

Cristianización de la carne y sexualidad moderna

HUGO VEZZETTI

Universidad de Buenos Aires. CONICET

Christianization of flesh and modern sexuality

Abstract

From Michael Foucault's thesis explained in *The Will of Knowing* this work aims to inquire some historical problems in the constitution of the Christian flesh and its effects on the modern sexuality. Monachism, examined through Casiano's writings, provides a first Christian experience of the flesh. The fight for the chastity commonplace stays there spotlighted in the heart of hearts, as a work of analysis and surveillance of thoughts and willings which's going to be materialized in the procedures of the confession. On the second place, representations of carnal women, object of a lasting construction in the Christianity are explored. But, the body, particularly the female one, is not excluded in the Christian medieval culture. This article inquires these presence in the representations of the Carnival, in the Archpriest of Hita satire about affectionate life and even in the bodily shapes of devoutness of saint and mystic women.

Key words: Christianity. Christian Flesh. Sexuality. Michel Foucault.

Resumen

A partir de las tesis de Michel Foucault en *La voluntad de saber* el trabajo se propone indagar algunos problemas históricos en la formación de la carne cristiana y sus efectos sobre la sexualidad moderna. El monaquismo, indagado a través de los escritos de Casiano, proporciona una primera experiencia cristiana de la carne. El tópico de la lucha por la castidad queda allí focalizado en el fuero interior, como un trabajo de análisis y vigilancia de pensamientos y deseos que va a plasmarse en los procedimientos de la confesión. En segundo lugar, se exploran las representaciones de la mujer carnal, objeto de una construcción duradera en el cristianismo. Pero el cuerpo, femenino en particular, no está excluido en la cultura cristiana medieval. El trabajo indaga esa presencia en las representaciones del carnaval, en la sátira del Arcipreste de Hita sobre la vida amorosa y aun en las formas corporales de la devoción de santas y místicas.

Palabras clave: Cristianismo. Carne cristiana. Sexualidad. Michel Foucault.

Michel Foucault: la sexualidad, la confesión y la ética

En *La voluntad de saber* Michel Foucault presenta la introducción de una serie de análisis históricos y, a la vez, "esbozos de ciertos problemas teóricos" (Foucault, 1997: 15); o sea, una intersección entre investigación histórica y análisis crítico de los conceptos aplicados, a partir del psicoanálisis, a dar cuenta de los problemas de la sexualidad. Persigue la formación de una voluntad de saber y de verdad sobre el sexo. Se trata, dice más adelante, de "transcribir como historia" la ficción del "sexo que habla", para lo cual intercala una curiosa referencia literaria, *Les bijoux*

indiscretas (id.: 95. Diderot, 1748). No hace falta decirlo, ese sexo indiscreto que divertía a los contemporáneos de Diderot es femenino¹. En verdad, al situar de ese modo un núcleo del “hacer hablar”, que se mantendría desde la confesión cristiana a la moderna ciencia sexual, deja de lado que ese sexo, en la sátira, lejos de ser locuaz por naturaleza se muestra propenso al disimulo y la mentira. Si hay allí confesión, no tiene que ver ni con la humillación del cuerpo en el combate por la castidad ni con las técnicas del examen de conciencia y la dirección espiritual. Es el anillo del sultán el que fuerza al sexo femenino a hablar y hace realidad el fantasma masculino de poseer un cuerpo y un alma sin dobleces ni secretos. Como se verá, la prejuiciosa valoración que el sultán hace de la sinceridad (y la continencia) de las mujeres de su reino no deja de exponer una visión muy extendida en la larga duración de la cultura cristiana. En la indagación foucaultiana, entonces, el dispositivo que hace hablar al sexo lleva muy directamente a los procedimientos de la confesión. La tesis es bien conocida: la carne cristiana integra la larga genealogía de la sexualidad moderna.

¹ *Bijoux* (joyas) es una expresión que designa al genital femenino; en efecto en la sátira, bajo el comando del anillo mágico del sultán los genitales de las mujeres conjuradas hablan con su propia voz.

