la investigación. Luzma, desgraciadamente, tuvo un verano muy doloroso con una terrible pérdida. En cuanto a mí, en medio del pánico a continuar viviendo en Barcelona sin beca, tuve la fortuna de encontrar mis primeros empleos como profesora de yoga y contar con el apoyo económico y moral tanto de mi pareja como de mi familia en México.

Cuando Luzma volvió de Vitoria, reanudamos nuestras reuniones individuales, las cuales se han mantenido con cierta periodicidad durante un año y medio más o menos. Esta etapa para mí ha sido crucial. Creo que nos hemos dado apoyo en momentos difíciles. Y yo tengo mucho que agradecerle por el esfuerzo tan enorme que ha hecho por leer un tema tan ajeno a ella con *respeto y flexibilidad*. Aprendo mucho de ella. En la primera fase, sólo me dediqué a retocar el *Trabajo de investigación* y convertirlo en tres capítulos un tanto diferentes, a los que se sumó un cuarto sobre el *ser*, el *sujeto* y la *metafísica*. Este cuarto capítulo le sugirió a Luzma recuperar las nociones de *experiencia, cuerpo, materialidad* y su relación con el *deseo* (encarnado), es decir, un cariz político. Me parece que esta parte en el trabajo no queda del todo presente; aunque tal vez sí, cuando decido estudiar aquello que deseo, apropiándome de la *epistemología feminista* como apuesta política dentro de un espacio *falocéntrico* como lo es la academia. Sin embargo, en lo que respecta al *cuerpo* y al *conocimiento como yogui*, creo que intento guardar cierta distancia del deseo. No es que no esté presente, pero es un *kleśa*, un obstáculo, un apego que puede impedirme el camino hacia el *samādhi* -como diría Patañjali.

En cuanto a la idea de imitar, ella la veía como una salida hacia el juego para escapar de la esencia. Creo que concuerdo, eso es lo que defiendo de lo

poética como forma de conocimiento. Luzma me cuestionaba desde entonces sobre mi posición frente a la *verdad*, ¿es o no todavía importante? -decía-. Yo, sin embargo, sigo sin tener una posición del todo clara. Estoy -como dije antes- por las *certezas situadas* (como feminista) y por la *búsqueda metafísica* (como yogui). Por otra parte, Luzma consideraba interesante retomar a Marx y Spinoza, autores a los que les debo un tratamiento más profundo que dejo para futuras investigaciones.

Ahora bien, para la realización del cuarto capítulo, pedí una asesoría especial a Margot Pujal, pues dentro de los cursos doctorales la había tenido como profesora de la asignatura *Estudios de la sujeción y la subjetividad desde el postestructuralismo y el postfeminismo*. Debo decir que ésta fue una de las tutorías más difíciles, toda vez que esta profesora era la que conocía menos mi trabajo y es bastante crítica. Fue difícil hallar complicidades -supongo-. A Margot (como la llamamos en los pasillos del departamento) le preocupaba -según me dijo- el hecho de deconstruir una identidad para construir otra. Me insistió en que pensara en la tensión entre la *fijación* y el *devenir*. Como *feminista*, seguro que me atrae más el *devenir*, pero como *yogui* es necesaria cierta *fijación*. Personalmente, supongo que no podría gestionar mi *ser* en un contexto puro de *devenir* que me condujera al puro *nihilismo*. Otra tensión que ella veía era entre el *sectarismo* y el *sentido relativo pero social*. Supongo que como mestiza, nacida en un *país de insumisos*<sup>2</sup>, entiendo perfecto a lo que se refiere con lo del sentido relativo pero social: un sentido que se ajusta, se acomoda, no se toma al pie de la letra, pero se comparte. Sin embargo, yo no veo el yoga como algo sectario. Lo veo como algo que da sentido -de alguna forma- a mi vida y que me da sentido de pertenencia, tal como me ocurre con el espacio académico. Pero en esta práctica no sólo acumulo conocimientos, lecturas y reflexiones, sino que miro ineludiblemente hacia adentro. Representa un espacio en el que puedo soltar y abrirme a otras maneras de *ser* y también de *conocer*.

---

<sup>2</sup> Tomo esta idea de la película *La virgen de los sicarios*, que se basa en una novela del mismo nombre del escritor colombiano Fernando Vallejo.

Por otra parte, Margot entendía las ideas de *saturación*, *crisis* y *recomposición*, sólo que apostaba -como Butler- por una identidad que no estuviera en sujeción total: por la *mascarada*, la *simulación*. Frente a ello, no puedo más que estar de acuerdo. Margot consideraba el *vínculo* y la *emoción* como componentes de la intersubjetividad, por tanto, de la *comunidad científica*. Según me comentó, su postura es la de un *relativismo situado*, que no le deje a una desconectarse completamente de sí y del mundo. Creo que también concuerdo con ello. Sin duda, la pregunta más potente de toda la asesoría fue: ¿por qué y cómo me interesa a mí la *práctica del yoga*? A la distancia, diría que me interesa porque me apasiona y porque en ella encuentro otras maneras de experimentar el *ser* y el *conocer*.

A lo largo del año 2008, me dediqué a la escritura de la segunda parte y un primer capítulo de la tercera, que terminé en su totalidad en la primera mitad del año 2009. En esta etapa, mi principal compañía ha sido Luzma. Es ella quien ha hecho los comentarios más relevantes y las preguntas más interesantes e incisivas. Así, cuando comencé la escritura de la segunda parte, me advirtió sobre las tensiones entre *tradición/filosofía/religiosidad*. Mencionó que convenía dejar en claro el concepto de *tradición* de Gadamer, el cual yo estaba utilizando en el texto sin prevenir al lector. Por eso, intenté explicarlo en la introducción del capítulo 5, que es cuando más hablo de este asunto. Ella me invitaba a abrir el puente para el diálogo, para ayudar a situar más al lector. El *diálogo* vino sólo hasta el capítulo séptimo cuando me pareció que más o menos estaban dibujados los contornos de este nuevo *tema* -por así decirlo-; mientras que los *esfuerzos por situar al lector* intenté emprenderlos en la introducción específica de cada una de las partes, así como en la introducción general.

Como feminista -supongo- me invitaba a trabajar más la idea de *difracción*, la cual me costó incluir al seguir la apuesta por las *especies compañeras*, por el estudio desde el *vínculo de amor y respeto*. Es decir, a veces las *fronteras se borran* (pero creo que no me preocupa tanto). Luzma me invitaba a dejar ver más mi voz, lo que creo que vino más hacia el final de la segunda parte y a lo largo de la tercera parte: cuando estuve lista para



hablar. Una de las preguntas más interesantes que me planteó es si el conocimiento es diferente de la religión. Frente a lo que yo podría contestar que el conocimiento en sí es una actividad que busca averiguar características y relaciones de las cosas y que se puede desarrollar en diferentes marcos de referencia (pueden ser filosóficos o religiosos); estos marcos son tan sólo una manera de ver el mundo. Diferentes, sí, pero no hay la *manera correcta* de ver el mundo. Ese lugar ya intentó ocuparlo la *ciencia moderna* (o la fe cristiana). Y creo que ha quedado clara mi posición al respecto. Asimismo, Luzma me preguntó: "¿cuál puede ser la relación entre los dos mundos?" A lo que yo respondería ahora que para mí los puntos vertebradores, las bisagras -como las llamaba Raúl García- fueron el *ser* y el *conocer*. Sobre la *verdad*, me sugirió la idea de *certidumbres contextualizadas*, una apuesta interesante y congruente con el feminismo y que me sirve para el plano académico. No sé si también para el *mundo yogui*. Por otra parte, Luzma me recomendó recuperar los conceptos de *meditación reflexiva*, el *cuidado de sí* en Foucault o el *aspecto curativo* -según lo veía Grisel Minor, una de mis entrevistadas-. Sin duda fueron pistas muy útiles para crear ese puente que ella me proponía o las *conversaciones posibles* -como las llamé en el séptimo capítulo.

Una de las cuestiones metodológicas que me comentó es que era importante que aclarase por qué uso las entrevistas como referencia. Debo decir que, dada mi postura *epistemológico-política*, decidí restarle peso al *método* para distanciarme de la idea de *método único* o la confusión de lo epistemológico con lo metodológico, a través de la cual se iguala la ciencia al método -como hacían los positivistas-. Por eso reporté mis herramientas metodológicas en un espacio fuera del texto: un apéndice accesible sólo para quienes quisieran compartir esta cuestión, pues estoy consciente de que formo parte de una *comunidad académica*.

Todos estos asuntos, Luzma los fue exponiendo en distintas sesiones y tuvo la paciencia de esperar sus repuestas hasta llegar al capítulo 7, donde armé por fin el puente. Aunque quizá aún faltaba la indagatoria, el punto de partida de la investigación, que yo me negaba a establecer y que sólo se atisbó hacia el segundo corolario y de manera -hasta cierto punto- provisional. Frente

a esta parte, Luzma inquirió por qué hablar desde el "yo creo" o "yo deseo". Parece que no sustenta, que se puede no tener razón. ¿Cuál es mi opción epistemológica? -preguntó- A lo que yo respondería que mi idea es no hablar en nombre de la *Verdad*, sino desde la creencia que intente ser compartida, desde el *titubeo argumentativo* que pretende buscar *conexiones parciales*. Por otra parte, Luzma encontraba que al pasar de un sitio a otro, las *fronteras se borraban* y a veces los discursos se contradecían. Surgía de nuevo aquí el tema de lo *límites* y ella me preguntaba cómo actúa el yoga en ese sentido. Frente a lo que aún no tengo respuesta. Podría ser el punto de partida para futuros estudios, junto con otros temas que ella también veía relevantes y que creo que lo son, tales como: la *palabra como acción; ser y mundo; alma, psique, espiritualidad e identidad transpersonal; la experiencia, los límites y el sufrimiento; alteridad, respeto y diferencia; efectos materiales de los conocimientos vinculantes*, entre otros más. Podría llevarme toda una vida, pero también podrían ser temas por los que otros y otras estudiosas podrían interesarse.

Por otra parte -y frente a ello algo tengo que decir después de este recorrido-, me habló sobre la tensión entre la *crítica* y la *distancia*. ¿Es ésta siempre negativa? -preguntó-. A mi me parece que no, pero me atraen más la *fusión* y el *encantamiento*. La fusión también puede ser *integración* -como proponía Śrī Aurobindo- una integración entre *conocimiento-acción-devoción (jñāna-karma-bhakti)* para el caso del yoga, pero que tampoco le vendría mal a Occidente que, a un nivel filosófico, sólo se ha quedado con el *conocimiento*. La integración también podría ser entre *Occidente-Oriente* -como soñaba Jung-. Después de todo y tal como me animó Luzma a reflexionar, Oriente y Occidente se ven como una *dicotomía*, pero muy probablemente en Oriente también hay dicotomías. ¿Serán los efectos de las mismas siempre peligrosos? Decir que sí es tentador, pero también parecería una respuesta simplista. Prefiero concebir ahora la realidad de forma *monista* y no de forma *binaria*. Entonces sí, tenía razón Luzma: debía recuperar a Spinoza. Otra vez será.

Ahora bien, cuando llegué a esta segunda parte, a un territorio más bien oriental, Luzma notó que era menos *deconstructiva* con Oriente de lo que había

sido con Occidente. Frente a lo cual mi respuesta va en dos líneas. Por una parte, miro a Oriente como una *otredad significativa* a la que trato con *respeto*. Y, por otra, no puedo hacer un ejercicio *genealógico* de algo que no conozco tan profundamente como la *tradición occidental* en la que, después de todo y aunque como *hija bastarda*, me he criado. Y quizá es por ser *hija* (mujer) y *bastarda* (mestiza, "hija de la chingada" -como dice Octavio Paz (1950)-, que me atrevo a ser más deconstructiva con una *tradición* frente a la cual instintivamente me rebelo, pues deja poca cabida para un *conocer femenino* o *fronterizo*. Ya sé lo que podría estar pensando ahora el posible lector o lectora: que Oriente tampoco deja mucha cabida, que las desigualdades también existen en ese territorio y que las mujeres tampoco gozan de reconocimiento, frente a lo cual no puedo más que estar de acuerdo. Como feminista nuevamente, Luzma me preguntó: "¿qué hay del *deseo* de dinamitar las cuestiones más *trascendentales*?". Supongo que va en el mismo sentido de antes: mi postura dinamitera es frente a una *tradición*, relacionada con la *matriz colonial del poder*. Sin embargo, ciertas *trascendencias* parecen necesarias. Y -como ella misma reconoció- no hay que olvidar que la implicación puede ser sólo una *conexión parcial*. Pero Luzma insistía: "¿Puede ser conocimiento algo que te paraliza?" Supongo que alguien que no lo ha experimentado o que simplemente lo mira desde afuera puede pensar que el yoga te paraliza, pero en mi caso no es así: me movió a escribir todas estas páginas, por ejemplo.

A veces, cuando tenía estas sesiones, si bien me estimulaban mucho a seguir pensando, a redondear más mis argumentos o pensar por dónde podrían venir ciertas diatribas, también me preguntaba por qué no podía mostrarle que estaba a favor de ciertas cosas y no de otras, ¿por qué no quedaba tan clara mi posición?; ¿cómo podía hacer que mis argumentos fueran más evidentes o por lo menos comunicables? Sigo sin saberlo.

Ahora bien, cuando le presenté la última parte, Luzma insistió que a veces le parecía que las introducciones de cada capítulo quedaban cortas. Espero que se haya salvado esta cuestión y se haya entendido mejor mi idea con la introducción a la tercera parte sobre etnografía, pues no quería que esta

parte del texto se leyera como un mero espacio de análisis de datos. En cambio -según reconoció Luzma- estaba escrito como un *diario de campo*, donde las descripciones estaban hechas con sensibilidad. ¿Sería este un verdadero "experimento etnográfico"? Al menos, esta era mi intención. De acuerdo con Luzma, no se diferencian los relatos en cursivas de los del otro tipo de líneas. No hay diferencia entre los niveles de análisis: el de las interpretaciones del *trabajo de campo*, por una parte, y del *texto puramente etnográfico*, por otra. Ésta es una cuestión, sin duda, *hermenéutica*. Por eso me recomendaba volver a la noción de *horizonte interpretativo*, dentro de la cual -por cierto- Georg Gadamer (1961) habla de la idea de *fusión*. Yo entiendo que hay una *tradición* de la que el hermeneuta parte y otra en la que el texto -o realidad a estudiar- está inmersa. Estos son los *horizontes interpretativos*. De su *fusión* surge el *ejercicio hermenéutico*. No me parece que sea tan distinta a la intención contemplativa del *conocimiento yóguico*. Sin embargo, en esta visión gadameriana, más lingüística -diría yo-, interviene el *diálogo*. En cambio, yo -con influencias heideggerianas- preferí buscar en la *poesía* porque ésta -tal como decía Zambrano (1939)- se extiende en el lugar sin límite, desde el inmenso territorio que recorre errante; lo que el *logos*, la razón, no es capaz de hacer. Ello quizá puede responder a mi posición frente a los *límites*: están ahí, en la *práctica del yoga*, en las esterillas individuales -como notó Luzma-, pero hay que trascenderlos.

Asimismo, a Luzma le preocupaba que la noción de *experiencia* hubiese quedado banalizada. Espero que no se haya leído así, pues mi única intención era hablar de la *experiencia* en tanto que *vivencia*. Por otro lado, el juego de las dos *comunidades* (yóguica y académica) le pareció interesante. Se podían analizar símiles, puentes de conocimiento. Parece que se trata de un contexto que te transforma, como podía verse en las imágenes -según comentó Luzma-, en las que la escuela de yoga se ve como un espacio donde el *cuerpo entra en liturgia*. No negaría que algo de verdad hay en eso y supongo que por este motivo dijo que se puede convertir también en una *institución* y lo institucional *performa el cuerpo*. Suena muy interesante, creo que hasta cierto punto estoy de acuerdo. Por otra parte, me advirtió que tuviera cuidado en cómo uso el

término "esencialismo estratégico", que se refiere a recuperar rasgos "esenciales" de ciertas identidades en un momento dado para conseguir algo en términos políticos. Creo que he sugerido que esta estrategia se utilizó cuando resurgió el *yoga* y la *filosofía hindú*, en un contexto de lucha de independencia en la India, a lo largo de la primera mitad del siglo XX. Ahora bien, como feminista, me parece que es -cuando menos- curioso que gran parte de las personas que no estamos apropiando de este conocimiento en el mundo occidental somos mujeres, quienes tenemos la oportunidad de especializarnos en ciertos saberes de otra manera. No sé si ello también puede ser *estratégico*, no en el sentido de esencializar una identidad femenina, pero sí de optar por ciertas *esencias* y disfrutar de la *experiencia* de un *ser* y un *conocer* diferentes. Al menos a mí, me gusta pensarlo así.

