

Elección simple, labor penosa: porque hay, a la vez, que acechar, un poco por debajo de la historia, lo que la rompe y la agita, y velar un poco por detrás de la política sobre lo que debe incondicionalmente limitarla. Después de todo, es mi trabajo, no soy el primero ni el único en hacerlo. Pero lo he elegido».

IAGO ALBERTI

*FOUCAULT AND THE IRANIAN REVOLUTION: GENDER AND THE SEDUCTIONS OF ISLAMISM.* JANET AFARY Y KEVIN B. ANDERSON. CHICAGO, THE UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS, 2005.

En *Foucault and the Iranian Revolution: gender and the seductions of Islamism*, la historiadora Janet Afary y el politólogo Kevin B. Anderson, ambos de Purdue University (Indiana, EE.UU.), presentan un ensayo estructurado en cinco capítulos y un epílogo que contextualizan un extenso apéndice comentado y anotado con los escritos de Foucault y los de sus críticos sobre Irán. El volumen ofrece por primera vez la traducción íntegra de los quince artículos y entrevistas que Foucault escribió sobre Irán, la mayoría para el diario italiano *Corriere della Sera*, y, en menor medida, para el semanario *Le Nouvel Observateur* y el diario *Le Monde* (después publicados en francés por la editorial Gallimard en el volumen 3 de *Dits et écrits, 1976–1979*, París, 1994). Afary y Anderson se plantean por qué solo tres de estos textos habían aparecido previamente publicados en inglés y señalan que existe un vacío en este ámbito del pensamiento de Foucault que atribuyen a cierto sesgo: muchos expertos foucaultianos habrían considerado estos escritos el producto de un error político o directamente una aberración. En cambio, Afary y Anderson parten de una doble premisa: no solo argumentan que los escritos de Foucault sobre Irán están directamente relacionados con sus escritos teóricos sobre los discursos del poder y los avatares de la modernidad, sino que señalan que la experiencia iraní influyó en sus escritos posteriores y que no se puede entender el giro en su pensamiento en los ochenta sin reconocer la importancia de este episodio y su interés generalizado por «Oriente».

Afary y Anderson señalan que su interés por indagar en estos textos partió de un encuentro con exiliados iraníes en París y una reflexión sobre los intelectuales occidentales que habían apoyado movimientos revolucionarios en sociedades no occidentales. Foucault fue el único intelectual de izquierdas francés que apoyó públicamente la figura transgresora del ayatolá Jomeini y los millones de personas que arriesgaron su vida por la revolución, pues consideraba que estas experiencias límite podían conducir a nuevas formas de creatividad. Fue el único contacto real que Foucault tuvo con una revolución, a través de dos viajes realizados en septiembre y noviembre de 1978 como enviado especial del *Corriere della Sera*, y la única ocasión en que se explayó en sus escritos sobre una sociedad no occidental. A medida que los países colonizados consiguieron su independencia, sobre todo en la década de los 60, Foucault comenzó a sentir una afinidad por «Oriente» y un entusiasmo por lo que definió, tras una visita a Japón en 1978, como «el fin de la era de la filosofía occidental». En Irán, comprobó que el movimiento «musulmán» representaba una nueva forma de «política espiritual», una ruptura con el orden moderno occidental, además de con la Unión Soviética y China. Para el filósofo, el islam era un «polvorín» que alteraría el orden estratégico mundial («A Powder Keg Called Islam») [Un polvorín llamado islam].

La mayoría de estudiosos del pensamiento y la figura de Foucault se han encontrado ante la difícil tarea de abordar su problemática relación con Irán, tildándola de error o fallo (Eribon, Colombel), incluso de «locura» (Miller), más aún cuando nunca mostró interés por otros movimientos que sí generaron simpatías entre los intelectuales de izquierdas franceses, como la revolución nicaragüense.

Para Afary y Anderson, Foucault y el movimiento islamista en Irán compartían tres pasiones: la oposición al imperialismo y el colonialismo occidental; el rechazo de ciertos aspectos de la modernidad que habían transformado los roles de género y las jerarquías sociales tanto en Oriente como en Occidente y una fascinación por el discurso de la muerte como camino a la salvación y a la autenticidad.