Como sea, en lo que se conoce de la investigación posterior de Foucault no hay casi trabajos sobre la palabra sexual (mucho menos femenina), salvo en lo que recupera de la investigación de Michel de Certeau sobre las poseídas de Loudun (de Certau, 2005); sus fuentes son sobre todo discursos doctrinarios o pedagógicos. Foucault prosigue inicialmente ese proyecto: el curso de 1979-1980, “Del gobierno de los vivos”, explora los procedimientos de la confesión y el examen de conciencia en el cristianismo primitivo. Ese curso no ha sido publicado aún, de modo que sólo es posible conocer algo de su contenido por el resumen presentado al Collège de France (Foucault, 1994). En él, el foco de la indagación sobre la correlación sexo-verdad está puesto en un período tardío de la sistematización cristiana de la confesión. Retoma una afirmación de Tomaso de Vio, en el siglo XVI, quien llamaba “acto de verdad” a la confesión de los pecados, en la medida en que el sujeto debe decir todo sobre sí mismo, sus faltas y deseos. Una breve historia de la confesión le permite distinguir una forma más primitiva, enunciada como un acto de fe que se refiere no sólo a las creencias sino a las obligaciones que se asumen, y otra forma que obliga a los catecúmenos a exponer sus faltas ante la asamblea. Aquí se trata de un “rito colectivo”, por el cual el sujeto se reconoce como pecador ante Dios, más que de una enunciación detallada de los pecados. La práctica de la confesión toma otras formas en las instituciones monásticas y ya no se enuncia ante la asamblea. En 1975, en el curso *Los anormales* (Foucault, 2000), ya había incursionado en esa historia, pero cuatro

años después se ocupa de algo que no había explorado previamente: las prácticas de la confesión y la dirección espiritual en la experiencia monacal, a partir de los trabajos de Casiano.

Su investigación sobre la confesión va y viene del cristianismo monástico, cercano a la Antigüedad tardía, a las formas mucho más establecidas del dispositivo moderno, posterior al Concilio de Trento, en el siglo XVI. Lo que le interesa destacar en los escritos de Casiano es una modalidad del examen de conciencia diferente del tipo de prácticas que eran frecuentes en la cultura filosófica antigua. En las prácticas cenobíticas advierte una nueva relación ética del sujeto consigo mismo y con el maestro: “la relación con el maestro adquiere la forma de una obediencia incondicional y permanente que se aplica a todos los aspectos de la vida y no deja al novicio ningún margen de iniciativa”; lo dominante es una “vigilancia permanente sobre sí mismo” que ya no se vuelca sobre los actos sino sobre “el movimiento del pensamiento (*cogitatio*), para examinarlo en profundidad, captarlo en su origen y descifrar de dónde viene (de Dios, de uno mismo o del demonio)” (Foucault, 1994: 129).

El proyecto inicial, expuesto en *La voluntad de saber*, ha cambiado. De 1981 a 1984, año de su muerte, los cursos se ocupan de la ética como un “arte de la existencia” en la experiencia griega y romana, aunque va a seguir de modo paralelo con la escritura de la Historia de la sexualidad. Hacia 1980 Foucault había escrito el tomo sobre el cristianismo, *Les aveux de la chair*, pero no lo publica porque considera que debe corregirlo a la luz de la nueva investigación sobre la moral pagana. Finalmente ha quedado inédito ya que sólo alcanzó a corregir y publicar *El uso de los placeres* y *El cuidado de sí* (Foucault, 1986, 1987). En 1983, en las entrevistas con Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, da cuenta de la reorientación de su interés que ahora se ocupa del *gobierno* y la ética, un orden de problemas que se enlaza y se prolonga en una preocupación política (Macey, 1995: 549-550). Una genealogía de la ética, tal como la entiende Foucault, es también una genealogía del yo; encuentra paralelos con problemas contemporáneos, particularmente en la cultura californiana, en la que cuestiona la idea de un yo verdadero, alienado o reprimido, que debe ser liberado y encuentra en las artes griegas de la existencia algo distinto, una estética y un arte del yo. Esa modalidad creativa de la subjetivación y de la formación del yo es contrastada con el paradigma de un interior profundo y escondido, que debe ser descifrado y revelado, nacido con el cristianismo y desplegado en la cultura moderna hasta el psicoanálisis. En consecuencia, la investigación foucaultiana sobre la carne cristiana ha quedado