Por su parte, la categoría "nuevos estilos de vida", le pareció a Luzma hasta cierto punto normalizada, parte de este sistema que rinde culto a la salud y al cuerpo. ¿Está ello tan en los márgenes? -preguntó-. Quizá no, los márgenes que yo veo son otros y -repito- se relacionan más al *ser* y al *conocer* frente a una *tradición occidental y moderna*, con lo que no concuerdo. En cambio, le pareció muy potente la idea de estrechar más los puentes de este tema con la *psicología*, por ejemplo a nivel de dinámicas de grupos (cf. relato autoetnográfico del capítulo 10). Le pareció también interesante la noción de *psicología transpersonal*, de la cual sería adecuado hacer más investigaciones en el futuro.

En otros asuntos, más cercanos a la forma, volvió a insistirme en la tensión entre el *actuar* y el *escribir*. Después de todo, poner palabras a una cosa sitúa la experiencia -dijo-. Ello también nos reemite a otra tensión: la que existe entre *performance* (realización o ejecución) y *performatividad* (el poder reiterativo del discurso). Quise jugar con ello en la etnografía, pues se trata de una *imitación*, de una *realización* de la *práctica del yoga*, expresada mediante un discurso que narra y que pretende dotar de sentido a esta realidad.

Casi hacia el final de aquella sesión me preguntó por qué era la entrevista una parte importante del trabajo de campo, que además usé en dos niveles: como *referencias* para la segunda parte del texto y como inspiración para la

creación del *texto etnográfico*. Esto quizá ahora cambiaría, quizá haría más entrevistas o haría algo distinto: intentaría crear un espacio para compartir experiencias en sesiones de las que pudiera extraer notas y no sólo de mis maestras -como dije en las conclusiones- sino también de los y las demás *compañeras de dharma*. Por lo pronto, me quedé con esto y traté de emplearlo de la mejor manera posible, sin dejar de pensar que en una situación tal se abre una brecha con la sensación de "utilizar" al otro sin que él o ella comparta tus objetivos o simplemente por el campo del que vienes tú, investigador/a -como de decía Luzma-. En mi caso no fue la excepción y tuve que encontrar las mejores formas para explicar los intereses que tenía al hacer las entrevistas (el estudio en sí), ¿cómo encontrar las mejores palabras que incitaran a la complicidad? Creo que sólo tenía que intentar ser yo misma, tal como ellas ya me conocían, pero mi problema es que ahora mostraba una cara distinta: la de la académica y eso me incomodaba un poco en algunos momentos. Pero luego la charla seguía y yo no me acordaba de la incomodidad inicial. Las intenciones, sin embargo, no fueron compartidas. Fui yo la que decidió emprender este estudio, pero al menos traté de implicarlas. Así, por ejemplo, les devolví las entrevistas en su transcripción inicial y luego en el producto etnográfico: los relatos de *vidas engarzadas*, propios del capítulo 8. En los dos casos, ellas tuvieron la posibilidad de cambiar, quitar, arreglar lo que considerasen oportuno y yo simplemente lo retoqué. Incluso, pasaron cosas tan lindas como ésta: cuando fui a México en diciembre del 2008, les dejé el capítulo para su revisión y Gordana Vranjes me envió estas palabras en un correo electrónico:

Hola Alejandra,  
Como ya ha dicho Grisel, ¡qué gusto tenerte tan lejos y tan cerca a la vez! Me encantó leer tu trabajo. Hasta tengo ganas de conocer a Grisel. Me emocioné al leer tu camino y ver cómo se ve todo desde afuera (*Correo electrónico de Gordana Vranjes, 7 de diciembre de 2008*).

Y claro, yo no había pensado que yo las conozco a todas, pero algunas de ellas no se conocen entre sí. Y me gustó saber que mi escrito podía causarles esa curiosidad. Ahora bien, en el texto también use imágenes donde

aparecen algunos de mis compañeros/as, a quienes les he enviado los capítulos (9 o 10) solicitando su permiso para aparecer en esta tesis. En todos los casos, recibí una respuesta dulce y animadora. Me alentaban a continuar. En este sentido, el caso más bello fue el de María Anguita, una compañera acerca de la cual cite una experiencia de mi diario de campo (cf. relato autoetnográfico del capítulo 10), razón por la cual solicité su opinión antes de que nadie más -excepto Luzma- lo leyera. María (como yo la llamo) me contestó lo siguiente:

Hola Alex,

Me ha encantado leer uno de los capítulos de tu tesis, sin duda será un trabajo estupendo.

Y la parte donde explica nuestra experiencia es muy emotiva, por lo menos para mí. Me acuerdo como si lo volviera a vivir, fue algo tan intenso y especial, que siempre lo recordaré con cariño.

¿Qué se puede añadir? Tú lo has expresado muy bien. Yo sólo te puedo decir como fue para mi, y tú si quieres escribes algo, o si no, no, tú misma (*Correo electrónico de María Anguita*, 4 de mayo de 2009).

Para María aquella experiencia representó:

Un ejercicio de desapego, una experiencia que te muestra lo difícil que es para nosotros el mostrarnos puros, sin todas las cosas que nos "pertenecen", que nos rodean, que nos hacen ser lo que somos, y nos hacen ser diferentes a los demás. Y en el fondo, se trata de eso, de encontrarnos como almas gemelas, de encontrar el ser que todos tenemos muy dentro, y para eso tenemos que desprendernos de todo, y eso es muy difícil, es lo más difícil: no tener apego a nada. Somos débiles, nos aferramos a cosas, a sentimientos, para sentirnos bien, más fuertes, más importantes, más felices, y todo eso no nos deja ver que la pura felicidad está dentro de cada uno, y sólo lo encontraremos al estar puros, sin ataduras... (*Correo electrónico de María Anguita*, 4 de mayo de 2009).

Sentí una inmensa alegría después de leer este correo. Ahora sé que -al menos- otra persona tuvo sensaciones muy similares a las mías. La experiencia no sólo estuvo en mi cabeza: nos pasó a ambas. Cada uno la interpretó a su manera, pero esas maneras no fueron del todo distintas. Al contrario,

realmente vivenciamos la cuestión del *apego* como un obstáculo, como un *kleśa* en nuestro *dharma* -para utilizar los términos de la filosofía del yoga-. Luego entonces el yoga no es sólo un práctica individualista que te lleva hacia adentro y te desconecta del mundo. A algunos y algunas nos ayuda a conectar con la gente de otra manera.



**APÉNDICE 2: COORDENADAS PARA NAVEGANTES. CONCEPTOS TEÓRICOS PRESENTES EN EL TEXTO**

<i>Alma o mente (psique)</i>	El primero es más antiguo y el segundo viene con la Modernidad. Hacen referencia a la psique, la materia de interés de nuestra disciplina (cf. capítulo 4). Posteriormente, los retomo desde la visión filosófica del yoga (cf. capítulo 7).
<i>Angustia</i>	Angosto, poco espacio. Término filosófico que uso principalmente de Heidegger en asociación a la <i>metafísica</i> (cf. capítulo 4).
<i>Autoetnografía</i>	Técnica promovida por ciertas tendencias antropológicas que buscan la autorreflexión: mirarse a una misma a través del proceso de investigación (cf. <i>tercera sospecha</i> del capítulo 1 y la introducción a la tercera parte).
<i>Autorreflexión</i>	Ir más allá de la reflexión: refelajar la verdad sobre los sujetos u objetos externos; y ser capaces de reflejarnos también a nosotras mismas a través del proceso de investigación (cf. el primer corolario y la introducción a la tercera parte).
<i>Campo-tema</i>	Es una noción de Peter Spink (2003), de la cual me apropio para referirme al territorio que habitamos en la vigilia y en el sueño cuando nos comprometemos con un tema (cf. introducción a la primera parte).
<i>Ciencia moderna</i>	Forma de conocimiento, surgida en Occidente de la mano de la Modernidad (cf. <i>segunda sospecha</i> del capítulo 1; segundo capítulo in extenso y capítulo 3 para una crítica feminista).
<i>Ciencia sucesora</i>	Término propuesto para hablar de una ciencia alterna desde el feminismo propio de Harding (1993) (cf. capítulo 3).
<i>Conocimiento</i>	Uno de los temas centrales de la tesis, que aparece constantemente abordados desde diferentes aristas a lo largo de la primer parte (cf. capítulos 1, 2 y 3).
<i>Conocimiento encarnado</i>	Hace referencia a que el conocimiento no sólo es racional, también pasa por el cuerpo. Me apropio de este concepto que tomo de

	Haraway (1991a) (cf. capítulo 3).
<i>Conexiones parciales</i>	Apuesta por el consenso parcial, por el trabajo colectivo, propia de Haraway (1991a; 2003) (cf. capítulo 3).
<i>Contra el método (único)</i>	Postura propuesta por Feyerabend (1970), que apela a una <i>epistemología anarquista</i> . Aparece explicada en el capítulo 2, pero la cito recurrentemente en el texto, pues me apropio de ella.
<i>Coreografía ontológica</i>	Término usado por Haraway (2003) para hablar del <i>vínculo</i> y la <i>otredad significativa</i> . Ella, nos obstante, lo toma de Charis (Cussins) Thompson (cf. capítulo 3).
<i>Cuerpo</i>	Concepto muy presente en el trabajo, inicialmente recuperado principalmente desde el <i>pensamiento feminista</i> y, posteriormente, desde el <i>yoga</i> (cf. <i>primera sospecha</i> del capítulo 1, así como los capítulos 3, 4, 5, 6, 7 y 9).
<i>Cyborg</i>	Concepto elaborado por Haraway (1991b) que hace referencia a una suerte de "anti-héroe", de "no-humano" deseable para investigar y para imitar (cf. capítulo 3).
<i>Dasein</i>	El "se-ahí", concepto propio de Martin Heidegger (1929), de denota a un <i>ser</i> atravesado por el <i>tiempo</i> (cf. capítulo 4).
<i>Desde la barriga del monstruo</i>	Conocida frase de Haraway (1991a) para referirse a su propio desarrollo académico en Estados Unidos, en el centro del imperio. Aparece en la primera parte, pero me apropio de ella y la menciono en distintas ocasiones a lo largo del texto.
<i>Difracción</i>	Haraway (1997) habla de difractar, que no reflejar. Una mirada desde la diferencia que no es transparente, de un ver (conscientemente) distorsionado (cf. capítulo 3 y la introducción a la tercera parte).
<i>Epistemes</i>	Noción, acuñada por Foucault (1969), que concibe el conocimiento como una práctica discursiva (cf. capítulo 2).
<i>Epistemología</i>	Es la rama de la filosofía que estudia el conocimiento. Hablo de ella a lo largo de toda la primera parte. En especial, cf. capítulo 2.
<i>Epistemología feminista</i>	Se trata del estudio crítico del conocimiento y

	las propuestas de diferentes grupos de feministas (cf. capítulo 3).
<i>Esencialismo estratégico</i>	Término empleado por Spivak (1985) para referirse al potencial de “esencializar” ciertas identidades en un momento dado para conseguir ciertas metas políticas (cf. capítulo 6).
<i>Especies compañeras o especies de compañía</i>	Término que presenta Haraway (2003) en su segundo manifiesto sobre la <i>otredad significativa</i> . Hace referencia al <i>vínculo como unidad mínima de análisis</i> , aterrizado en el caso concreto de los perros, como una especie compañera de la historia humana (cf. capítulo 3).
<i>Estudios o teoría de género</i>	Rama dentro de los estudios feministas que estudia las diferencias sociales entre hombres y mujeres que se construyen a través de la diferencia biológica (cf. <i>sospecha primera</i> del capítulo 1).
<i>Etnografía performativa</i>	Técnica sugerida a partir del llamado a la investigación performativa que hace Norman Denzin (2003) (cf. <i>tercera sospecha</i> del capítulo 1, así como la introducción a la tercera parte).
<i>Experiencia-vivencia</i>	La <i>experiencia</i> como <i>vivencia</i> es una noción de la fenomenología desarrollada por Husserl (1949) y retomada por otros teóricos como Merleau-Ponty (1945) (cf. capítulos 4, 5 y 7).
<i>Fallogocentrismo, falogocéntrico</i>	Término usado por Braidotti (1998) que hace referencia a la igualación de ser y pensar (cf. capítulo 1, <i>primera sospecha</i> ). Continúo usando el término al hablar de conocimientos (capítulos 2 y 3).
<i>Fenomenología</i>	Vertiente de pensamiento impulsada por Husserl (1949) y que pretendía ir <i>hacia los fenómenos mismos</i> (cf. capítulo 4).
<i>Ficción</i>	Hablo de este término en la <i>tercera sospecha</i> del capítulo uno, asociado al trabajo etnográfico. A nivel teórico, una de mis principales inspiraciones es Haraway (2003) (cf. capítulo 3).
<i>Fundaciones contingentes</i>	Es un término que al parecer Donna Haraway (2003) retoma de Butler. Aunque no lo define a cabalidad, me parece que se refiere a que nuestros planteamientos y alianzas son

riesgosos: pueden o no ocurrir, cambiantes (cf. capítulos 3 y 4).

*Hermenéutica*

Teoría de la interpretación. Sin duda mi principal inspiración en esta cuestión es Gadamer (1960) (cf. *tercera sospecha* del capítulo 1 y capítulo 4).

*HombreHembra©*

Concepto ontológico de Haraway (1997), quien jugando con la ciencia ficción intenta romper las fronteras entre lo femenino y lo masculino; y le añade el símbolo de marca registrada para darle más importancia a la obra que al autor (cf. capítulo 3).

*Horizonte interpretativo*

Término que recupero de Gadamer (1960) que da un sentido de diálogo al trabajo interpretativo. Así tanto la obra como el intérprete parten de un horizonte, de una tradición y su fusión depende de las posibles conexiones entre ambos horizontes (cf. primera parte).

*Identidades fragmentadas*

Concepto que usa Haraway (1991b) para hablar de *interseccionalidad* o este cruce identitario, donde convergen el género, la raza, la clase social, la orientación sexual, etc. (cf. capítulo 3).

*Inefable*

Aquello que no se puede explicar con palabras. Hablo de ello en el capítulo 1 (*cuarta sospecha*) y posteriormente en el capítulo 4. Me gustan particularmente las reflexiones de María Zambrano (1939).

*Imitación*

Es un término que utilizo en referencia a la *poiesis* aristotélica (cf. capítulo 1, *sospecha cuarta*).

*Juego*

Noción rescatada por los teóricos de la *vida cotidiana*. Aparece en Fernández (1994), pero también en Gadamer (1960) y su apuesta hermenéutica. Es, además, una noción postmoderna (cf. capítulo 1, *sospecha segunda*).

*Juegos de lenguaje*

Noción tomada de Wittgenstein (1982) (cf. *segunda sospecha* del capítulo 1). La retomo desde el feminismo en el cuarto capítulo, cuando hablo de performatividad con Butler (1993).

*Lenguaje*

Es un término muy amplio que aparece frecuentemente en la primera parte, asociado

	al <i>giro lingüístico</i> .
<i>Lo ente (en su totalidad)</i>	Concepto de Heidegger (1929) que hace referencia al <i>ser</i> en cuanto <i>acontecimiento</i> , <i>ser histórico</i> . Se trata de un <i>ser</i> que pertenece a una <i>totalidad oculta</i> y que al preguntarse por sí mismo la desvela (cf. capítulo 4).
<i>Logos/razón</i>	Asociación de términos propia de la <i>filosofía griega</i> , pero que continuó perneando el resto de la <i>filosofía occidental</i> (cf. capítulo 2).
<i>Metafísica</i>	Es una rama de la filosofía que estudia lo que viene más allá de lo físico, de la naturaleza. Sobre este tema sigo diferentes autores (cf. capítulo 4).
<i>Método único</i>	Hace referencia al método empleado por la <i>ciencia moderna</i> , desde Newton y la fundación de la Royal Society of London hasta nuestros días. Se trata del método típico de un <i>testigo modesto</i> , que incluye la observación, la experimentación y la comprobación (cf. capítulos 2 y 3).
<i>Nada</i>	Concepto que retomo en especial de Heidegger (1929), asociado a la <i>metafísica</i> (cf. capítulo 4).
<i>Objetividad radical o fuerte, objetividad dinámica</i>	Idea que encontramos en Haraway (1991a), pero también en Harding (1993) para distanciarse del relativismo. Por sumarte Fox Keller (1985d) propone la <i>objetividad dinámica</i> (cf. capítulo 3).
<i>Ontología</i>	Rama de la metafísica que se dedica al estudio del ser (cf. capítulo 4).
<i>Otredad, otro, otra</i>	Experiencia a la que se enfrenta el <i>sujeto</i> cuando descubre su individualidad y, con ello su diferencia (cf. <i>tercera sospecha</i> del capítulo 1, capítulo 4 y capítulo 5).
<i>Otredad significativa</i>	Concepto propio de Donna Haraway (2003) que hace referencia a ese <i>otro</i> que para una es importante, que inspira <i>respeto</i> (cf. capítulo 3).
<i>Performatividad</i>	Término que Butler (1993) retoma de Austin para hablar del poder reiterativo del discurso (cf. <i>primera sospecha</i> del capítulo 1 y capítulo 4).