Los cinco capítulos del libro se articulan en torno a dos partes, que contienen dos y tres capítulos respectivamente. En la primera parte, «Foucault's Discourse: On Pinnacles and Pitfalls» [El discurso de Foucault: cumbres y obstáculos], se interrelaciona el discurso foucaultiano con el contexto iraní, vinculando las nociones de poder, discurso y cuerpo en el primer capítulo, y se analiza el pensamiento foucaultiano a través de su visión del chiismo y los primeros rituales cristianos. El primer capítulo del libro, «The Paradoxical World of Foucault» [El mundo paradójico de Foucault], parte de la pregunta que sobrevuela todo el ensayo. ¿Por qué un posestructuralista francés y crítico de la modernidad sintió tal afinidad por un movimiento totalitario, antimoderno e islamista radical (a pesar de que en la revolución participaron otros agentes más moderados)? Para los autores, las afinidades están claras: ambos coincidían en la exploración de nuevas formas de espiritualidad política como contradiscurso del mundo materialista, la idealización de los órdenes sociales antiguos, el desdén por los sistemas judiciales liberales modernos y la admiración por los individuos que arriesgaban la vida en pos de una existencia más auténtica.

El capítulo está dedicado al poder, el discurso y el cuerpo en el pensamiento foucaultiano en relación al contexto iraní. Si bien con su método genealógico Foucault

pretendía romper con el acercamiento historiográfico suprahistórico, los autores afirman que dicha metodología no es más que otro gran relato suprahistórico que sustituye la modernidad por órdenes sociales tradicionales. En él, el movimiento islamista se concibe como un acto de resistencia frente a la hegemonía occidental.

También señalan que el «Oriente» de Foucault incluye el mundo grecolatino antiguo además de Oriente Medio, el Norte de África, China, Japón e India, pues se establece un contraste entre tradición y modernidad, no entre el Oriente y Occidente como espacios geográficos. Esta noción es problemática, no solo porque Foucault idealiza este Oriente como un lugar puro frente a un Occidente «racional», sino porque su visión idealizada y su historiografía producen un discurso androcéntrico. Parte de este discurso se fundamenta en su idea de la sexualidad: mientras Occidente crea una «*scientia sexualis*», las sociedades orientales producen «*ars erotica*», una forma de arte fundamentada en el placer. Los autores señalan un evidente orientalismo por parte de Foucault al presentar una visión estereotipada de la sexualidad exótica del sujeto oriental, y una ausencia de crítica al colonialismo a través de su concepción del cuerpo y la sexualidad que sí está presente en otros de sus contemporáneos, como Frantz Fanon o Albert Memmi. Los autores también señalan que este discurso androcéntrico ignora sistemáticamente a la mujer y se alinea con la genealogía de las relaciones homosexuales en el mundo grecolatino en sus dos últimos volúmenes de *Historia de la sexualidad*, tema que analizan en detalle en el capítulo cinco.

Añaden que la visión del ascetismo de Foucault constituye un subtexto importante en su obra, en línea con el pensamiento de Heidegger y su lectura

hermenéutica del cristianismo, pues el filósofo francés se interesa en Irán por rituales y técnicas que producen nuevas formas de espiritualidad y penitencia. De Heidegger también recupera el concepto de «libertad para la muerte» como espacio liminal donde desarrollar la creatividad política y artística, que se vincula a su fascinación por la muerte, el suicidio y el martirio, y a su visión de la locura como fase anterior a la muerte donde el individuo se libera del miedo a la misma. Así, Foucault veía en los seguidores de Jomeini un ejemplo radical de la «voluntad de poder» nietzscheana al arriesgar sus vidas en aras de la revolución.

En el capítulo dos, «Processions, Passion Plays, and Rites of Penance» [Procesiones, escenificaciones de la Pasión y ritos de penitencia], los autores ahondan en la conexión entre Foucault, el chiismo y los primeros rituales cristianos. Señalan que, desde el siglo XVI, el chiismo iraní establecía rituales donde se glorificaba el martirio y se recreaban escenas de dolor y el sufrimiento. Durante la revolución, Jomeini se apropió de estos rituales de penitencia, especialmente del festival de Muhárram, para establecer un gobierno de corte islamista, como reacción al programa autoritario de reformas económicas y culturales que el sah Rezah Pahlevi había llevado a cabo para modernizar el país.

El festival religioso de Muhárram conmemora el martirio del imán Hussein, nieto del profeta Muhammad y líder espiritual del chiismo, que pereció con su familia en la batalla de Kerbala (680 d.C.), hecho que posibilitó el ascenso de su enemigo Yazid al trono. En 1978, Jomeini se presentaba como el inocente Hussein, a sus seguidores masacrados como mártires y al sah como Yazid. Así, el islamismo absorbió las exigencias de los movimientos seculares, nacionalistas y de izquierdas que también abogaban por la revolución.