doblemente inconclusa: no conocemos la versión escrita y no publicada de *Les aveux de la chair* (aunque el manuscrito existe) y menos podemos saber cómo hubiera sido revisado a la luz de los temas que lo ocupaban en sus últimos cursos. Paralelamente a los cursos, como se dijo, corrige los tomos finalmente publicados de la *Historia de la sexualidad*. En verdad, mantiene en los libros algo del viejo proyecto, mientras que los temas de los cursos cobran un desarrollo autónomo. Entre los libros y los cursos hay relación, sin duda, pero también separación. Introduce en la producción escrita el dominio y el cuidado de sí, que son centrales en las exposiciones orales, pero a la vez mantiene un foco en los temas de la vida amorosa que no está presente en ellas. Pero el Foucault de estos cursos, que indaga las relaciones entre la palabra y la verdad en las relaciones entre la filosofía y la política, parece más orientado hacia la plaza pública que al confesionario o el *boudoir* (Eribon, 1992: 394-399. Gros, 2008).

Las complejidades de la carne cristiana

En lo que conocemos, Foucault no se propone una historia que indague en las complejidades de la carne en el cristianismo. Religión del Verbo encarnado, la dimensión carnal de la redención (y de la salvación) alude a un núcleo central del misterio de la fe fundada en la vida y las enseñanzas del Hijo del Hombre. En principio, "carne" (*sarx* en griego, que era la lengua en la que escribía el apóstol Pablo) no es exactamente el sexo: se opone a espíritu y se refiere tanto al cuerpo como a la naturaleza humana después del pecado original. Dejo de lado los textos paulinos para concentrarme en los escritos de Juan Casiano (a los que se refiere Foucault), que son considerados como un primer tratado sobre la vida religiosa. Destinados a orientar y regular la vida en los monasterios, es sabido que sirvieron de base para la regla de San Benito, que ha organizado la vida monástica desde la Antigüedad (Casiano, 1872 y 1868)².

² Los escritos principales de Juan CASIANO son *Instituciones*, de 416, y *Conferencias*, escritas entre 419 y 427. Aunque no se conoce la fecha exacta de la regla de San Benito, la dejó escrita hacia el final de su vida, c. 540. Ver <http://www.sbenito.org.ar/regla/rb.htm>.

Lo primero que cabe señalar en esa primera experiencia cristiana de la carne es que no surgía de la pastoral que se ocupaba del sexo en el matrimonio o de la fornicación y los desórdenes de la vida amorosa. No partía de actos que involucraban el cuerpo de los otros ni nacía de las prácticas y las enseñanzas de los confesores que desempeñaban su ministerio en contacto cercano con los pecados del mundo. Surgida de la existencia monástica, de hombres que viven enclaustrados, en esa experiencia de la carne casi no había mujeres. En los escritos de Casiano, se trata de la *concupiscen-*

cia y no tanto de la fornicación, es decir de una materia que es del orden del deseo. Originariamente, concupiscencia (del latín *cupere*: desear) alude a una intensificación del deseo en general, al apetito desordenado de placeres diversos, pero en la predicación cristiana ha quedado fijada al dominio del sexo: una análoga deriva semántica ha tenido el término carne, que ha terminado por significar el cuerpo sexual y sus impulsos.

Pero para Casiano, un escritor de la Antigüedad cristiana, el aguijón de carne abarca más que las pulsiones del sexo; en verdad, destaca a la gula como una suerte de matriz de los vicios asentados en las necesidades del cuerpo. Lo decisivo es que la carne y el espíritu son “dos fuerzas contrarias que se combaten”. A veces, dice, carne se refiere al “hombre entero, su cuerpo y su alma”, otras a la condición pecadora y carnal. (Casiano, 1868: 94) Puede, entonces, oponer “la concupiscencia de la carne y del espíritu” como el combate interior entre dos fuerzas de deseo o entre dos “voluntades”:

La concupiscence de la chair qui nous porte au mal, nous fait trouver nos délices dans la possession des choses présentes; tandis que l'esprit résiste à la chair, et désire s'appliquer tellement aux choses spirituelles, qu'il voudrait se passer même de ce qui est nécessaire à son corps, et ne lui donner aucun des soins que demande sa faiblesse. La chair se plaît dans le plaisir et la volupté; l'esprit en repousse jusqu'aux simples désirs. La chair aime le sommeil et l'abondance; l'esprit, les veilles et les jeunes [...] La chair ambitionne les honneurs et la louange; l'esprit se réjouit, au contraire, des persécutions et des injures (Casiano, id.: 95-96)³.