<i>Poesis, poesía</i>	Noción/es que retomo del mismo Aristóteles y otros autores, en especial María Zambrano (1939) (cf. capítulo 1, <i>cuarta sospecha</i> ).
<i>Poner un texto, una pregunta, en riesgo</i>	Uso la expresión en la introducción y en el capítulo 3 de la primera parte. La idea es original de Haraway (1997) y apela a poner las <i>preguntas en riesgo</i> , a exponerlas a los otros/as.
<i>Pregunta/duda</i>	Hablo de este tema desde diferentes aristas epistemológicas desde la <i>segunda sospecha</i> del capítulo 1. En cuanto a la <i>pregunta por la metafísica</i> , cf. capítulo cuatro.
<i>Queer, teoría</i>	Significa "raro" en inglés y se usa para referirse despectivamente a los homosexuales. Por su parte, la <i>teoría queer</i> es una propuesta de Butler (1990; 1993) que denota la apropiación reivindicativa del término por parte de este colectivo, subvirtiendo su connotación peyorativa. Se trata de la posibilidad de romper la norma a través la reiteración, de la mascarada (cf. <i>primera sospecha</i> del capítulo 1 y capítulo 4).
<i>Realización</i>	Término que uso en dos sentidos. Por una parte, asociado a la <i>poiesis</i> aristotélica (cf. capítulo 1, <i>cuarta sospecha</i> ); y, por otra, a la experiencia meditativa al camino que ofrece Oriente, según Vicente Merlo (1997a) (cf. capítulo 5).
<i>Relativismo</i>	Postura que se contrapone a la idea de <i>verdad absoluta</i> . Mi principal referente es Tomás Ibáñez (2005) (cf. <i>segunda sospecha</i> del capítulo 1 y capítulo 2).
<i>Ser</i>	Propiedad de existencia, es uno de los temas principales, aunque no evidentes, de la metafísica (cf. capítulo 4).
<i>Sistema sexo/género</i>	Concepto que acuñase Gayle Rubin (1975) para referirse a la diferencia cultural entre hombres y mujeres que se edifica sobre la diferencia biológica (cf. <i>primera sospecha</i> del capítulo 1).
<i>Sujeto (masculino moderno)</i>	Tema que trato principalmente desde la vertiente feminista (cf. capítulo 4).
<i>Sujeción</i>	Término que asocia la subjetividad a la dominación. Mi referencia principal es Judith

	Butler (1997) (cf. capítulo 4).
<i>Subjetividad</i>	Proceso de devenir sujetos, territorio desde donde se interpretan las experiencias (cf. capítulo 4).
<i>Subjetividad nómada</i>	Término de Braidotti (2004) para referirse a nuevas formas de <i>ser</i> sin mapas ya inventados, subjetividades que se construyen en el <i>devenir</i> (cf. capítulo 4).
<i>Testigo modesto</i>	Definición de Haraway (1997) para referirse al tipo de científicos -como Robert Boyle- que contaban con la fiabilidad para demostrar y dar a conocer sus hallazgos científicos frente a una comunidad (cf. capítulo 3).
<i>Testigo modesto mutado</i>	Apuesta de Haraway (1997) por conservar la construcción colectiva de conocimiento y las conexiones parciales desde otras posiciones (cf. capítulo 3).
<i>Tradición</i>	Término que normalmente uso inspirada en Gadamer (1960), que lo emplea como historia común que se mueve en el tiempo y que se encuentra con otros <i>horizontes de interpretación</i> . Aparece en la segunda parte en referencia a la ciencia y está más explicado en quinto capítulo de la segunda parte.
<i>Traducción-traición</i>	Al hablar de interpretación, Gadamer (1960) explica que irónicamente la traducción y la traición comparten raíz etimológica.
<i>Transmigrar</i>	Es el proceso por el cual el alma cambia de cuerpo, pero yo sobre todo uso la ficción poética de girando (1932) (cf. capítulo 1).
<i>Vaivén</i>	Juego, movimiento, según lo describe Gadamer (1960) (cf. <i>tercera sospecha</i> del capítulo 1).
<i>Verdad</i>	Facultad relacionada con las certezas. Mi principal renuencia es frente a la <i>Verdad</i> absoluta, la cual aparece en mayúscula. Sin embargo, hay otra verdad (con minúsculas o en plural) (cf. <i>segunda sospecha</i> del capítulo 1, capítulo 2 y capítulo 7).
<i>Vida cotidiana</i>	Categoría de análisis recuperada por las feministas y por algunas otras tendencias de la teoría social contemporánea muy recurrente a lo largo de mi trabajo.

*Vínculo*

De acuerdo con Haraway (2003), es la unidad mínima de análisis (cf. capítulo 3).

*Yo trascendental*

Acento ontológico en que se sostiene el *sujeto masculino moderno* que critican las feministas y otros teóricos sociales contemporáneos (cf. capítulos 1 y 2).



### APÉNDICE 3: NOTAS ACLARATORIAS SOBRE METODOLOGÍA

Una de mis principales inspiraciones en lo que a método se refiere -desde el punto de vista epistemológico- es, por supuesto, Feyerabend (1970) y su posición *contra el método*, no tanto en el sentido de "todo vale" -que es la premisa a la que suelen reducir los críticos del *relativismo* a esta clase de posturas-, sino en el sentido de oposición a un *método único* (el experimental).

Así, al reducir esta clase de epistemología al "todo vale", se le atribuye una falta de seriedad. Entiendo, sin embargo, la *epistemología anarquista* como una apuesta por escapar de este método que encasilla a la investigación científica en una actividad reproductora de una *fórmula* para llegar al conocimiento y por tanto a la *Verdad*. Otro problema que le veo es que se puede caer en el *cientificismo* y subyugar o igualar esta actividad al método en sí, es decir, confundir el fin con los medios. La *epistemología anarquista*, en cambio, estaría por la *pluralidad de métodos*. Se trata de probar, buscar, aprender, inventar, crear, diseñar tantos métodos como sea posible y ser capaz de prescindir de algunos de ellos en caso de que dejen de servirnos para una investigación en particular.

Ahora bien, tengo entendido que la manera en que se estila reportar las investigaciones dentro de la academia sirve supuestamente para socializar las técnicas y los resultados de la misma. Se trata de hacer patente que se pertenece a una *comunidad* donde se publica en revistas que se leen de forma colectiva. Y así los investigadores e investigadoras juegan su rol de *testigos modestos*.

Pues bien, mi intento es convertirme en un *testigo modesto mutado* -tal como lo propone Haraway (1997)- y ofrezco este espacio para quien desee conocer la manera en que he ido construyendo la presente investigación: cómo he creado-recolectado los datos, cómo los he interpretado y cómo me he apropiado de ellos a lo largo de este camino. Creo, como las feministas empiristas -cf. Longino (1996) por ejemplo-, que es necesario mantener el espacio académico como un sitio comunitario y hacernos conscientes de que la ciencia es una actividad social. Sin embargo, dejo esta información en este

espacio aparte del texto porque no quiero caer en el *cientificismo*; por eso intento ser un *testigo modesto mutado*, que busca las *alianzas* y las *conexiones parciales* -pues soy parte de una *comunidad científica*-, pero que intenta *mutar* en las formas de conocer y comunicar los resultados de la investigación.

De esta forma, la manera en que he recogido los datos se ha inspirado en la *etnografía preformativa*, que intenta llevar a cabo investigaciones y reportes más creativos con narraciones personales y colectivas, con la inclusión de imagen, en fin, una suerte de *juego retórico-poético* y de *experimentos etnográficos* (cf. capítulo 1 e introducción a la tercera parte). Para tal efecto, he usado las *entrevistas* como *fuentes de inspiración*, así como un *diario de campo*, escrito desde noviembre de 2006 -cuando empezó el *Curso de formación para profesores/as* que tomé en la escuela *Mandiram Yoga Dinámico*- hasta diciembre del siguiente año, época en la que empezaba a tener mis primeras experiencias enseñando yoga. Incluí también las notas de mi *diario de autopráctica*, como una de las tareas a seguir en aquel curso, así como ciertas *conversaciones epistolares*. De esta forma, procuré que ciertas narraciones fuesen *etnográficas* y otras más bien *autoetnográficas*, intentando no sólo analizar a otros y otras a través de la práctica del yoga, sino también a mí misma.

Para la realización de las entrevistas, me he inspirado en la técnica de *historia oral*. Se trata -según Verónica Araiza (2007)- de una metodología creadora o productora de fuentes que puede ser muy útil para el estudio de la *historia social*. De esta forma, se intenta dar la voz a aquellas personas cuya historia no se ha recogido por la historia oficial, pues la historia de cada individuo es parte de la historia en general -comenta Araiza-. Se trata de crear fuentes, pero también de resaltar todo aquello que tiene lugar en la *vida cotidiana*, ya que según Carmen Collado:

Lo oral nos remite a la cotidianidad y por ello se acerca a la etnología. Revela la complejidad de lo real. Introduce lo irracional donde el documento escrito racionaliza o establece lógicas derivadas de una cultura dominante, ideología que tal vez no ha permeado en su totalidad en la experiencia cotidiana (Collado, 1994: 21).

Por tanto, me resultaba muy sugerente lo que podía extraerse de una experiencia -digamos más espontánea- como puede ser una entrevista<sup>3</sup>. Así que, realicé entrevistas a tres de mis maestras de yoga, con las que más he convivido y las que más me han inspirado, a saber: Grisel Minor, Gloria Rosales y Gordona Vranjes. Para todos los casos seguí el mismo guión de entrevista, cuyos temas principales fueron: 1) contexto familiar y personal; 2) experiencias con el yoga; 3) experiencias en India; y 4) conclusiones. Obviamente y ciñéndome a la técnica de *historia oral*, para la que el guión es más un pretexto, la charla se fue dando de forma más natural y era la persona la que llevaba los temas hacia un sitio u otro. Aunque -siguiendo esta metodología- presenté este guión -con ciertas preguntas clave (siempre muy abiertas)- a las personas antes de iniciar cada entrevista. Luego de esto, transcribí las entrevistas y las regresé a las entrevistadas para su revisión. Posteriormente, realicé una ficha con los temas para organizar la información recogida.

De esta forma y dado que una de las intenciones más perseguida en mi trabajo ha sido jugar con el lenguaje, me he permitido emplear las entrevistas en distintos niveles. En ciertas ocasiones, las he utilizado como otras fuentes -tan importantes como los textos- a los cuales me he referido especialmente en la segunda parte. Así, aun cuando en la técnica de *historia oral* normalmente se suele conservar tal cual la manera en que hablaron las personas entrevistadas para respetar su *discurso de vida cotidiana*, he optado por retocar dichos discursos debido el papel que juega el *poder* en el *logos*, ya que en mi trabajo debe decirse también que la *razón* y el *lenguaje* ocupan un sitio importante y era necesario dejar que sus palabras jugaran en igualdad de circunstancias frente a otros discursos escritos. Para ello, me he apoyado en ciertas afirmaciones de Gayatri Spivak (1986) sobre la *autoridad del discurso* frente al de la *escritura*. Así, en una situación de entrevista, Spivak le habla a su entrevistador sobre la cuestión del *poder* -desde una perspectiva derridiana- en

---

<sup>3</sup> Utilicé esta técnica para trabajar con mujeres indígenas en una comunidad zapatista hace un par de años (cf. Araiza, 2003). Para revisar aspectos teóricos sobre esta metodología, recomiendo al lector o lectora consultar: Collado, 1994; Aceves, 1993; Niethammer, 1989; entre otros.

una situación tal (de entrevista). Me parece entender que quien escribe tiene la ventaja de reflexionar sobre sus planteamientos de una forma distinta y de decidir sobre el discurso. Luego entonces, su rol de autoridad es otro. Algunas de sus frases dicen:

El discurso opera en forma de código que trabajaría en la ausencia del hablante. Pero incluso dentro de la posición teórica, considero que una debe distinguir, en sentido estricto, entre el discurso y la escritura, porque políticamente el discurso y la escritura son distintos<sup>4</sup> (Spivak, 1986: 36).

Por tanto, he devuelto las entrevistas a ellas, mis entrevistadas, animándolas a retocarlas y en algunos casos lo he hecho yo misma, pero sólo en cuestiones de forma, nunca de contenido, lo cual les ha correspondido únicamente a ellas<sup>5</sup>, por una cuestión mínima de *respeto* y no tanto de *fiabilidad* -que no se me malentienda.

Ahora bien, en otras ocasiones y valiéndome de la *poiesis*, de la idea aristotélica de *verosimilitud* y de *imitación*, he creado un producto hasta cierto punto distinto con lo que ellas me comunicaron en las respectivas entrevistas<sup>6</sup>. Pero, en la mayoría de los casos, he procurado que esto se hiciera con su consentimiento, que la creación siguiera siendo de alguna manera colectiva. Ellas tenían la potestad de cambiar o quitar lo que consideraran necesario y así se hizo. Era un mínimo intento de pasar de la *autoría* a la *co-autoría*. Es así como ha surgido el capítulo 8 sobre *historias engarzadas*, el cual da cuenta de ciertas historias de vidas, entrecruzadas con el yoga como punto de unión y en las que incluyo mi propia biografía, intentando ser congruente con la defensa de los postulados teóricos más destacados en el presente trabajo. En síntesis,

---

<sup>4</sup>“Speech operates by way of a code that would work in the speaker’s absence. But even within the theoretical position, I think one must in the narrow sense distinguish between speech and writing, because politically speech and writing are distinguished” (Spivak, 1986: 36).

<sup>5</sup> Aunque mi fuente de inspiración metodológica es la técnica de *historia oral*, tengo entendido que las *producciones narrativas* funcionan de forma muy similar (cf. Balasch y Montenegro, 2003).

<sup>6</sup> Esto, desde luego, también se vincula a la inspiración de la *investigación performativa* que busca jugar con la poesía, con los ensayos o las narraciones personales y colectivas, etcétera (cf. introducción a la tercera parte).

las entrevistas me sirvieron o bien de *referencias*, o bien como *fuentes de inspiración*.

Igualmente, cabe destacar el hecho de que al haber sido inspirada por el *Manifiesto de las especies compañeras* (cf. Haraway, 2003), he decidido entrevistar sólo a mis maestras. Por una parte, debido a los temas que me interesaba resaltar con respecto a la práctica del yoga y, por otra, porque me interesaba abordar sólo a personas con las que yo ya tuviera un lazo para hablar al mismo tiempo del *vínculo (maestra-alumna*, en este caso). Me parecía que ello podía ser más enriquecedor. Y puedo decir que así ha sido.

Sin embargo y haciendo autocrítica, no tuve tanta sensibilidad para pensar también a un nivel -si se quiere más horizontal- y hacer lo mismo con mis compañeros y compañeras de viaje. Acaso porque necesitaba más guía -siendo todavía alumna-. Ahora sé que pudo haber sido también muy enriquecedor y que podría hacerlo en otra investigación, recuperando más la idea de *comunidad yogui*, por ejemplo. O probablemente, sería también de interés para un futuro trabajo entrevistar a mis propios alumnos y alumnas. Ya se verá.