Tanto el movimiento islamista como Foucault compartían una fascinación con el discurso de la muerte como camino hacia la salvación y la reconstrucción del ser a través de ciertos ritos de penitencia. En sus escritos (p. ej. «The Revolt in Iran Spreads on Cassette Tapes» [El levantamiento en Irán se propaga a través de cintas de casete]) Foucault rápidamente vinculó las manifestaciones del mes de Muhárram con los rituales de penitencia cristianos europeos (*exomologensis*) en su «exaltación del martirio por una causa justa». Foucault se mostró fascinado ante las manifestaciones multitudinarias donde hombres y mujeres cantaban himnos, se flagelaban y se presentaban como mártires y, según los autores, podría haberlos ligado en su imaginario político a los primeros rituales cristianos. Para Afary y Anderson, la crítica que realizaba Foucault a la «hermenéutica del ser» de la cultura occidental moderna se basaba en que esta no se fundamentaba en los principios cristianos originales (o musulmanes) del «sacrificio del ser» sino en una «aparición del ser» más teórica y práctica. Así, Foucault habría hermanado los primeros rituales cristianos y los ritos chiitas de Muhárram en su apuesta por una «espiritualidad política».

Sin embargo, Afary y Anderson vuelven a señalar una posible postura orientalista por parte de Foucault, que habría ignorado que las narrativas chiitas de Jomeini y sus seguidores presentaban una visión parcial e interesada del chiismo que en, en realidad, se prestaba a múltiples lecturas, como tantas tradiciones e identidades en las que se basan las comunidades nacionales o religiosas imaginadas, como señaló Benedict Anderson.

En la segunda parte del ensayo, «Foucault's Writings on the Iranian Revolution and After» [Los escritos de Foucault sobre la revolución iraní y obras posteriores], Afary

y Anderson analizan cronológicamente los artículos de Foucault sobre Irán (escritos en su totalidad en París a su regreso, a pesar de que el *Corriere della Sera* lo situaba como corresponsal en Teherán) y su recepción crítica. El capítulo tres, «The Visits to Iran and the Controversies with "Attousa H." and Maxime Rondinson» [Las visitas a Irán y las controversias con "Attousa H." y Maxime Rodinson], abre con una contextualización del encargo del *Corriere della Sera* a Foucault, así como de la situación política en Irán y de los opositores al sah en el exilio, seguido de un breve resumen sobre la política en Irán y la posición de la mujer en el país desde principios del siglo XX hasta el estallido de la revolución. A continuación, se aborda el contexto intelectual en Irán durante la revolución (1978-1979) y el contacto entre los intelectuales iraníes y Foucault durante su primera visita de diez días en septiembre de 1978.

En una entrevista con el escritor Baqir Parham, Foucault declararía que Europa y Occidente habían sufrido dos revueltas sociales «dolorosas» en los dos últimos siglos en las que los intelectuales habían participado. Por una parte, las revoluciones liberales de los siglos XVIII y XIX, de las que habían surgido, a pesar de sus esperanzas en un mundo más justo y equitativo, la monstruosidad del capitalismo industrial, «la sociedad más dura, salvaje, egoísta, deshonesto y opresiva que cabría imaginar». Por otra parte, el socialismo y el comunismo habrían supuesto una revuelta «trágica» pues, en pos de una sociedad más racional, habría surgido una segunda monstruosidad, el comunismo totalitario («Dialogue between Michel Foucault and Baqir Parham» [Diálogo entre Michel Foucault y Baqir Parham]). Foucault le aseguró a Parham que estaba en Irán porque había que repensar todos los principios filosóficos

y políticos, que la revolución iraní no se regía por precedentes occidentales, sino que «buscaba una alternativa basada en las enseñanzas islámicas».