En ese modelo dinámico, de fuerzas que se enfrentan en lo que se define como una *guerra*, el alma queda situada en una posición intermedia, entre los deseos encontrados de la carne y del espíritu; en una “hesitación censurable” que “desea obtener la castidad del cuerpo sin el auxilio de la mortificación” (Casiano, id.: 96). Ese esquema tripartito sitúa al alma en la posición de un agente tironeado entre dos fuerzas poderosas (análoga a la del yo en la segunda tópica freudiana); y el problema mayor, para la vida religiosa, proviene de la disposición a la “tibieza”. En la medida en que los destinatarios de sus consejos no son herejes o paganos, sino religiosos que ya han elegido vivir en comunidades cerradas, el riesgo es la apatía, la quietud y el acostumbramiento a un comportamiento externo ordenado según las reglas pero escaso en energía y “ardor” (un término repetido) en la vida de la fe. Para un grupo religioso separado del mundo, en tiempos en que el cristianismo se convierte en religión imperial, el combate ya no debe enfrentar los peligros de la persecución, la cárcel o la muerte. El enemigo está en el interior; y

³ «Quatrième Conférence: de la Concupiscence de la Chair et de l'Esprit»

eso exige el reordenamiento de una visión, siempre épica, de la vida de la fe. En ese sentido, la carne está lejos de ser sólo un obstáculo; por el contrario es el medio y el terreno mismo de esa lucha. Adquirimos, dice Casiano, “la pureza de corazón, no en la paz y el reposo, sino por los sudores de la obediencia y las lágrimas de la contrición”. La castidad que vale, entonces, no es la que resulta de la pasividad o la apatía, la pureza cristiana no es la ausencia de pasión sino la conquista de la virtud a través “del ayuno, el hambre, la sed y la vigilancia” (Casiano, id.: 98). De lo que resulta un paradójico elogio del cuerpo: sin él no habría combate ni vigilancia, sin la carne no habría tentaciones ni pruebas para la fe; un espíritu descarnado no podría conocer el arrepentimiento ni seguir el camino de la penitencia (Casiano, id.:100).

La argumentación que destaca las ventajas de la carne recurre a una doble comparación ejemplar. La primera toca a los demonios: en la medida en que no tienen carne ni conocen las debilidades no están sometidos al conflicto interior y carecen de la experiencia posible del arrepentimiento; nada se interpone en el cumplimiento de sus deseos malignos y son, por ello, más culpables que los hombres. La segunda insiste con la figura funesta del religioso “tibio”, apagado en sus deseos, pasivo y conformista, separado de la épica de los combates y escasamente carnal; resulta peor, dice Casiano, que el pagano:

Il est donc bien vrai de dire que rien n'est plus funeste que la tiédeur. L'homme charnel, l'homme du monde ou le païen, arrivera plus facilement à une conversion salutaire et à la véritable perfection, que celui qui, après avoir embrassé la vie religieuse, ne suit pas cependant la voie parfaite que lui trace sa règle, et laisse éteindre en lui le feu de sa première ferveur.

En consecuencia, un pecado “espiritual” como el orgullo (que es por otra parte el que llevó a los ángeles incorpóreos a rebelarse contra Dios), es más peligroso y difícil de superar que los vicios que nacen de la carne (Casiano, id.: 103-104).

Desde luego, el foco sobre la tibieza y el orgullo responde a los objetivos de una intervención moralizadora sobre las faltas que se consideran propias de la vida en las comunidades religiosas. El propósito más o menos explícito es fortalecer el valor de una “profesión” (en el sentido de testimonio de la fe y del compromiso en el cumplimiento de los votos) destinada a pocos y, a la vez, sostener la obligación de la obediencia al superior: humillarse en la carne y renunciar al orgullo es también obedecer al abad. En este punto se sitúa el problema de la castidad, que es

menos la simple renuncia al mundo y sus placeres que el terreno mismo en el que debe librarse ese combate interminable de la carne y el espíritu.