Por el momento y hablando de este trabajo en particular, debo decir que mi intención no ha sido tanto seguir el típico guión ya por todas conocido: *marco teórico, justificación, planteamiento del problema, hipótesis, objetivos, método (con diseño experimental incluido), resultados, análisis de datos, discusión, conclusiones y referencias*<sup>7</sup>. Tampoco me atrevería a decir que nada de esto aparezca en esta tesis porque no es tan fácil escapar de ciertas convenciones. Pero he creído -como Yanchar, Gantt y Clay (2005)- que la metodología tradicional puede reemplazarse por una aproximación más crítica e imaginativa, donde los métodos sean teóricamente informados, busquen las herramientas de mayor utilidad para dicha teoría y promuevan la creatividad científica. No se trata de descartar los métodos ya existentes ni de relativizar los objetivos de la ciencia misma. Se trata -dicen ellos- de buscar alternativas más coherentes, y de tan sólo volver a los orígenes intelectuales de la investigación científica genuina. Se trata asimismo de *complejizar el*

---

<sup>7</sup> Cf. Andrews (1948).

*pensamiento*. Así e inspirada por Edgar Morin (1986), he procurado asumir que *no hay conocimiento sin conocimiento del conocimiento*, por lo que la primera parte de la tesis es un intento por reflexionar sobre esta cuestión, empleando el estilo ensayístico no muy propio de la psicología. La segunda parte se acerca más al *campo-tema del yoga*, al que decidí mudarme después de reflexionar -en tanto que feminista- sobre el conocimiento. Mi idea ha sido ensayar igualmente sobre la *filosofía hindú* que hay detrás de la práctica del yoga, pero en diálogo con la propia de Occidente presentada en la primera parte. Por último, he decidido elaborar una tercera parte con reflexiones sobre el *yoga en práctica*, el que yo conozco, el de mis maestras, el de nuevas comunidades yoguis, etcétera. Espero que no se lea como un apartado de resultados y análisis, pues mi intención ha sido *crear-escribir* desde otras posiciones.

Así, si tuviera que enumerar las técnicas que he empleado, la primera, por su puesto, sería la *hermenéutica* por esta vocación de lectora y de intérprete que tengo; otra sería la *escritura cyborg* para *mutar* como *testigo modesto* usando la *poiesis* que intenta crear algo *verosímil*; otra sería la *etnografía performativa* porque he querido *jugar* con los datos de formas más creativas usando -en la medida de lo posible- narraciones noveladas, cartas y diarios personales, etcétera; la *autorreflexión* ha sido otra técnica, pues he intentado posicionarme y observarme dentro del *campo-tema*, procurando no utilizar este lenguaje desnudo y desencarnado que la *ciencia moderna* suele emplear; asimismo he intentado contemplar la *difracción* y no simplemente reflejar la realidad, he querido asumir las *diferencias* entre mí misma y mis sujetos de estudio; el *giro poético*, sin duda, ha sido otra gran inspiración, pues he procurado usar la palabra sencilla que me acerca ya sea vía carta, vía diarios, vía entrevista a la *vida cotidiana* y a *mis especies compañeras* -o a *mis compañeras de dharma*-; otras técnicas, desde luego, han sido la *observación* de otras, del entorno y del *campo-tema*, así como la *auto-observación* al interior de mi propia práctica como yogui y como académica indagando en otros espacios cotidianos (*autoetnografía*); la *imagen*, por su parte, ha sido lo más difícil de emplear porque no estoy habituada a trabajar con ella; soy más

dada a las metáforas, a las imágenes textuales y no tanto a las visuales, sin embargo, el yoga es una práctica que suscita imágenes dignas de apreciar, por lo que algunas de ellas aparecen mezcladas con el texto en las partes segunda y tercera o en estos apéndices<sup>8</sup>. Por último, las técnicas de yoga: *āsana*, *prāṇāyāma*, *pratyāhāra*, entre otras, han estado permeando mi forma de conocer no sólo como yogui sino también como académica, y a ratos se van mezclando con mi forma de ver el mundo.

Ahora bien, volviendo a la crítica reduccionista del “todo vale”, he de decir que también he explorado los caminos de la *sistematización*. Al fin y al cabo, en tanto que académica y en tanto que practicante de yoga, me seducen la *disciplina* y la *técnica*. Por tanto, ha sido necesaria en todo momento la organización de ideas, lecturas, fichas y demás. Actividades todas estas propias de las *escritura ensayística*, lo cual no quiere decir que los esquemas sean inamovibles. He intentado jugar con ellos y crear un universo en el que los *campo-temas* se puedan comunicar, por esa razón decidí clasificar las referencias, facilitando a la lectora o lector su búsqueda en función de intereses personales. Por supuesto que dicha clasificación es arbitraria y que tuve que tomar algunas decisiones de colocar a ciertos autores o autoras en un sitio y no en otro. Reconozco esto que puede ser discutible.

Por su parte y como ya he explicado, los datos provenientes del *trabajo etnográfico* no son para mí sino otras referencias que yo construyo para reforzar mis argumentaciones tan importantes como las que he encontrado en la *filosofía occidental*, la *filosofía hindú*, la *literatura yogui* o la *teoría feminista*. Por ello he intentado que sean fuentes de las que beban algunos de mis argumentos, a la vez que material que pueda nutrir el cuerpo del texto. Y por esta razón aparecen citados en la lista de referencias como otra categoría más.

En suma, este trabajo se ha hecho con mucha sistematicidad, pero de muchos tipos. Ha habido etapas para todo: por momentos he sido sistemática en mi práctica de yoga y en mi formación como profesora. Por momentos, he

---

<sup>8</sup> Para la imágenes, consulté distintas páginas web en el caso de la segunda parte; mientras que en lo que respecta al trabajo etnográfico tuve a mi disposición mi propio archivo fotográfico y los propios de *Mandiram Yoga Dinámico* y *Guru Guru* (para más detalle, cf. referencias

sido sistemática en mi recogida de datos etnográficos y en la escritura de un diario de campo. Por momentos, he sido sistemática en la creación de un guión y la realización de entrevistas, así como en su transcripción y fichaje. Por momentos, he sido sistemática en la búsqueda de información tan variada, así como en su organización. Por momentos, he sido sistemática en la creación de un índice general que ha ido cambiando a lo largo del proceso. Por momentos, he sido sistemática en la clasificación de referencias para su mejor comprensión, dada la diversidad de temas de la presente tesis, y así sucesivamente. No niego, pues, que me he servido de la sistematicidad, pero no por ello he dejado de lado la parte lúdica, la espontaneidad, la parte imaginativa, la poesía, la magia de las palabras y la posibilidad de sorprenderme cuando éstas se plasman solas en la pantalla de mi fiel compañero que me convierte en un *cyborg*. En fin, éste ha sido mi intento por *mutar como testigo modesto* y proponer otras maneras de acceder al conocimiento con tantos métodos como he sido capaz de ensamblar para esta labor. Espero que puedan inspirar a otras estudiosas.

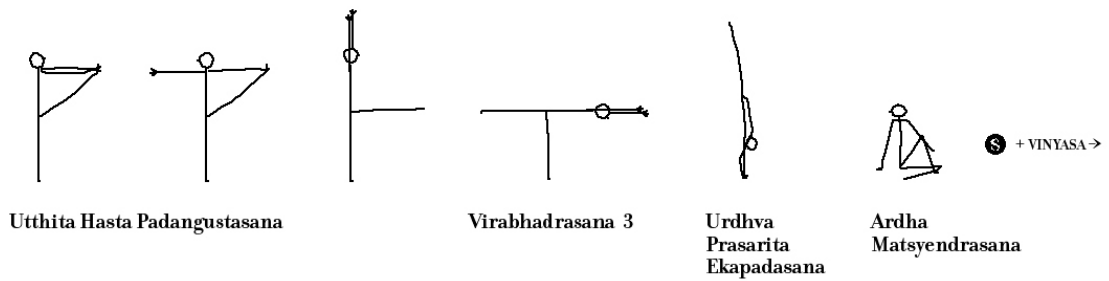
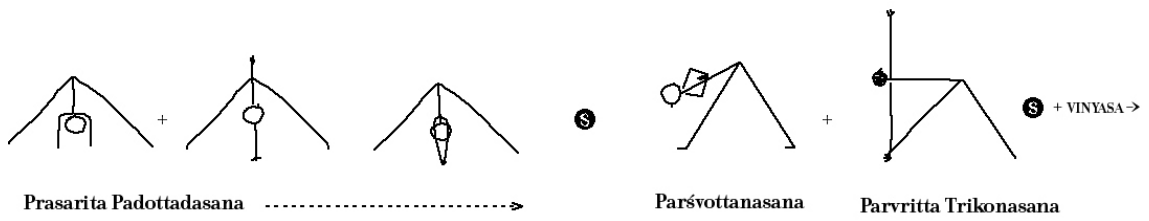
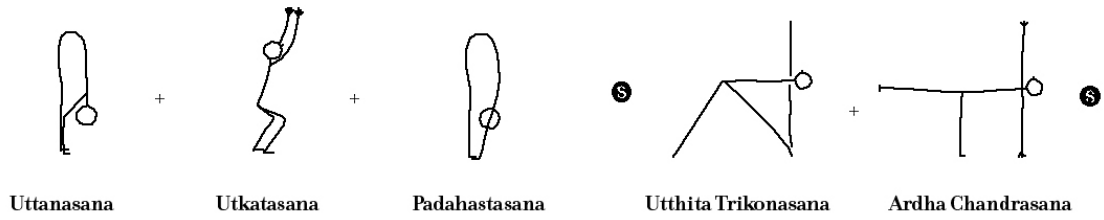
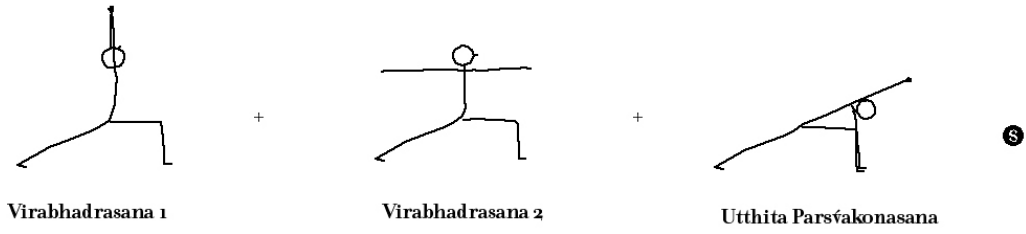
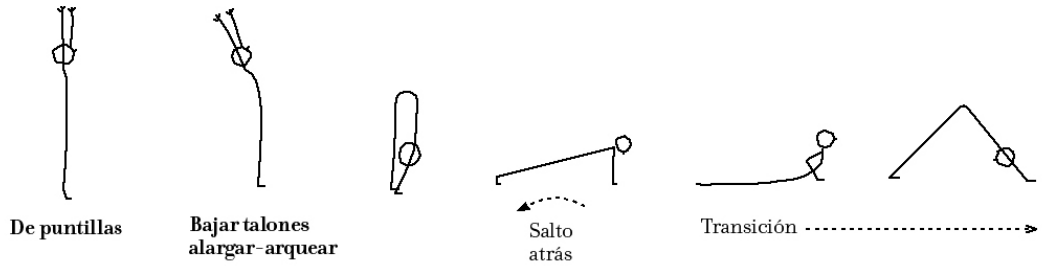
---

etnográficas) Cuando se trata de personas a las que conozco, léase mis maestras o mis compañeros y compañeras de *dharma*, solicité su aprobación para utilizar sus fotos.

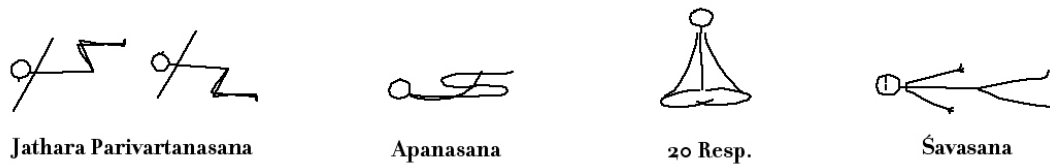
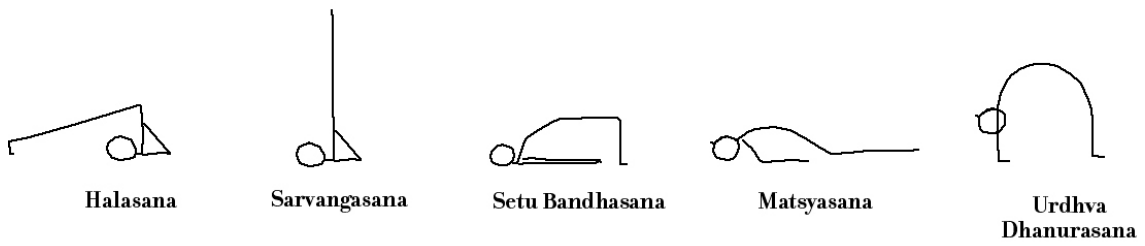
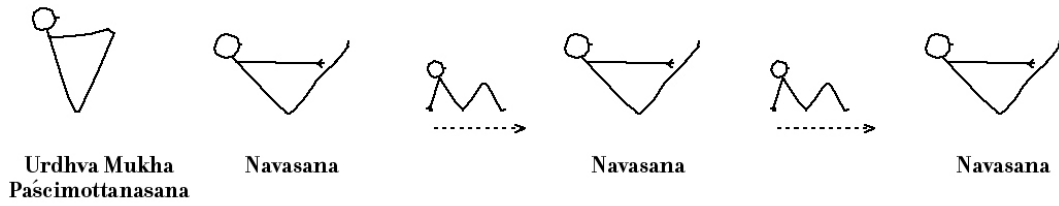
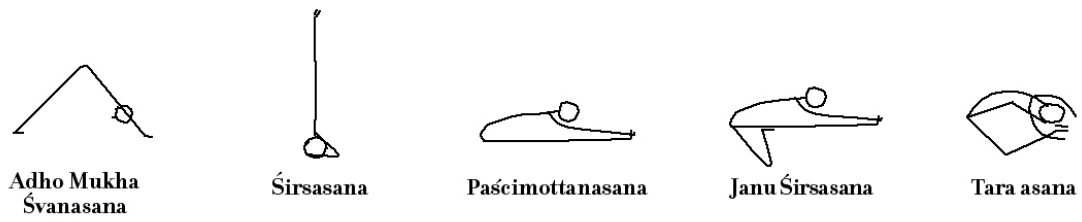
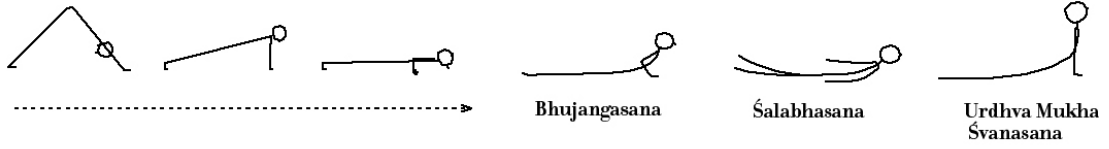
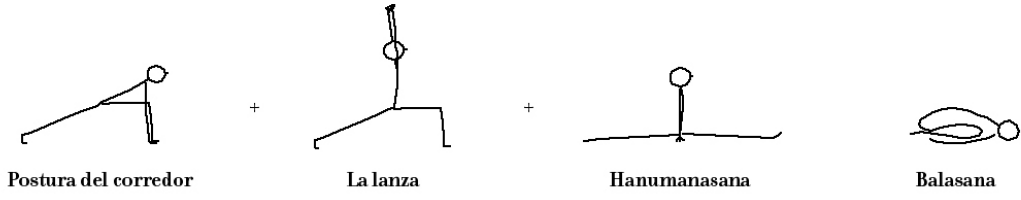




APÉNDICES



APÉNDICES



## APÉNDICE 5: NOTAS SOBRE PRONUNCIACIÓN DEL SÁNSCRITO

El sánscrito es una lengua muy antigua. Como el latín, proviene del grupo indoeuropeo. El sánscrito es una lengua de uso litúrgico tanto para el hinduismo como para el budismo y el jainismo. Las primeras escrituras en sánscrito fueron los Vedas, en concreto el *R̥g Veda*, cuya aparición se calcula entre el 1700 y el 1100 a. C. En general, todos los textos clásicos del hinduismo fueron escritos en sánscrito y se le considera el idioma del yoga.

Según nos comentó Miquel Peralta en el *Curso de formación para profesores/as de yoga*, el sánscrito es una lengua muy precisa fonéticamente hablando. La vibración de cada sonido está prácticamente calculada. Se toma en cuenta la energía de las palabras recitadas, de los cantos, de los *mantras*. Recuérdese la importancia que tuvo este enfoque en el estudio de los textos védicos para la obra de Śrī Aurobindo, quien dedicó gran parte de sus esfuerzos al análisis lingüístico, fonético y métrico del *R̥g Veda*.