Seguidamente, Afary y Anderson analizan las primeras entregas de Foucault al *Corriere della Sera*, donde la realidad iraní se conecta con la crítica a la modernidad en su obra a través de una crítica de las políticas del sah por fracasar en sus objetivos nacionalistas y secularistas. En cuanto a la modernización, Foucault señalaba que se había llevado a cabo sin el apoyo de la mayor parte de la población y que, en realidad, lo que sustentaba el régimen del Pahlevi era un sistema déspota y corrupto («The Shah is a Hundred Years Behind his Time» [El sah va cien años por detrás de su tiempo]). También señaló cómo las políticas modernizadoras del sah habían acercado a los campesinos a las ciudades, solo para que estos se refugiaran en el islam y las mezquitas ante la falta de oportunidades («Tehran: Faith against the Shah» [Teherán: fe contra el sah]). En el mismo artículo, concluyó que la religión era el pilar identitario de Irán, así como su forma de resistencia. Además, describió al movimiento revolucionario islámico en términos míticos: el «santo» que se enfrenta contra el «rey» con firmeza, «desarmado y apoyado por su gente» («What are the Iranians Dreaming about?» [¿Con qué sueñan los iraníes?]). En «What are the Iranians Dreaming about?», publicado por el semanario de izquierdas *Le Nouvel Observateur*, defendió la «utopía» que presentaba el Corán en términos de igualdad, derechos y libertades, motivo por el cual fue objeto de críticas. «Attousa H.», una iraní de izquierdas exiliada en París y opositora al sah, escribiría al semanario una carta donde criticaría esta defensa a ultranza de la revolución de los ayatolás en aras de una «espiritualidad musulmana» que sistemáticamente ponía

a las mujeres en un escalafón inferior, perseguía a las minorías, y sometía a la sociedad a la ley del talión y a una opresión feudal. Foucault publicó varias réplicas a la carta de «Attousa H.» donde desdenaba su opinión por considerar fanáticas todas las formas de islam.

En su segundo viaje a Irán en noviembre de 1978, Foucault se reunió con varios grupos de trabajadores en huelga contra el régimen, y señaló en otro artículo que lo que les unía era el «amor que todos sentían individualmente por [Jomeini]» («Revolt in Iran Spreads» [El levantamiento en Irán]). En otro artículo, concluyó que la revolución iraní constituía una «voluntad colectiva perfectamente unificada» arraigada en formas de vida que habían permanecido inmutables durante miles de años («Mythical Leader» [Líder mítico]).

Afary y Anderson sostienen que el error de juicio en la defensa a ultranza de la figura de Jomeini fue rebatido fundamentalmente por la historiadora francesa y experta en islam Maxime Rodinson, que, a través de una serie de artículos publicados en *Le Monde*, sostenía que el jomeinismo era una «forma arcaica de fascismo», y responsabilizaba al tradicionalismo islámico del machismo. Las críticas hacia Foucault por sus simpatías pro islamistas arreciaron en marzo de 1979, coincidiendo con las ejecuciones de homosexuales y grandes movilizaciones por parte de mujeres que se negaban a aceptar los códigos represores del nuevo régimen.

El cuarto capítulo del ensayo, «Debating the Outcome of the Revolution, Especially on Women's Rights» [Debatiendo las consecuencias de la revolución, en especial para los derechos de las mujeres], hace coincidir el último artículo publicado por *El Corriere della Sera*, «A Powder Keg Called Islam» [Un polvorín llamado islam], con la llegada de Jomeini a Irán y el triunfo de una revolución ajena

a los postulados marxistas. En dicho artículo, Foucault predice el alcance del modelo revolucionario islámico, capaz de desestabilizar el equilibrio global estratégico. Para Foucault, el islam, «que no es simplemente una religión, sino un estilo de vida, una adhesión a una historia y a una civilización, tiene visos de convertirse en un gigantesco polvorín».

El artículo también explora las diversas reacciones, tanto contrarias como favorables, que suscitó la revolución iraní en los primeros meses de 1979 en el entorno francés. El apoyo de la intelectualidad internacional decreció a medida que Jomeini recortó los derechos de las mujeres iraníes, prohibiéndoles ocupar cargos en la judicatura, arrebatándoles el derecho al divorcio y obligándolas a vestir el chador. En Irán, las mujeres participaron en protestas masivas el 8 de marzo, duramente reprimidas por el recién fundado Hezbollah o «Partido de Dios». Kate Millett, una importante figura del movimiento feminista internacional, participó en estas movilizaciones y recogió en *Going to Iran (Viaje a Irán, 1982)* sus impresiones de lo sucedido durante una semana de marzo, que sirven como contrapunto feminista a las opiniones que Foucault vertió sobre la revolución. Si bien Foucault y Millett compartían su desprecio por el régimen del sah y una afinidad con los iraníes, para la segunda el movimiento revolucionario era un movimiento plural e Irán una sociedad más diversa y menos compacta que para Foucault: secular y religiosa, heterosexual y homosexual, femenina y masculina, islámica y no islámica. Otras feministas notables, como Simone de Beauvoir o Raya Dunayevskaya, apoyaron públicamente las movilizaciones feministas en Irán y condenaron la represión de Jomeini.