En su cartografía de los vicios, Casiano establece una asociación estrecha entre la gula y la fornicación, en la medida en que ambas dependen de la acción del cuerpo; otros, como el orgullo y la vanagloria, son sólo espirituales. No me detengo en la enumeración de los ocho vicios y las relaciones que se establecen entre ellos⁴. En todo caso, la compleja trama de relaciones y derivaciones entre los vicios especifica los diversos teatros de combate entre la carne y el espíritu. Y aun los que no son pecados de la carne, porque no nacen en el cuerpo, quedan encadenados a partir del prototipo proporcionado por la gula: ésta engendra la impureza y la lujuria, de la que deriva la avaricia, que desprende la cólera, que da lugar a la tristeza y la pereza, etc. (Casiano, id.: 117). El punto de partida es la intemperancia y en ese sentido el vicio más difícil de vencer es la gula, que en la clasificación que propone Casiano opera como un fundamento y un modelo: sostenida en la necesidad natural del alimento, retorna una y otra vez y no hay modo de sofocarla por completo. El ánimo de fornicación, por otra parte, que es igualmente un vicio carnal, nace de la intemperancia y se acrecienta por los excesos de la comida y la bebida. En consecuencia, en el combate contra los pecados carnales no basta con un trabajo sobre el alma, se trata de una mortificación del cuerpo (ayunos, vigiliias, penitencia) que comienza con el control sobre la gula. Pero hay una diferencia en la naturaleza de los dos pecados que nacen del cuerpo: mientras que el impulso de la gula, asociado al alimento, está siempre, “el fuego de la concupiscencia puede ser extinguido”. Para ello, Casiano propone, en la conferencia dedicada a la castidad, un programa ascético: comer nada más que dos panes por día, beber sólo agua y con moderación, dormir no más de cuatro horas; en pocos meses, dice, se hace posible controlar los “movimientos de la carne” (Casiano, id.: 319 y 340)⁵.

⁴ «Cinquième Conférence: des Huits Vices Principaux ». Ver M. FOUCAULT (1987); es el único fragmento publicado de su obra inédita sobre las confesiones de la carne.

⁵ «Douzième Conférence: de la Chasteté»

En Casiano la cartografía del pecado se organiza por pares: orgullo-vanidad, pereza-acidia (es decir tristeza y abatimiento), avaricia-cólera, gula-fornicación. La gula y la fornicación, que en cierto sentido son la base de los demás pecados, nacen de la fuerza de ciertas pulsiones que tienen sus raíces en el cuerpo. En verdad, la gula, sostenida en una necesidad natural, pecado del exceso inmoderado, proporciona el modelo para la fornicación. De allí la importancia del ayuno y la abstinencia de la carne, en el sentido estricto; muy tempranamente queda establecida una serie causal que va perdurar en las prácticas cristianas: el exceso de comi-

da (sobre todo de carne) despierta el deseo sexual. En esa visión del pecado, la fornicación abarca mucho más que la unión sexual con la mujer; no sólo incluye la “impureza” (*immunditia*) que alude al sexo solitario, sino el pecado que se realiza “con el corazón y el pensamiento”, comprendido en el término establecido por el apóstol Pablo, *concupiscencia* (Casiano, id.: 120). En ella, para Casiano, ya no habría acción del cuerpo, de modo que la castidad que debe conquistarse resulta sobre todo un estado del alma. De esa carne interiorizada, que irrumpe en el pensamiento y el deseo, va a ocuparse en la conferencia dedicada a la castidad; en la lectura que hace de ella, Foucault destaca que no hay relación con otros (Foucault, 1987b: 42). En efecto, se trata de tentaciones, percepciones y pensamientos, “movimientos de la carne”, recuerdos e “ilusiones de los sentidos” (durante el sueño) (Casiano, id.: 328). El cuerpo opera como sede de movimientos que la voluntad debe dominar y eventualmente rechazar. El ejemplo extremo, al que Casiano dedica una conferencia, lo proporcionan las “poluciones involuntarias”: el grado máximo de perfección en la castidad se alcanza cuando se suprimen las descargas seminales (Casiano, id., vol. 2: 224-244)⁶. Es el signo de la santidad que sólo algunos pueden alcanzar; para los demás queda la continencia (que no es la castidad), la mortificación del cuerpo y la vigilancia permanente. En esas prácticas se requiere de un trabajo sobre los propios pensamientos para reconocer las tentaciones posibles, así como la consulta y la obediencia a la dirección del abad.