El sánscrito se vale de un alfabeto silábico, conocido como *devānagarī*, para el cual se han convenido ciertos términos o equivalencias en nuestro alfabeto, mismos que he procurado mantener en este texto. Las formas plurales no se usan y si aparecen de esta manera deben considerarse debido a una tendencia a la castellanización de términos.

Por su parte, Iyengar (2003) afirma que las letras sánscritas, tanto las vocales como las consonantes, están dispuestas de manera consecutiva según los órganos de pronunciación. De esta forma, aparecen primero las que se pronuncian con la garganta (guturales), luego las que se pronuncian con el paladar (palatales), después un grupo de sonidos llamados cerebrales (la moderna "retroflexión", que quizá no provenga de la raíz indoeuropea), luego las dentales y labiales. Por último, están las semivocales, las sibilantes y las totalmente aspiradas. A continuación presento un par de tablas sobre estos sonidos -propios del *devānagarī*, tal como nos los explicó Miquel Peralta (2007).

VOCALES

<i>a</i>	<i>ā</i>	<i>i</i>	<i>ī</i>	<i>u</i>	<i>ū</i>	<i>ṛ</i>	<i>ṝ</i>
a	a larga	i	i larga	u	u larga	ri	aspirada
<i>l̥</i>	<i>l̄</i>	<i>e</i>	<i>ai</i>	<i>o</i>	<i>au</i>	<i>aṁ</i>	<i>aḥ</i>
li	aspirada	e larga / pares		a larga / pares		larga nasal	como <i>aj</i>

CONSONANTES

GRUPO	SORDA	SORDA ASPIRADA	SONORA	SONORA ASPIRADA	NASAL	PRONUNCIACIÓN
Gutural	<i>ka</i>	<i>kha</i>	<i>ga</i>	<i>gha</i>	<i>ṅa</i>	ka, kha*, ga, gha*, ṅa
Palatal	<i>ca</i>	<i>cha</i>	<i>ja</i>	<i>jha</i>	<i>ña</i>	cha, chha*, ja, jha*, ña
Retroflejas	<i>ṭa</i>	<i>ṭha</i>	<i>ḍa</i>	<i>ḍha</i>	<i>ṇa</i>	ta, tha*, da, dha*, na
Dental	<i>ta</i>	<i>tha</i>	<i>da</i>	<i>dha</i>	<i>na</i>	ta, tha*, da, dha*, na
Labial	<i>pa</i>	<i>pha</i>	<i>ba</i>	<i>bha</i>	<i>ma</i>	pa, pha*, ba, bha*, ma

Semivocales	<i>ya</i>	<i>ra</i>	<i>la</i>	<i>va</i>	ya (con "i" latina), ra (como en pe/a), la (presionada), va (labio-dental, a veces "u")
Sibilantes y aspiradas		<i>śa</i>	<i>ṣa</i>	<i>sa</i>	sha (palatal), sha (retrofleja), sa, ha (como una "j" suave)

Hay que tener en cuenta que la "h" de las consonantes aspiradas siempre se pronuncia, no es muda. Para pronunciar los sonidos retroflejos, la lengua se enrosca levemente hacia atrás, tocando el paladar con la parte posterior de la punta<sup>9</sup>.

\* Con una leve exhalación en medio.

<sup>9</sup> Para más información, cf. Iyengar (2003).

## GLOSARIO

<i>Abhyāsa</i>	Práctica, repetición.
<i>Adhyāya</i>	División por lecturas en <i>Kaṭha Upaniṣad</i> .
<i>Advaita</i>	Postura monista en cuanto al alma universal y el alma individual
<i>Ahaṁkāra</i>	Ego, orgullo, construcción de sí mismo, sentido de sí mismo.
<i>Ahiṁsa</i>	No-violencia.
<i>Ājñā</i>	<i>Cakra</i> o centro de energía situado entre ambas cejas.
<i>Anāhata</i>	<i>Cakra</i> o centro de energía situado en la sede del corazón.
<i>Aparigraha</i>	Libertad respecto de la avaricia, sin codicia.
<i>Ārambhābasthā</i>	Etapas inicial, de preparación, según el <i>Haṭhayoga Pradīpikā</i> .
<i>Arāṇyaka</i>	Símbolos en los Vedas.
<i>Arjuna</i>	Tercero de los príncipes <i>Pāṇdava</i> , hijo de <i>Pāṇdu</i> y <i>Pret</i> .
<i>Āsana</i>	Asiento, postura, posición.
<i>Aṣram</i>	Centro espiritual.
<i>Aṣṭaṅga yoga</i>	Disciplina óctuple o de ocho aspectos.
<i>Asteya</i>	No robar, no apropiarse indebidamente.
<i>Atharva Veda</i>	Los últimos Vedas, sabiduría de los sacerdotes.
<i>Ātman</i>	El sí mismo, alma individual.
<i>Avidyā</i>	Ignorancia.
<i>Āyurveda</i>	Ciencia de la vida y salud, medicina de la India.
<i>Bandha</i>	Bloqueo, cierre, una práctica de <i>haṭhayoga</i> .
<i>Bhakti</i>	Devoción.
<i>Brama</i>	La primera divinidad de la triada hinduista, el creador.
<i>Brahmacarya</i>	Moderación, continencia, castidad.
<i>Brahman</i>	Espíritu Universal, Alma Universal.
<i>Brāhmaṇā</i>	Ritos y mitos en los Vedas.
<i>Buddhi</i>	Inteligencia.

<i>Cakra</i>	Centros de energía situados dentro de la columna vertebral.
<i>Citta</i>	Consciencia, una palabra compuesta por mente, intelecto y ego.
<i>Devabhaṣa</i>	Teoría del lenguaje originario, presente en la obra de Śrī Aurobindo.
<i>Devānagarī</i>	Alfabeto silábico con que se escribe el sánscrito.
<i>Dhāraṇā</i>	Concentración, atención, enfocar, sexto paso del <i>aṣṭaṅga yoga</i>
<i>Dharma</i>	Vida, deber religioso, virtud,
<i>Dharmakṣetra</i>	El campo de la Ley y la Justicia. La Tierra donde se desarrolla la vida de cada ser.
<i>Dhyāna</i>	Meditación, séptimo paso del <i>aṣṭaṅga yoga</i> .
<i>Drṣṭrā</i>	El conocedor, el que ve, testigo.
<i>Ghatāvasthā</i>	Estudio de las funciones internas del cuerpo, según el <i>Hathayoga Pradīpikā</i> .
<i>Guṇas</i>	Cualidades de la naturaleza ( <i>sattva, rajas y tamas</i> ).
<i>Guru</i>	Maestro, un preceptor que aparta la ignorancia y ofrece conocimiento.
<i>Hathayoga</i>	Un camino del yoga que conduce a la realización del Sí mismo, a través de una rigurosa disciplina muy relacionada con el cuerpo.
<i>Īśvara</i>	Dios, Señor.
<i>Jīva</i>	Vida, en el sentido de lo Absoluto; principio vital.
<i>Japa mala</i>	Rosario o collar con 108 cuentas para repetir <i>mantras</i> .
<i>Jīvātman</i>	El alma individual, el alma dentro de la esfera humana.
<i>Jīvamukti</i>	Alma liberada.
<i>Jñāna</i>	Conocimiento, comprensión, sabiduría.
<i>Karma</i>	Un acto, ejecución, deber, ley.
<i>Khaṇḍa</i>	Divisiones en los Vedas.
<i>Kleśa</i>	Sufrimiento o aflicción.
<i>Kṛṣṇa</i>	La octava encarnación del Señor <i>Viṣṇu</i> que recitó la <i>Bhagavad Gītā</i> .
<i>Kuṇḍalini</i>	Energía cósmica divina.

<i>Madhuri</i>	Una flor india.
<i>Mahārāja</i>	Rey.
<i>Manana</i>	Contemplar.
<i>Manas</i>	Mente, el sentido interno.
<i>Mandiram</i>	Templo.
<i>Maṇipūra</i>	<i>Cakra</i> o centro de energía situado en la zona del ombligo.
<i>Mantra</i>	Versos tomados esencialmente de los vedas, que guardan la sabiduría de los mismos.
<i>Māyā</i>	El poder cósmico, divino, que hace posible la existencia fenoménica y las percepciones, en torno a ella giran todos los seres.
<i>Mokṣa</i>	Liberación.
<i>Mūdra</i>	Sello, una práctica de <i>haṭhayoga</i> .
<i>Mūlādhāra</i>	<i>Cakra</i> o centro de energía situado en la base de la columna vertebral (a la altura del perineo).
<i>Nāḍī</i>	Canal a través del que fluye la energía en el cuerpo sutil.
<i>Nididhyāsana</i>	Meditación.
<i>Nirvāna</i>	El estado de Vida-consciencia absoluta, con independencia de la existencia del cuerpo, con absorción bienaventurada en el sí-mismo, revelado idéntico a <i>Parabrahman</i> .
<i>Niṣpatti avastha</i>	El estado de realización o consumación, según el <i>Haṭhayoga Pradīpikā</i> .
<i>Niyama</i>	5 observancias éticas individuales, segundo paso del <i>aṣṭāṅga yoga</i> .
<i>Parabrahman</i>	El Supremo o infinito <i>Brahman</i> , lo Absoluto, el único todo absoluto.
<i>Paramātman</i>	Alma Suprema, Sí-mismo Universal.
<i>Paricayāvasthā</i>	Etapas de conocimiento íntimo que pone más énfasis en la mente, según el <i>Haṭhayoga Pradīpikā</i> .
<i>Prakṛti</i>	Naturaleza.
<i>Prāṇāyāma</i>	Expansión de la energía vital o fuerza vital a través del control de la respiración, cuarto paso del <i>aṣṭāṅga yoga</i> .
<i>Praṇidhāna</i>	Meditación profunda.
<i>Pratyāhāra</i>	Retirada de los sentidos hacia la mente,



	quinto paso del <i>aṣṭaṅga yoga</i> .
<i>Puruṣa</i>	El que ve, el alma.
<i>Puruṣottama</i>	“El mejor de los hombres/mujeres”, imperecedero, presente en todos y cada uno de los hombres/mujeres.
<i>Rajas</i>	Cualidad de la naturaleza: vibración.
<i>Ṛg Veda</i>	Los primeros Vedas, sabiduría de los versos.
<i>Ṛṣi</i>	Hombres inspirados o iluminados, por medio de los cuales son revelados los grandes <i>mantras</i> .
<i>Sādhana</i>	Práctica.
<i>Sādhaka</i>	Practicante.
<i>Sahasrāra</i>	<i>Cakra</i> o centro de energía situado en la cumbre de la cabeza.
<i>Śakti</i>	Poder, capacidad, facultad.
<i>Sāma Veda</i>	Los segundos Vedas, sabiduría de los cánticos.
<i>Samādhi</i>	Juntar, meditación profunda, último paso del <i>aṣṭaṅga yoga</i> .
<i>Samhitā</i>	Himnos en los Vedas.
<i>Sāṃkhya</i>	Una de las divisiones de la filosofía que enumera los principios de la naturaleza y el alma.
<i>Sam̐sāra</i>	Fluir junto, pasar a través de diferentes estados. Se asocia a la reencarnación.
<i>Sam̐yama</i>	Mantener junto, integración.
<i>Śānti</i>	Tranquilidad, serenidad, paz.
<i>Santoṣa</i>	Contento.
<i>Satkaryāvada</i>	Existencia del efecto en la causa material.
<i>Sattva</i>	Luminosidad, blando, puro.
<i>Satya</i>	Veracidad, honestidad, fidelidad.
<i>Śauca</i>	Limpieza, pureza.
<i>Siddhi</i>	Poderes milagrosos.
<i>Śiva</i>	Próspero, la tercera divinidad de la triada hinduista.
<i>Śravaṇa</i>	Facultad de escucha.
<i>Sthira</i>	Firme.
<i>Sukha</i>	Felicidad, deleite.

<i>Svādhiṣṭāna</i>	<i>Cakra</i> o centro de energía situado por encima de los órganos reproductores.
<i>Svādhyāya</i>	Estudio del Sí-mismo y de las escrituras espirituales.
<i>Ujjayi</i>	Respiración victoriosa.
<i>Tamas</i>	Inercia, oscuridad.
<i>Tantra</i>	Tejido de lazos con uno mismo, con el otro y con el universo, conjunto de doctrinas hindúes.
<i>Tapas</i>	Disciplina con devoción.
<i>Upaniṣad</i>	Prácticas meditativas en los Vedas.
<i>Vairāgya</i>	Renuncia, desapego, ecuanimidad.
<i>Vallī</i>	Subdivisiones dentro de <i>Kaṭha Upaniṣad</i> .
<i>Vedānta</i>	Parte final de las compilaciones védicas.
<i>Vedas</i>	Escrituras de los arios, los primeros pobladores de la India.
<i>Vina</i>	Un instrumento de cuerda clásico que se toca como un arpa.
<i>Viniyoga</i>	Técnica desarrollada por Desikachar que se refiere a usar las herramientas del yoga para cada practicante en su individualidad.
<i>Vinyāsa</i>	Disciplina que consiste en fluir con la respiración.
<i>Viśuddhi</i>	<i>Cakra</i> o centro de energía situado tras la zona de la garganta.
<i>Yajur Veda</i>	Los terceros Vedas, sabiduría de los sacrificios.
<i>Yama</i>	5 disciplinas éticas del yoga, el primero de los pasos del <i>aṣṭāṅga yoga</i> .
<i>Yogaśālā</i>	Centro de yoga.

## LISTA DE ĀSANAS

*Adho mukha śvānāsana*  
*Adho mukha vṛkśāsana*

## POSTURAS MENCIONADAS EN EL TEXTO

Postura del perro boca abajo.  
 Postura del árbol boca abajo (parado de manos).

<i>Ardha baddha padmottanāsana</i>	Media postura de la aprehensión de un pie con extensión posterior (postura de equilibrio en pie).
<i>Ardhamatsyendrāsana</i>	Media postura del rey de los peces (media torsión).
<i>Bakāsana</i>	Postura de la grulla.
<i>Bhujāṅgāsana</i>	Postura de la cobra.
<i>Bhujapidāsana</i>	Postura recargada en hombros.
<i>Dhanurāsana</i>	Postura del arco.
<i>Eka pada rajakapotāsana</i>	Postura del rey palomo con una pierna (la paloma).
<i>Gomukhāsana</i>	Postura de la cara de vaca.
<i>Halāsana</i>	Postura del arado (postura invertida).
<i>Hanumanāsana</i>	Postura de Hanuman (recuerda a su famoso salto con extensión total de piernas).
<i>Matsyāsana</i>	Postura del pez.
<i>Matsyendrāsana</i>	Postura del rey de los peces (torsión).
<i>Mayurāsana</i>	Postura del pavo real.
<i>Padmāsana</i>	Postura del loto (postura de meditación).
<i>Paścimottanāsana</i>	Postura de la extensión posterior (espalda).
<i>Śalabhāsana,</i>	Postura de la langosta.
<i>Sālamba sarvangāsana</i>	Postura apoyada sobre los hombros (postura invertida).
<i>Śavāsana</i>	Postura del cadáver (postura de relajación).
<i>Śīrṣāsana</i>	Postura sobre la cabeza.
<i>Sukhāsana</i>	Postura fácil (postura de meditación).
<i>Supta baddakoṇāsana</i>	Postura de los ángulos liados (con ambas piernas dobladas), recostada en el suelo.
<i>Tarāsana</i>	Postura de la estrella.
<i>Ūrdhva dhanurāsana</i>	Postura del arco hacia arriba.
<i>Ūrdhva mukha śvānāsana</i>	Postura del perro boca arriba.
<i>Ūrdhva paścimottanāsana</i>	Postura de la extensión posterior (espalda) hacia arriba.
<i>Ūrdhva paṛvrita janu śīrṣāsana</i>	Postura elevada de la cabeza en la rodilla con torsión.
<i>Uṣṭrāsana</i>	Postura del camello (flexión hacia atrás).
<i>Uttānāsana</i>	Postura de extensión (de pie).
<i>Utthita hasta padangustāsana</i>	Postura de la extensión de una pierna hacia

*Utthita pāśvakoṇāsana*

arriba.

Postura del ángulo extendido.

*Utthita trikoṇāsana*

Postura del triángulo.