En marzo de 1979 Foucault comenzó a ser criticado de manera directa en

diversos medios franceses por su apoyo al movimiento islamista. Foucault publicó una réplica en *Le Matin* donde ignoraba las críticas y acusaba a sus detractores de prácticas inquisitoriales. La controversia arreció cuando una larga entrevista con Foucault apareció publicada a finales de mes en *Iran: The Revolution in the Name of God* [Irán, la revolución en nombre de Dios], de los periodistas Claire Brière y Pierre Blanchet, favorables al movimiento. En ella, Foucault alababa nuevamente la «política espiritual» en la revolución iraní sin criticar la posición de las mujeres, los secularistas y los simpatizantes de izquierdas en ella, mencionando de pasada una única contradicción en dicha revolución, a cuenta de su nacionalismo y antisemitismo xenófobo. En la entrevista, aludía por primera vez al «chauvinismo, el nacionalismo y la exclusión» que habían fundamentado los mitos religiosos y nacionalistas de la revolución, y concluía que no podía ser definida dentro de las categorías tradicionales, sobre todo las marxistas («Iran: The Spirit of a Spiritless World» [Irán, el espíritu de un mundo sin espíritu]). El capítulo concluye con una revisión de los últimos escritos de Foucault sobre Irán para distintos medios franceses, donde reafirmaba su fascinación por el martirio y esa «política espiritual» que iba más allá del marxismo y el liberalismo. Afary y Anderson resumen las reacciones a los escritos de Foucault a partir de 1979, centrándose en los artículos de Maxime Rodinson publicados en 1993 como coda a la controversia.

En el capítulo cinco, «Foucault, Gender, and Male Homosexualities in Mediterranean and Muslim Societies» [Foucault, género y homosexualidades masculinas en las sociedades mediterráneas y musulmanas], Afary y Anderson retoman la idea del capítulo uno de Oriente como un *topos* no geográfico que incluía Oriente

Medio, el norte de África y la antigüedad grecolatina, motivo que justificaría el interés por ese mundo antiguo en los dos últimos volúmenes de *La historia de la sexualidad*. Los autores ven indicios de que, en su análisis de la homosexualidad en el mundo grecolatino, Foucault intenta establecer paralelismos con las prácticas sexuales contemporáneas en Oriente Medio y el Norte de África, cuestiones que algunos estudios actuales sobre costumbres y relaciones sociales en esta zona del mundo constatan. Para justificar su postura, Afary y Anderson llevan a cabo un análisis de los diferentes comentarios sobre género y homosexualidad masculina en el mundo musulmán repartidos en diversos textos y lo comparan con la visión de la sexualidad de Foucault en los dos últimos volúmenes de *Historia de la sexualidad*, publicados en 1984. Foucault equipara las sociedades occidentales premodernas con las sociedades orientales modernas en una idealizada ética del amor en las antiguas sociedades mediterráneas practicada por una pequeña élite de hombres griegos y romanos. Esta visión orientalista no dista mucho de la de otros autores que, desde el siglo XVIII, veían en Oriente un espacio libertino donde poner en práctica sus fantasías sexuales sin sentimiento de culpa, según Edward Said. A través de testimonios (recabados mediante entrevistas y correos con personas que estuvieron en contacto con Foucault a finales de los setenta), Afary y Anderson señalan que la postura de Foucault acerca de un Norte de África donde las prácticas homoeróticas eran habituales está imbricada en la economía sexual de países como Túnez, donde Foucault estuvo en varias ocasiones y disfrutó de un estatus de turista privilegiado. Los autores también recogen otros testimonios de amistades iraníes en el exilio que subrayan la ingenuidad de Foucault por considerar

que el islam y el Corán eran tolerantes con los homosexuales.

Los autores también señalan la llamativa ausencia de minorías y de mujeres en su visión de la antigüedad en *Historia de la sexualidad*, centrándose especialmente en la relación entre el *erastes* o amante adulto activo, y el *paidika* o amante adolescente pasivo como una «estética de la existencia», en la que el *paidika* estaba subordinado al deseo del *erastes*. Afary y Anderson hacen notar la incongruencia que supone que Foucault nunca se plantease o cuestionase esta estructura de poder.