*Vīrabhadrāsana I y II*

Posturas del héroe, del guerrero.

*VIRANCHYĀSANA*

Postura del héroe, una torsión en medio loto.

*Vīrāsana*

Postura del héroe.

## REFERENCIAS

### REFERENCIAS SOBRE TEORÍA FEMINISTA

- Adán, Carme (2006): *Feminismo y conocimiento. De la experiencia de las mujeres al cibernético*, A Coruña, Spiralia Ensayo.
- Alexander, Jaqui y Chandra Tapalde Mohanty (1997): "Genealogía, legados, movimientos", en b. hooks, A. Brah, Ch. Sandoval y G. Anzaldúa, *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, tr. de María Serrano, Rocío Macho, Hugo Romero y Álvaro Salcedo, Madrid, Traficantes de sueños, 2004, pp. 137-183.
- Amigot, Patricia (2005): *Relaciones de poder, espacio subjetivo y prácticas de libertad: análisis genealógico de un proceso de transformación de género*, Tesis de Doctorado en Psicología Social, Universitat Autònoma de Barcelona, disponible en: <http://www.tdx.cat/TDX-0313106-165412> [consultado el 18 de junio de 2009].
- Araiza Alejandra (2003): *Género y vida cotidiana. El caso de las mujeres zapatistas de Roberto Barrios*, Tesis de Maestría en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Araiza Alejandra (2006): *Tres ensayos de epistemología. Hacia una propuesta feminista de investigación situada*, Trabajo de investigación, Doctorado en Psicología Social, Universitat Autònoma de Barcelona.
- Beauvoir, Simone de (1949): *El segundo sexo*, vol. 2, La experiencia vivida, tr. de Pablo Palant, México, Alianza Editorial, 1997.
- Birules, Fina (1997): "Relativismo e historia. La actualidad de la comprensión", en L. Arenas, J. Muñoz y J. Perona, *El desafío del relativismo*, Madrid, Trotta, pp. 18-26.
- Bracke, Sarah y María Puig de la Ballacasa, M. (2002): "Building standpoints" (English version of a paper published in *Tidscheift vor Genderstudies*), Amsterdam, 2002, 2, pp. 18-29.
- Braidotti, Rosi (1991): "El sujeto en el feminismo", en *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, tr. de Amalia Fischer, Barcelona, Gedisa,

- 2004, pp. 9-31.
- (1993): "Género y posgénero: ¿el futuro de una ilusión?", *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, tr. de Amalia Fischer, Barcelona, Gedisa, 2004, pp. 131-149.
- (1994): "Feminismo y postmodernismo: el antirrelativismo y la subjetividad nómada", en *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, tr. de Amalia Fischer, Barcelona, Gedisa, 2004, pp. 55-67.
- (1998): "Diferencia sexual, incardinamiento y devenir", en *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, tr. de Amalia Fischer, Barcelona, Gedisa, 2004, pp. 151-186.
- Butler, Judith (1982): "Variaciones sobre sexo y género: Beauvoir, Wittig y Foucault", tr. de Ana Sánchez, en M. Lamas (compiladora), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, Porrúa/PUEG, 1996, pp. 303-326.
- (1990): *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, tr. de Maria Antonia Muñoz, Barcelona, Paidós, 2007.
- (1993): *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, tr. de Alicia Bixio, Buenos Aires, Paidós, 2005.
- (1997): *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, tr. de Jacqueline Cruz, Madrid, Cátedra/Universitat de València, 2001.
- Davis, Angela (1981): *Mujeres, raza y clase*, tr. de Ana Varela, Madrid, Akal, 2004.
- Flamtermesky, Helga (2008): *Imaginario y prácticas que construyen a las mujeres profesionales que migran*, Trabajo de investigación, Doctorado en Psicología Social, Universitat Autònoma de Barcelona.
- Gil, Eva (2002): "¿Por qué le llaman género cuando quieren decir sexo?: Una aproximación a la teoría de la performatividad de Judith Butler", *Atenea Digital*, 2, pp. 30-41, disponible en: <http://blues.uab.es/athenea/num2/Gil.pdf> [consultado el 25 de junio de 2007].
- Hammers, Corie y Alan Brown (2004): "Towards a feminist-queer alliance: a paradigmatic shift in the research process", *Social epistemology*, 18 (1),

pp. 85-101.

Haraway, Donna (1988): "La biopolítica de los cuerpos postmodernos: constituciones del yo en el discurso del sistema inmunitario", en *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, tr. de Fernando J. García y Maite Plaza, Madrid, Cátedra/Universitat de València, 1995, pp. 347-396.

(1991a): "Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y la perspectiva parcial" en *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, tr. de Fernando J. García y Maite Plaza, Madrid, Cátedra/Universitat de València, 1995, pp. 313-346.

(1991b): "Manifiesto para *cyborgs*: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX", en *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, tr. de Fernando J. García y Maite Plaza, Madrid, Cátedra/Universitat de València, 1995, pp. 251-312.

(1997): *Testigo\_Modesto@Segundo\_Milenio. HombreHembra@\_Conoce\_Oncoración@*, tr. de Helena Torres, Barcelona, Ediciones UOC, 2004.

(2003): *The companion species manifiesto. Dogs, people and significant otherness*, Chicago, Prickly Paradigms Press.

(2006): "A note of a sports writer's daughter: companion species", en Helen Moglen (editora), *Bodies in the making. Transgressions and transformations*, Santa Cruz, New Pacific Press, 2006, pp. 143-162.

Harding, Sandra (1987): "Introduction: is there a feminist method?", en S. Harding (editora), *Feminism and methodology*, Indiana, Indiana University Press/Open University Press, pp. 1-15.

(1993): *Ciencia y feminismo*, tr. de Pablo Manzano, Madrid, Morata, 1996.

Hartsock, Nancy (1983): "The feminist standpoint: developing the ground for a specifically feminist historical materialism", en S. Harding (editora), *Feminism and methodology*, Indiana, Indiana University Press/Open University Press, 1987, pp. 157-180.

Irigaray, Luce (1992): *Amo a ti. Bosquejo de una felicidad en la historia*, tr. de

- Víctor Goldstein, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 1994.
- Keller, Evelyn Fox (1979): "Género y ciencia", en *Reflexiones sobre género y ciencia*, tr. de Ana Sánchez, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1991, pp. 80-102.
- (1980): "La ciencia baconiana: las artes del demonio y la obediencia", en *Reflexiones sobre género y ciencia*, tr. de Ana Sánchez, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1991, pp. 41-54.
- (1985a): "Amor y sexo en la epistemología de Platón", en *Reflexiones sobre género y ciencia*, tr. de Ana Sánchez, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1991, pp. 29-40.
- (1985b): "Espíritu y razón en el nacimiento de la ciencia moderna", en *Reflexiones sobre género y ciencia*, tr. de Ana Sánchez, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1991, pp. 55-74.
- (1985c): "La autonomía dinámica: los objetos en tanto que sujetos", en *Reflexiones sobre género y ciencia*, tr. de Ana Sánchez, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1991, pp. 103-124.
- (1985d): "Objetividad dinámica: amor, poder y conocimiento", en *Reflexiones sobre género y ciencia*, tr. de Ana Sánchez, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1991, pp. 125-139.
- Las Moiras (2008): "Presentación", en *Agenda de las mujeres... y sus maestras*, Madrid, horas y HORAS.
- Longino, Helen (1996): "Subjects, power, and knowledge: description and prescription in feminist philosophies of science", en E. F. Keller y H. Longino (editoras), *Feminism and Science*, Oxford, Oxford University Press, pp. 264-279.
- López, Marta (1999): *El cuerpo, el sujeto, la condición de mujer*, Buenos Aires, Biblos.
- Pallí, Cristina (2006): "Diferencias que importan: Haraway y sus amores perros", *Atenea Digital*, 10, pp. 239-249, disponible en: <http://antalya.uab.es/athenea/num10/palliM.pdf> [consultado el 25 de junio de 2007].
- Pérez, Eulalia (2006): "Conocimiento, sujetos y experiencias: una nueva visión"



- (Prólogo), en C. Adán, *Feminismo y conocimiento. De la experiencia de las mujeres al cibernético*, A Coruña, Spiralia Ensayo, 2006, pp. 9-21.
- Pinkola, Clarissa (1992): *Mujeres que corren con los lobos*, tr. de M<sup>a</sup> Antonia Menini, Madrid, Punto de lectura, 2003.
- Rivera, María Milagros (1994): *Nombrar el mundo en femenino*, Barcelona, Icaria.
- Riviere, Joan (1929): "Womanliness as a masquerade", *The International Journal of Psychoanalysis*, 10, pp. 36-45.
- Rodríguez, Rosa María (1999): *Foucault y la genealogía de los sexos*, Barcelona, Anthropos/UAM.
- Rubin, Gayle (1975): "El tráfico de mujeres: Notas sobre la 'economía política' del sexo", tr. de Stella Mastrangelo, en M. Lamas (compiladora), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, PUEG-UNAM/Porrúa, 1996, pp. 35-97.
- Scott, Joan (1985), "El género: una categoría útil para el análisis histórico", tr. de Eugenio y Marta Portela, en M. Lamas (compiladora), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, PUEG-UNAM/Porrúa, 1996, pp. 265-302.
- (1991): "Experiencia", tr. de Moisés Silva, *La Ventana*, 2 (13), 2001, pp. 43-73.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1985): "Can the subaltern speak?", en *Marxism and the interpretation of culture*, Illinois, University of Illinois, 1988, pp. 271-313.
- (1986): "Strategy, identity, writing" (entrevista con John Hutnyk, Nikos Papastergiadis y Scott McQuire), en Sarah Harasym, *The post-colonial critique. Interviews, strategies, dialogues*, New York, Routledge, 1990, pp. 35-49.
- (1987): "The post-colonial critique" (entrevista con Rashmi Bagnagar, Lola Cahatterjee y Rajeshwari Sunder Rajan), en Sarah Harasym, *The post-colonial critique. Interviews, strategies, dialogues*, New York, Routledge, 1990, pp. 50-74.
- Witigg, Monique (1980): "El pensamiento heterosexual", en *El pensamiento*

*heterosexual y otros ensayos*, tr. de Javier Sáez y Paco Vidarte, Madrid, Egales, 2005, pp. 45-57.

(1981): "No se nace mujer", en *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, tr. de Javier Sáez y Paco Vidarte, Madrid, Egales, 2005, pp. 31-43.

#### REFERENCIAS SOBRE FOLOSOFÍA DE LA CIENCIA

Bronowski, Jacob (1979): *Los orígenes del conocimiento y la imaginación*, tr. de Enrique Lynch, Barcelona, Gedisa, 1993.

Durán, Miguel Ángel (2001): *Feyerabend (1924-1994)*, Madrid, Ediciones del Orto.

Fernández, Pablo (1993): "El conocimiento encantado", *Archipiélago: cuadernos de crítica de la cultura*, 13, pp. 119-124.

Feyerabend, Paul (1970): *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, tr. de Castellana de F. Hernán, Barcelona, Ariel, 1974.

(1993): *¿Por qué no Platón?*, tr. de María Asunción Albisu, Madrid, Tecnos.

Foucault, Michel (1969): *La arqueología del saber*, tr. de Aurelio Garzón del Camino, Buenos Aires, S. XXI, 2005.

Kuhn, Thomas (1962): *La estructura de las revoluciones científicas*, tr. de Agustín Contín, Madrid, FCE, 1992.

Latour, Bruno (1979): *La vida en el laboratorio. La construcción de los hechos científicos*, tr. de Eulalia Pérez, Madrid, Alianza Universidad, 1995.

Morin, Edgar (1982): *Ciencia con consciencia*, tr. de Ana Sánchez, Barcelona, Anthropos, 1984.

(1986): *El método III: el conocimiento del conocimiento*, tr. de Ana Sánchez, Madrid, Cátedra, 1988.

Nietzsche, Frederich (1882): *La gaya ciencia*, tr. de José Mardomingo, Madrid, Edaf, 2002.

Popper, Karl (1972): *Conocimiento objetivo: un enfoque evolucionista*, tr. de Carlos Solís, Madrid, Tecnos, 1974.

Rorty, Richard (1979): *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, tr. de Jesús

Fernández, Madrid, Cátedra, 1983.

Woolgar, Steve (1998): *Ciencia: abriendo la caja negra*, tr. de Eduardo Aibar, Barcelona, Anthropos, 1991.

REFERENCIAS SOBRE TEORÍA SOCIAL Y METODOLOGÍA EN GENERAL

Aceves, Jorge (1993): "Introducción", en *Historia oral*, México, UAM / Instituto Mora, pp. 7-26.

Andrews, Tom Gaylord (1948): *Methods of psychology*, New York, J. Wiley.

Agambem, Giorgio (1978): *Infancia e historia: destrucción de la experiencia y origen de la historia*, tr. de Silvio Mattoni, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2001.

Álvarez-Uría, Fernando (2006): "Viaje al interior del yo. La psicologización del yo en la sociedad de los individuos", en R. Castel, G. Rendueles, J. Donzelot y F. Álvarez-Uría, *Pensar y resistir. La sociología crítica después de Foucault*, Madrid, Ediciones Ciencias Sociales, 2006, pp. 103-133.

Araiza, Alejandra y Gustavo Gisbert (2007): "Transformaciones del cuerpo en psicología social", *Psicología: Teoría e Pesquisa*, 23(1), pp. 111-118.

Araiza, Verónica (2007): *Representación de la violencia. Voces de jóvenes colombianos desde México y España*, Tesis Licenciatura en Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, disponible en: [http://132.248.9.9:8080/tesdig/Procesados\\_2007/0620595/Index.html](http://132.248.9.9:8080/tesdig/Procesados_2007/0620595/Index.html) [consultada el 19 de junio de 2009].

Arenas, Luis (2002): *Avatares de la primera persona. Identidad y subjetividad. Materiales para una historia de la filosofía moderna*, Madrid, Biblioteca Nueva.

Augé, Marc (1977): *El viaje imposible. El turismo y sus imágenes*, tr. de Alberto Luis Bixio, Barcelona, Gedisa, 1998.

Balash, Marcel y Marisela Montenegro (2003): "Una propuesta metodológica desde la epistemología de los conocimientos situados: las producciones narrativas", en L. Gómez (editora), *Encuentros en psicología social*, 1 (3), pp. 44-28.

Bassett, Keith (2004): "Walking as an aesthetic practice and a critical tool:

- some psychogeographic experiments", *Journal of geography in higher education*, 28 (3), pp. 397-410.
- Belvedere, Carlos (2001): "Ontología y política en la obra de Merleau-Ponty", *A Parte Rei*, no. 18, disponible en: <http://www.serbal.pentic.mec.es/AParteRei> [consultado el 15 de enero de 2008].
- Castaneda, Carlos (1986): *Las enseñanzas de Don Juan: una forma yaqui de conocimiento*, tr. de Juan Tovar, México, FCE, 2002.
- Clifford, James (1988): "Sobre la autoridad etnográfica", en C. Reynoso (comp. y tr.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1998, pp. 141-170.
- Collado, Carmen (1994): "¿Qué es la historia oral?", en G. de Garay (coordinadora), *La historia con micrófono*, México, Instituto Mora, pp. 13-32.
- Cromby, John y David Nightingale (2001): "What's wrong with social constructionism?" en *Social constructionist psychology. A critical analysis of theory and practice*, Londres, London University Press, pp. 1-19.
- Denzin, Norman (2003): "The call to performance", *Symbolic interaction*, 26 (1), pp. 187-207.
- Descartes, René (1641): *Meditaciones metafísicas*, tr. de Juan Gil, Buenos Aires, Aguilar, 1975.
- Díaz Esther (1999): *Posmodernidad*, Buenos Aires, Biblos.
- Díaz, Ubaldina (2006): "De aprender a desaprender o cuando la filosofía se hace poiesis", *Revista Iberoamericana de Educación*, 38/4, disponible en: <http://www.rieoei.org/opinion22.htm> [consultado el 12 agosto de 2006].
- Duque, Félix (2002): "No me vengas con cuentos", *Archipiélago: Literatura y filosofía: ¿relaciones amistosas?*, no. 50, pp. 51-63.
- Dussel, Enrique (1992): *1492 El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*, La Paz: Plural, 1994.
- Fernández, Pablo (1994): *La psicología colectiva un fin de siglo más tarde*, Bogotá, Anthropos/El Colegio de Michoacán.
- (1999): *La afectividad colectiva*, Barcelona, Taurus.

- (2004): *La sociedad mental*, Barcelona, Anthropos.
- Foucault, Michel (1976): *Historia de la sexualidad*, vol. 1, La voluntad de saber, tr. de Ulises Guinazu, México, S. XXI, 2005.
- (1978): "La gubernamentalidad", en M. Foucault et al (1991) "Espacios de poder", *La piqueta*, no. 6, Madrid. Reproducida en *Tareas. Revisa del Centro de Estudios Latinoamericanos*, 2000, 106, pp. 5-25.
- (1979): "Nacimiento de la biopolítica". Resumen del curso en el Colegio de Francia (1978-79), tr. de Fernando Álvarez-Uría, *Annuaire du College de France*, pp. 367-372.
- (1984): *Historia de la sexualidad*, vol. 3, La inquietud de sí, tr. de Ulises Guinazu, México, S. XXI, 2004.
- (1988): *Tecnologías del yo y otros textos afines*, tr. de Mercedes Allendesalazar, Barcelona, Paidós, 1991.
- Fratocola, Paola (2006): "La postura aristotélica", *Estética*, 1, disponible en: <http://www.imageandart.com/tutoriales/estetica/estetica-fundamentos1.html> [consultado el 12 agosto de 2006].
- Gadamer, Hans-Georg (1953): "La verdad en las ciencias del espíritu", en: *Verdad y Método II*, tr. de Manuel Olasagasti, Salamanca, Sígueme, 2002.
- (1960): *Verdad y Método I*, tr. de Ana Agud y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme, 2002.
- (1975): "Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona", en *El giro hermenéutico*, tr. de Arturo Parada, Madrid, Cátedra, 2001.
- (1983): "Fenomenología, hermenéutica, metafísica", en *El giro hermenéutico*, tr. de Arturo Parada, Madrid, Cátedra, 2001.
- Geertz, Clifford (1980): "Géneros confusos. La refiguración del pensamiento social", en C. Reynoso (comp. y tr.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1998, pp. 63-77.
- Gutiérrez, Karen (2005): *Reflexiones en torno a un trabajo en Massawa, Eritrea: el etnógrafo como intérprete/autor de una experiencia compartida, problematizando la identidad*, Trabajo de investigación, Doctorado en Psicología Social, Universitat Autònoma de Barcelona.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1830): *Filosofía de la historia universal*, tr. de

- José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1928.
- Heidegger, Martin (1929): "¿Qué es metafísica?", en *¿Qué es metafísica?*, tr. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 2003.
- (1943): "Epílogo a ¿Qué es metafísica?" en *¿Qué es metafísica?*, tr. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 2003.
- (1949): "Introducción a ¿Qué es metafísica?", en *¿Qué es metafísica?*, tr. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 2003.
- Heller, Àgnes (1977): *Sociología de la vida cotidiana*, tr. de José Francisco Ivars y Enric Pérez, Barcelona, Península, 1998.
- Hupert, Pablo (2007): "¿Sujeto sin subjetividad? El deslindamiento contemporáneo", disponible en: <http://www.pablohupert.com.ar/sujeto-subjetividad.html> [consultado el 23 febrero de 2008].
- Husserl, Edmund (1949): *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, vol. 1, La fenomenología y los fundamentos de las ciencias, tr. de Luis E. González y Antonio Zirón, México, UNAM/FCE, 1997.
- Ibáñez, Tomás (2005): *Contra la dominación. Variaciones sobre la salvaje exigencia de libertad que brota del relativismo y de las consonancias este Castoriadis, Foucault, Rorty y Serres*, Barcelona, Gedisa.
- Institut Superior de Ciències Religioses Don Bosco (2008): "Criterio para la presentación de un trabajo escrito", disponible en: <http://www.martincodolar.org/434TrabajosEscritos.pdf> [consultado el 18 de setiembre de 2008].
- Jokish, Rodrigo (2000): "¿Cómo es posible la "vida cotidiana" desde el punto de vista de la teoría de la acción social? Apuntes sobre Alfred Schütz y la sociología de la vida cotidiana", en *Estudios Sociológicos*, 18 (54), pp. 547-554.
- Kusenbach, Margarethe (2003): "Street phenomenology. The go-along as ethnographic research tool", *Ethnography*, 4 (3), pp. 455-485.
- Lefebvre, Henri (1969): *La vida cotidiana en el mundo moderno*, tr. de Alberto Escudero, Madrid, Alianza Editorial, 1972.
- Lizcano, Emmanuel (1993): *Imaginario colectivo y creación matemática. La*

- construcción social del número, el espacio y lo imposible en China y en Grecia*, Barcelona, Gedisa.
- López Sáenz, María Carmen (2002): "Merleau-Ponty: filosofía como fenomenología. Consecuencias para las ciencias humanas", *La lámpara de Diógenes*, 3 (6), pp. 51-57.
- Maffesoli, Michel (1985): *El conocimiento ordinario*, tr. de Mercedes Córdoba, México, FCE, 1993.
- Marcus, George y Dick Cushman (1982): Las etnografías como textos, en C. Reynoso (comp. y tr.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1998, pp. 171-213.
- Martínez, Luz M<sup>a</sup> (2002): Sobre el sentido. Posiciones y fisuras en el caso humano, Tesis de Doctorado en Psicología Social, Universitat Autònoma de Barcelona, disponible en: <http://www.tdx.cat/TDX-1209102-143324> [consultado el 19 de junio de 2009].
- Merleau-Ponty, Maurice (1945): *Fenomenología de la percepción*, tr. de Jem Cabanes, Barcelona, Península, 1975.
- Mignolo, Walter (2007): "From Central Asia to the Caucasus and Anatolia: transcultural subjectivity and de-colonial thinking", *Postcolonial Studies*, 10 (1), pp. 111-120
- Niethammer, Lutz (1989): "¿Para qué sirve la historia oral?", en J. Aceves (compilador), *Historia oral*, México, UAM / Instituto Mora, 1993, pp. 29-59.
- Nietzsche, Frederich (1887): *La genealogía de la moral*, tr. de José Mardomingo, Madrid, EDAF, 2004.
- Nisbet, Robert (1976): *La sociología como forma de arte*, tr. de Consuelo Luca, Madrid, Espasa-Calpe, 1979.
- Pallí, Crisitna (2004): *Entangled laboratories: Liminal practices in science*, Tesis de Doctorado en Psicología Social, Universitat Autònoma de Barcelona, disponible en: <http://www.tdx.cat/TDX-0629107-153125> [consultado el 18 de junio de 2009].
- Platón (S. IV A. C.): *El banquete*, tr. de Victoria Juliá, Buenos Aires, Losada, 2004.

- Reynoso, Carlos (1998): "Presentación", en *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1998, pp. 11-60.
- Ricoeur, Paul (1970): *Freud: una interpretación de la cultura*, tr. de Armando Suárez, México, S. XXI, 1999.
- (1989): "La ética según Aristóteles", entrevista para la RAI, 6 de abril, disponible en: <http://filosofia.rai.it> [consultado el 12 de agosto de 2006].
- Sartre, Jean Paul (1946): *El existencialismo es un humanismo*, tr. de Victoria Praci, Barcelona, Edhasa, 1999.
- Schneider, Joseph (2002): "Reflexive/diffractive ethnography", *Cultural studies, critical methodologies*, 2 (4), pp. 460-482.
- Spink, Peter (2003): "Pesquisa de campo em psicologia social. Una perspectiva pós-construccionista", *Psicologia e sociedade*, 15 (2) pp. 1-12.
- (2005): "Replanteando la investigación de campo: relatos y lugares", *Athenea Digital*, 8, disponible en: [http://www.antalya.uab.es/athenea/num8/sspink\\_es.pdf](http://www.antalya.uab.es/athenea/num8/sspink_es.pdf) [consultado el 23 de febrero de 2008].
- Strathern, Marilyn (1987): "Fuera de contexto. Las ficciones persuasivas de la antropología", en C. Reynoso (comp. y tr.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1998, pp. 275-288.
- Tedlock, Dennis (1987): "Preguntas concernientes a la antropología dialógica", en C. Reynoso (comp. y tr.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1998, pp. 275-288.
- Tyler, Stephen (1986): "Acerca de la 'descripción/desescritura' como un 'hablar por'", en C. Reynoso (comp. y tr.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1998, pp. 275-288.
- Vattimo (1981): *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, tr. de Juan Carlos Gentile, Barcelona, Pailón, 1992.
- Vera, José Luis (2005): "El cuerpo anatomizado: reflexiones sobre el origen del paradigma anatomofuncional, la experiencia corporal y la antropología", *Fragmentos de cultura*, 15 (1), pp. 157-172.
- Villoro, Luis (1992): *El pensamiento moderno. Filosofía del renacimiento*, México, El Colegio Nacional/FCE.



- Wittgenstein, Ludwig (1921): *Tractatus logico-philosophicus*, tr. de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Madrid, Alianza Editorial, 2003.
- (1982): *Últimos escritos sobre filosofía de la psicología*, tr. de Luis Manuel Valdés, Madrid, Tecnos, 2002.
- Yanchar, Stephen, Edwin Gantt y Samuel Clay (2005): "On the nature of a critical methodology", *Theory and psychology*, 15 (1), pp. 27-50.

#### REFERENCIAS SOBRE FILOSOFÍA ORIENTAL, LA INDIA Y EL YOGA

- Bello, Eduardo (2007): *El yoga y su método*, Tesis de Licenciatura en Filosofía, Universidad Nacional Autónoma de México, disponible en: [http://132.248.9.9:8080/tesdig/Procesados\\_2007/0616030/Index.html](http://132.248.9.9:8080/tesdig/Procesados_2007/0616030/Index.html) [consultado el 19 de junio de 2009].
- Chödrön, Pema (1991): "El dharma que se enseña y el dharma que se experimenta", en P. Chödrön, *La sabiduría de la no-evasión. La senda de amor compasivo que lleva a la liberación*, tr. de [...], Barcelona, Oniro, 2004, pp. 131-140.
- Dana Akers, Brian (2002) (translator): *The Hatha Yoga Pradipika. The Original Sanskrit Svatmarama*, New York, YogaVidya.com.
- Desikachar, Kausthub (1983): *Yoga. Conversaciones sobre teoría y práctica*, Barcelona, Hogar del libro, 1985.
- Eliade, Mircea (1948): *Técnicas del yoga*, tr. de Alicia Sánchez, Barcelona, Kairós, 2006.
- (1962): *Patáñjali y el yoga*, México, tr. de Juan Valmard, Paidós, 1987.
- (1969): *Yoga: inmortalidad y libertad*, tr. de Susana de Aldecoa, Buenos Aires, La Pléyade, 197t.
- Embree, Ainslie y Friederich Wilhelm (1967): *India. Historia del subcontinente desde las culturas del Indo hasta el comienzo del dominio inglés*, tr. de Antón Dieterich y María Isabel Carrillo, México, S. XXI, 1992.
- Fernández, María Teresa (1996): "El simbolismo del hatha yoga", *Signos universitarios*, 15 (30), pp. 29-34.
- Feuerstein, Georg (1997) (editor): *Las enseñanzas del yoga*, tr. de Núria Matí, Barcelona, Oniro.

- Isaacson, Cheryl (1996): *Conceptos básicos del yoga*, tr. de Matuca Fernández de Villavicencio, Barcelona, Plaza y Janés, 1997.
- Iyengar, Bellur Krishnamachar (1973): "Camino de salvación", en *La esencia del yoga*, vol. 1, tr. de Miquel Portillo, Barcelona, Kairós, 2006, pp. 122-129.
- (1976): "Yoga: libertad mediante disciplina", en *La esencia del yoga*, vol. 1, tr. de Miquel Portillo, Barcelona, Kairós, 2006, pp. 133-145.
- (1977): "El yoga definido", en *La esencia del yoga*, vol. 1, tr. de Miquel Portillo, Barcelona, Kairós, 2006, pp. 90-96.
- (1978a): "El yoga descrito", en *La esencia del yoga*, vol. 1, tr. de Miquel Portillo, Barcelona, Kairós, 2006, pp. 97-99.
- (1978b): "¿Es el yoga una arte, una ciencia, una religión, o una filosofía?", en *La esencia del yoga*, vol. 1, tr. de Miquel Portillo, Barcelona, Kairós, 2006, pp. 116-118.
- (1979): "Yoga: una cultura universal", en *La esencia del yoga*, vol. 1, tr. de Miquel Portillo, Barcelona, Kairós, 2006, pp. 104-115.
- (1984): "Autoanálisis y yoga", en *La esencia del yoga*, vol. 1, tr. de Miquel Portillo, Barcelona, Kairós, 2006, pp. 102-104.
- (1985): *Luz sobre el prāṇāyāma: Prāṇāyāma Dipika*, tr. de [...], Barcelona, Kairós, 1997.
- (1986): "Yoga y paz", en *La esencia del yoga*, vol. 1, tr. de Miquel Portillo, Barcelona, Kairós, 2006, pp. 173-195.
- (1987): "Yoga: una cultura antigua", en *La esencia del yoga*, vol. 1, tr. de Miquel Portillo, Barcelona, Kairós, 2006, pp. 100-101.
- (1988): "Mi periplo yóguico", en *La esencia del yoga*, vol. 1, tr. de Miquel Portillo, Barcelona, Kairós, 2006, pp. 28-69.
- (1989): "Yoga: fuente de todos los caminos espirituales", en *La esencia del yoga*, vol. 1, tr. de Miquel Portillo, Barcelona, Kairós, 2006, pp. 146-152.
- (1990): "El yoga exige eficiencia en el sādhanā", en *La esencia del yoga*, vol. 1, tr. de Miquel Portillo, Barcelona Kairós, 2006, pp. 215-222.
- (2000a): "Cómo fui transformado por el yoga", en *La esencia del yoga*, vol. 1, tr. de Miquel Portillo, Barcelona Kairós, 2006, pp. 20-27.

- (2000b): "Mi gurujî: Shriman T. Krishnamacharya", en *La esencia del yoga*, vol. 1, tr. de Miquel Portillo, Barcelona Kairós, 2006, pp. 70-82.
- (2000c): "Yoga: una manera de mantener la paz", en *La esencia del yoga*, vol. 1, tr. de Miquel Portillo, Barcelona Kairós, 2006, pp. 196-199.
- (2000d): "Yoga y cultura mental", en *La esencia del yoga*, vol. 1, tr. de Miquel Portillo, Barcelona Kairós, 2006, pp. 200-202.
- (2000e): "Yoga y dharma", en *La esencia del yoga*, vol. 1, tr. de Miquel Portillo, Barcelona Kairós, 2006, pp. 203-214.
- (2003): *Luz sobre los Yoga Sûtras de Patañjali*, tr. de [...], Barcelona, Kairós, 2006.
- Kapani, Lakshmi y François Chanet (1986): "La India expuesta a psicoanálisis", tr. de Hilda Becerril, *Diógenes*, 135, pp. 65-78.
- Merlo, Vicente (1997a): "La fascinación de oriente", en *La fascinación de oriente. El silencio de la meditación y el espacio del corazón*, Barcelona, Kairós, 2002, pp. 17-51.
- (1997b): "La experiencia mística: Oriente y Occidente", en *La fascinación de oriente. El silencio de la meditación y el espacio del corazón*, Barcelona, Kairós, 2002, pp. 52-61.
- (1998a): *Las enseñanzas de Sri Aurobindo*, Barcelona, Kairós.
- (1998b): "Arte y estética en la India", en *La fascinación de oriente. El silencio de la meditación y el espacio del corazón*, Barcelona, Kairós, 2002, pp. 62-82.
- (1998c): "Transformación de la conciencia, transformación del cuerpo: yoga supramental, ¿yoga de las células?", en *La fascinación de oriente. El silencio de la meditación y el espacio del corazón*, Barcelona, Kairós, 2002, pp. 188-210.
- (2000): "Shanti y Ahimsâ: paz y no violencia en el hinduismo", en *La fascinación de oriente. El silencio de la meditación y el espacio del corazón*, Barcelona, Kairós, 2002, pp. 89- 115.
- (2001): "Huellas de lo transpersonal en la tradición hindú", en *La fascinación de oriente. El silencio de la meditación y el espacio del corazón*, Barcelona, Kairós, 2002, pp. 156-173.