Finalmente, se enlazan estas reflexiones con el discurso revolucionario sobre Irán, donde el género y la sexualidad ocupan un lugar crucial, si bien la conexión no es evidente, según los autores. Para concluir, los autores exploran cómo han podido influir estos escritos en el movimiento gay y lésbico moderno en el mundo musulmán; si bien las observaciones de Foucault sobre la relativa flexibilidad de las relaciones del mismo sexo resultan hasta cierto punto acertadas, estas están muy limitadas en su aceptación social, algo que choca frontalmente con las demandas de visibilidad y reconocimiento del colectivo y no se han traducido en derechos para la comunidad homosexual en ningún país de la región.

El epílogo del ensayo, «From the Iranian Revolution to September 11, 2001» [De la revolución iraní al 11 de septiembre] es un breve repaso a las políticas islamistas radicales desde 1979, momento en el que el islamismo radical, a pesar de ser un movimiento muy diverso, se asienta como un fenómeno global con ciertas características comunes, como el interés por llevar la ley islámica más allá de sus fronteras, preconizado por el caso de la *fatwa* contra Salman Rushdie. La represión de minorías y mujeres ha sido el lugar común de los distintos gobiernos islamistas

que se han sucedido en distintos países, como Sudán o Afganistán. Asimismo, los autores señalan que el fenómeno del islamismo terrorista de Al Qaeda y otros grupos supondría una vuelta de tuerca al islamismo radical por su desconexión con la población a la que supuestamente representaba. Como Reagan en el caso de Irán, el presidente George Bush aprovechó los atentados para implementar una agenda muy conservadora en materia de política exterior, fomentando el islamismo radical en distintos puntos del mundo árabo-musulmán. La justificación de los atentados del 11-S por parte del pensador anti-imperialista Jean Braudillard en un artículo de *Le Monde* reabrió la polémica del apoyo de Foucault a Jomeini. Según Afary y Anderson, la «singularidad irreducible» que Braudillard atribuía a los terroristas suicidas guarda una estrecha semejanza con la oposición «irreducible» de los islamistas iraníes que defendía Foucault.

Afary y Anderson regresan al final de su ensayo a Irán y a las reacciones disidentes al régimen iraní. Señalan que tanto islamistas como opositores en Irán esgrimen a Foucault y las teorías de la postmodernidad en sus debates. Mientras los primeros se apoyan en la noción de diversidad cultural para justificar prácticas retrógradas y usan argumentos postmodernos para justificar su rechazo de las instituciones culturales occidentales, los segundos suelen aludir al hecho de que estas teorías surgen en sociedades plurales, tolerantes y democráticas, por lo que resulta una falacia aplicarlas en un estado policial (Akbar Ganji).

MARÍA PORRAS SÁNCHEZ

*ANARQUEOLOGÍA. FOUCAULT Y LA VERDAD COMO CAMPO DE BATALLA.* MAITE LARRAURI (SEGUIDO DE "ANARQUEOLOGÍA Y GUBERNAMENTALIDAD NEOLIBERAL: ¿QUIÉNES SOMOS HOY? "DE LUCÍA GÓMEZ). MADRID, ENCLAVE DE LIBROS, 2018.

Maite Larrauri (Valencia, 1950) es una buena conocedora de los textos de Michel Foucault y hace ya casi veinte años (1999) publicó una primera versión de lo escrito en este libro. Lo reedita nuevamente con un postfacio de Lucía Gómez. Hay que decir que el ensayo es plenamente actual y altamente recomendable. El libro está dividido en dos partes complementarias que pertenecen a problemáticas epistemológicas pero que también abren el horizonte de una salida ético-política a las prácticas de normalización. La procedencia del término "anarqueología" es del mismo Foucault y aparece coyunturalmente en dos lecciones del curso que impartió el año 1979-1980 en el Collège de France. Concretamente la del 30 de enero y la del 6 de febrero. En la primera lo hace diciendo que hay algo de anarquista en su método. En la segunda refiriéndose a su método como arqueológico o anarqueológico. Maite Larrauri define en un momento del libro la anarqueología como un cierto anarquismo metodológico que combina las reglas de un proceder analítico (línea Canguilhem) y las de un diagnóstico (influencia de Nietzsche). Las verdades científicas hay que aceptarlas solo en la medida en que aceptamos su régimen de verdad. La anarqueología quiere hacer de su diagnóstico no a un remedio normativo sino una caja de herramientas para construir subjetividades alternativas.

La presentación es muy peculiar. Maite Larrauri se reivindica a sí misma como una feminista que no tuvo la valentía (utilizo sus palabras) de hablar en este