- (2002) "Jung y la integración de Oriente", en *La fascinación de oriente. El silencio de la meditación y el espacio del corazón*, Barcelona, Kairós, 2002, pp. 142-155.
- Offroy, José Antonio (2004): "Haṭha Yoga Pradīpikā. Luz sobre el Haṭha Yoga", disponible en: <http://www.absorver.es/Yogadarshana/HathaYogaPradipika.pdf> [consultado el 19 de mayo de 2008].
- Pagés Ruiz, Fernando (2001): "El legado de Krishnamacharya", disponible en: <http://www.yogashala.cl/yogashala-chile/espanol/prensa.html> [consultado el 18 de mayo de 2008].
- Paz, Octavio (1995): *Vislumbre de la India*, México, Seix Barral, 2004.
- Palma de, Daniel (2006) (editor): *Upaniṣads*, Madrid, Siruela.
- Panikar, Raimon (1995): "Prólogo. Introducción a la lectura de las Upaniṣad", en D. de Palma (editor) *Upaniṣads*, Madrid, Siruela, 2006, pp. 9-18.
- Pla, Robert (1997a) (editor): *Bhagavad Gītā*, Madrid, Etnos.
- (1997b): "Introducción", en R. Pla (editor): *Bhagavad Gītā*, Madrid, Etnos, pp. 9-40.
- Real, Olga (2007): "La interpretación psicológica de los textos védicos: revisión de la aportación de Sri Aurobindo", *Estudios de Asia y África*, 42 (1), pp. 157-172.
- Rimpoché, Bokar (1985): *La meditación. Consejos a los principiantes*, tr. de Tcheukyi Sèngué (F. Jacquemart), Alicante, Ediciones Dharma, 2000.
- Rodríguez, Fernando (2007): "Meditación", en R. Reyes (director) *Diccionario crítico de ciencias sociales*, Madrid y México, Plaza y Valdés.
- Rosales, Glòria<sup>1</sup> y Gordana Vranjes (2008): *La meva guia de ioga. Teoria y pràctica, pas a pas*, Barcelona, Viena edicions.
- Said, Edward (1978): *Orientalismo*, Barcelona, tr. de María Luisa Fuentes, Debolsillo, 2004.
- Santos, Raquel (2006): "Um jogo de sentidos: a occidentalização do ioga como orientalização do ocidente", *Religião & sociedade*, 26 (1), pp. 158-173.
- Waterstone, Richard (1995): *India. Desde el yoga al karma, todos los mitos y*

---

<sup>1</sup> Aunque en el libro el nombre de Gloria aparece en catalán (por tanto con acento), lo escribo en el texto en castellano, pues es como ella suele escribirlo.

*tradiciones espirituales de la India*, tr. de Mónica Rubio, Barcelona, Debate.

REFERENCIAS POÉTICAS Y LITERARIAS

Aristóteles (S. IV A. C.): *El arte poética*, tr. de José Goya y Muniain (1798), Madrid, Espasa-Calpe, 1970.

Barthes, Roland (1966): *Crítica y verdad*, tr. de José Bianco, Buenos Aires, S. XXI, 1972.

(1973): *El placer del texto*, tr. de Nicolás Rosa, Buenos Aires, S. XXI, 1974.

Belli, Gioconda (1992): "Siento que voy alejándome", en G. Belli, *El ojo de la mujer. Poesía reunida*, Madrid, Visor libros, 2004, p. 42.

Calvino, Italo (1988): *Seis propuestas para el próximo milenio*, tr. de Aurora Bernárdez, Madrid, Siruela, 2000.

Camus, Albert (1942): *El extranjero*, tr. de José Ángel Valente, Madrid, Alianza editorial, 2006.

Cortázar, Julio (1959): "El perseguidor", en J. Cortázar, *Las armas secretas*, México: Alfaguara, 2000, pp. 85-150

(1963): *Rayuela*, Bogotá, Oveja Negra, 1984.

Cruz, Sor Juana Inés de la (1688): "Quéjase de la suerte: insinúa su aversión a los vicios y justifica su divertimento a la *Musas*"<sup>2</sup>, *Obras escogidas*, México, Austral, 1992, pp. 35-36.

Girondo, Oliverio (1932): "Presentación" y "Poema 16" *Espantapájaros*, Buenos Aires, Losada, 1997, pp. 15 y 47-48.

(1942/1956): "Visita", "Restringido propósito", "Escrúpulo", "Pleamar", "El puro no" y "Yolleo", en E. Sábato (dirección y selección), *Persuasión de los días/En la marmédula*, Buenos Aires, Losada, 1998, pp. 73, 87, 91, 92 y 139.

---

<sup>2</sup> Dato interesante: los títulos que aparecen en algunos de los poemas de Sor Juana Inés de la Cruz (en este caso se trata de un soneto) no fueron puestos por ella sino por los editores del

## REFERENCIAS

- Kundera, Milan (1985): *La insoportable levedad del ser*, tr. de Fernando de Valenzuela, Barcelona, Tusquets, 1998.
- Paz, Octavio (1950): *El laberinto de la soledad*, México, FCE, 1977.
- (1993): *La llama doble. Amor y erotismo*, México, Seix Barral.
- Pessoa, Fernando (1914): "Poema XXXVI del cuidador de rebaños" y "Poema XLVI del cuidador de rebaños", Poemas de Alberto Caeiro, *Poemas*, tr. de Marcelo Cohen, México, Losada, 1998, pp. 64 y 69.
- Tagore, Rabindranath (1925): "El final", Purabi, en *Últimos poemas*, tr. de M. Antolín Rato, Madrid, Visor libros, 2002, pp. 171.
- (1932): "Oriente" y "El caminante", Parisesh, en *Últimos poemas*, tr. de M. Antolín Rato, Madrid, Visor libros, 2002, pp. 60-61 y 113-114.
- Whitman, Walt (1860): *Canto a mí mismo*, tr. de León Felipe, México, Losada, 1997.
- Zambrano, María (1939): *Filosofía y poesía*, México, FCE, 2006.

## REFERENCIAS ETNOGRÁFICAS

### 1. CARPETA DEL CURSO DE FORMACIÓN PARA PROFESORES/AS DE YOGA

Tema: "Anatomía", día 12 de noviembre de 2006, a cargo de Paula Acuña.

Tema: "Filosofía", día 9 de diciembre de 2006, a cargo de Gordana Vranjes y Gloria Rosales.

Tema: "Sánscrito", día 20 de enero de 2007, a cargo de Miquel Peralta.

Tema: "Upanishads", día 15 de abril de 2007, a cargo de Carlos Pomedá.

Tema: "Profesores y alumnos. Gurus y discípulos", día 12 de mayo de 2007, a cargo de Gordana Vranjes.

Tema: "Ponerlo en práctica", día 13 de mayo de 2007, a cargo de Gordana Vranjes y Gloria Rosales.

Tema: "Mandiram, una secuencia para toda la vida", día 13 de mayo de 2007, a cargo de Gordana Vranjes y Gloria Rosales.

---

siglo XVII. Se suelen conservar en las ediciones modernas a manera de curiosidad, aun cuando a veces contradigan el significado de la composición.

## 2. DIARIO DE AUTOPRÁCTICA

Autopráctica en *Mandiram Yoga Dinámico*, día 11 de noviembre de 2006.

Autopráctica en casa, día 27 de noviembre de 2007.

Autopráctica en México, día de 2006.

## 3. DIARIO DE CAMPO

Relato autoetnográfico, asistiendo a Gordana Vranjes en el *Curso para principiantes*, cuarta sesión, 14 de noviembre de 2007.

Relato autoetnográfico, tras la quinta sesión del *Curso de formación para profesores/as*, 19 de marzo de 2007.

## 4. ENTREVISTAS

4.1. GLORIA ROSALES: realicé esta entrevista el 30 de octubre de 2007, en la sala grande de la escuela *Mandiram Yoga Dinámico* de Barcelona. Gloria nació en la misma ciudad de Barcelona y se formó como bióloga y luego como diseñadora. Vivió cinco años en Nueva York, donde trabajó en una agencia de publicidad relacionada con la ecología. Ahí comenzó a practicar yoga y conoció a Gordana. Hicieron juntas la formación como profesoras en la India y regresó a Barcelona donde se ha dedicado a dar clases. Gloria es cofundadora de la escuela.

Nos conocemos desde el año 2005. Gloria fue mi primera profesora en *Mandiram* y muy probablemente es con la que he tomado más clases. Su dulzura me mantuvo en ese lugar tan cálido y agradable por mucho tiempo, así que la entrevista fluyó de la misma manera, aunque Gloria es un poco más reservada. Y, como habla rápido, me parece que la entrevista no fue muy larga: duró una hora justa, pero de la que he extraído mucho jugo.

4.2. GORDANA VRANJES: realicé esta entrevista el 29 de octubre de 2007, en la sala pequeña de la escuela *Mandiram Yoga Dinámico* de Barcelona. Gordana nació en Bosnia, pero cuando tenía siete años su familia se mudó a Alemania donde se crió. Con una carrera en mercadotecnia se

fue a trabajar a Nueva York, donde comenzó a practicar yoga. Se formó como profesora en la India, al igual que Gloria, y ha dado clases en la India, Barcelona y otros sitios durante los últimos años. Es cofundadora de la escuela.

Conozco a Gordana desde el 2005 y como también ha sido mi profesora fue sencillo establecer un poco de confianza para hablar de sus vivencias. La entrevista, por su personalidad desenvuelta, fluyo y duró más de una hora, en la que me proporcionó información muy valiosa.

4.3. GRISEL MINOR: realicé esta entrevista el 10 de enero de 2007, en la casa de Grisel en Coyoacán, Ciudad de México. Grisel es originaria de Nuevo León, aunque ha vivido casi toda su vida en el Distrito Federal. Lleva más de diez años practicando yoga, así como artes marciales. Se formó como profesora en la Gran Fraternidad Universal y –además- es realmente autodidacta. Ha dado clases casi desde que empezó a estudiar yoga.

Nos conocemos desde el año 2001 cuando yo empecé a practicar. Tenemos una relación de amistad muy bonita, por lo que la entrevista se desarrolló de forma natural. Charlamos durante más de dos horas y experimenté lo que es entrevistar a alguien cercano. Las preguntas salían solas y con más referentes.

## 5. REFERENCIAS EPISTOLARES

*Carta de Grisel Minor*, día 4 de diciembre de 2004.

*Carta de Grisel Minor*, día 8 de diciembre de 2004.

*Carta de Grisel Minor*, día 18 de diciembre de 2004.

*Carta de Grisel Minor*, noviembre de 2005.

*Correo electrónico de Gordana Vranjes*, 7 de diciembre de 2008

Correo electrónico de *María Anguita*, 4 de mayo de 2009.

## OTROS REFERENTES

### 1. MATERIAL AUDIOVISUAL

#### 1.1. FOTOGRAFÍAS E IMÁGENES

Foto de la autopráctica de Amelie Strecker, septiembre de 2007, por Maike



## REFERENCIAS

- Greafe, archivo fotográfico personal.
- Foto del curso *iReconecta con tu grandeza!*, día 28 de febrero de 2009, por Amelie Strecker, archivo fotográfico de *Guru Guru*.
- Fotos de la autopráctica de Grises Minor, mayo de 2009, por Lorena Alcaraz, archivo fotográfico personal.
- Fotos de mi autopráctica, día 9 de diciembre de 2007, por Vasiliki Petroyianni, archivo fotográfico personal.
- Fotos de clase especial y autopráctica, día 14 de noviembre de 2008, por Valeria Barros y Carlota Figueras, archivo fotográfico de *Mandiram Yoga Dinámico*.
- Fotos del *Curso de formación para profesores/as* de yoga, día 15 de abril de 2007, por José Armondori, archivo fotográfico de *Mandiram Yoga Dinámico*.
- Foto del maestro Srī Aurobindo, extraída de *Wikipedia*, en: <http://es.wikipedia.org/wiki/Aurobindo> [consultada el 13 de abril de 2008].
- Foto de la maestra Mirra Alfassa, La Madre, extraída de *Wikipedia*, en: [http://es.wikipedia.org/wiki/Mirra\\_Alfassa](http://es.wikipedia.org/wiki/Mirra_Alfassa) [consultada el 13 de abril de 2008].
- Foto del maestro Swami Sivananda, extraída de la página web de *La Fédération Francophone de Yoga*, en: [http://www.federationyoga.qc.ca/page\\_science\\_conscience.htm](http://www.federationyoga.qc.ca/page_science_conscience.htm) [consultada el 13 de abril de 2008].
- Foto de Krishnamacharya, extraída de *Wikipedia*, en: [http://en.wikipedia.org/wiki/Sri\\_Tirumalai\\_Krishnamacharya](http://en.wikipedia.org/wiki/Sri_Tirumalai_Krishnamacharya) [consultada el 13 de abril de 2008].
- Foto de Pattabhi Jois, extraída de *Imágenes de Google*, en: <http://images.google.com/images?gbv=2&hl=en&q=Pathabi+Jois&sa=N&start=20&ndsp=20> [consultada el 14 de abril de 2008].
- Foto de Iyengar, extraída del *Official Website Iyengar Yoga*, en: <http://www.bksiyengar.com/modules/Guruji/guri.htm> [consultada el 14 de abril de 2008].

## REFERENCIAS

Foto de Desikachar, extraída de *Anajli Sriram Karmatazn*, en: <http://www.sriram.de/yoga/index.shtml> [consultada el 14 de abril de 2008].

Foto de Indra Devi, extraída de *Imágenes de Google*, en: <http://images.google.com/images?gbv=2&hl=en&q=Indra+Devi&sa=N&start=40&ndsp=20> [consultada el 14 de abril de 2008].

Foto de Yogui Bhajan, extraída de *Imágenes de Google*, en: <http://images.google.com/images?gbv=2&hl=en&sa=1&q=Yogui+Bajan&btneG=Search+images&aq=f&oq> [consultada el 14 de abril de 2008].

Foto del caligrama o pastiche: clase de acroyoga con Rocío Ramos, extraída de: <http://www.yoga-yogabcn.com> [consultada el 3 de marzo de 2009].

Imagen del Aum, extraída de *Imágenes de Google*, en: <http://images.google.com/images?gbv=2&hl=en&q=om&sa=N&start=20&ndsp=20> [consultada el 14 de mayo de 2008].

Imagen de la cortina del yoga, extraída de *Imágenes de Google*, en: <http://images.google.com/images?gbv=2&hl=en&q=cortina+yoga&sa=N&start=20&ndsp=20> [consultada el 25 de mayo de 2008].

Imagen de un manuscrito del siglo XIX de la *Bhagavad Gītā*, extraída de *Wikipedia*, en: <http://es.wikipedia.org/wiki/Bhagavad-Gita> [consultada el 14 de marzo del 2009].

## 2. PÁGINAS WEB

Página del grupo de investigación FIC (Fractalitats en Investigació Crítica): <http://psicologiasocial.uab.cat/fic/es> [consultado el 11 de mayo de 2009].

Página de la Real Academia de la Lengua Española: <http://www.rae.es/rae.html> [consultada frecuentemente].

Página de Yoga Conference: <http://www.yogaconference.de> [consultada el 25 de marzo de 2009].

Página de Yoga Journal: [consultada frecuentemente].

Página de Yoga & Yoga Barcelona: <http://www.yoga-yogabcn.com> [consultada el 25 de marzo de 2009].

Página de Yoga Śivānanda: <http://www.sivananda.org> [consultada el 11 de

mayo de 2009].

### 3. CURSOS Y SEMINARIOS DOCTORALES

Butler, Judith (2007): "Desfer el gènere. Identitat, sexualitat, secularisme", seminario organizado por el Museu d'Art Contemporani de Barcelona, l'Espai Francesca Bonnemaison, el Programa de Doctorat en Psicologia Social, Universitat Autònoma de Barcelona, el Centre de Dona i Literatura y la Càtedra UNESCO de Dones, Desenvolupament i cultures y el grupo Cos i textualitat de la Universitat de Barcelona.

Gatti, Gabriel (2005): "El lado oscuro de la modernidad", seminario del Doctorado en Psicología Social, Universitat Autònoma de Barcelona.

Haraway, Donna (2006): "Trobades entre espècies: el feminisme darrere els ciborgs", seminario organizado por el Museu d'Art Contemporani de Barcelona, el Programa de Doctorat en Psicologia Social, Universitat Autònoma de Barcelona y el Centre de Dona i Literatura de la Universitat de Barcelona.

### 4. DISCOS Y PELÍCULAS

Barbet Schroeder (2000): *La virgen de los sicarios*, Francia-Colombia.

Rita Guerrero, Grupo Santa Sabina (1994): "Miedo", *Símbolos*, Wisconsin, BMG-EDIM.