6 «Vingt-Deuxième Conférence: des Souillures involontaires»

Para Foucault allí está ya planteado un núcleo de los procedimientos de la confesión, que van a encontrar su máximo despliegue en la modernidad temprana, hacia el siglo XVI. La condición es un repliegue que construye una “escena interior”, una “técnica de análisis y diagnóstico del pensamiento”, es decir, un “proceso de subjetivación” que integra una búsqueda de conocimiento y verdad (Foucault, 1987b: 48-49). Pero allí hay también una forma de examen de conciencia que recupera prácticas morales de la antigüedad clásica. En ese combate interminable se debe, dice Casiano, examinar qué vicio es el más frecuente y el más reprobable en uno mismo para dirigir contra él todos los esfuerzos. En las metáforas de la lucha consigo mismo reaparecen formas éticas plasmadas en lo que el propio Foucault exploró en la configuración estoica, sobre todo el rechazo a una condición que reduce al sujeto a ser esclavo de sus pasiones (Foucault, 1987: 38-68). También la figura del combate tiene raíces clásicas, anteriores al cristianismo: Casiano recupera la figura del atleta romano (que ya había sido mencionado por Pablo) en sus lecciones sobre la concupiscencia. La continencia, en los alimentos y en el sexo, for-

maba parte de la preparación para el combate en la arena (Casiano, 1872: 138)⁷. Combates, esfuerzos y flaquezas, victorias y derrotas: hay todo un repertorio de la guerra y el deporte que se incorpora al análisis de ese trabajo de sí. La moral antigua también implicaba un trabajo semejante, pero de distinta naturaleza; es lo que Foucault trataba de indagar a través de dos términos vecinos: *enkrateia* y *sōphrosyne*. Ambos se refieren a una suerte de templanza, pero la primera alude a una forma activa de dominio de uno mismo en el campo de los deseos y los placeres y la segunda define un estado, un modo general de conducirse que implica no sólo ser temperante sino piadoso, justo, valeroso. (Foucault, 1987: 61- 62) Lo más destacable, para una historia de la continencia, es que la *enkrateia* implica lucha y tensión, una “relación agonística” consigo mismo, por dos razones: porque se trata de apetitos inferiores, (es decir, “animales” en la tónica platónica que distingue dos partes del alma, inferior y superior) y, además, porque el peligro mayor reside en que si vencen los impulsos dominan al sujeto y lo reducen a la esclavitud. La exigencia de gobernarse a sí mismo era necesaria para quien quería gobernar la casa (esposa, hijos, esclavos) y la ciudad (Foucault, id.: 64-68).

⁷ Libro VI, “De L’Impureté”. El ejemplo del atleta está en Pablo, I Cor., IX, 25.

Pero, en el paradigma de la antigüedad clásica, esa relación con uno mismo no toma la forma de un desciframiento y de una hermenéutica del deseo que es propia de la espiritualidad cristiana. Lo que puede verse en los escritos de Casiano, que todavía recogen tópicos anteriores, es que ha cambiado el sentido de un dominio de sí que ahora se separa del dominio de otros; no se trata de mandar y obedecer sino sólo de obedecer al superior y al mandato divino establecido en las Escrituras y en los textos de los Padres de la Iglesia. Por otra parte, ese trabajo de sí depende de la relación con Dios: el pecado es la condición originaria, desde el nacimiento; y sin la gracia divina el esfuerzo en el combate está condenado al fracaso. No se trata de una oposición simple entre una exterioridad de la moral pagana y una interioridad cristiana. Foucault prefiere contrastar dos formas del trabajo sobre uno mismo que dan cuenta de diversas modalidades de subjetivación. Y en la experiencia del cristianismo esa relación implantaría en la esfera del yo ciertos rasgos de recelo, desciframiento, lucha contra las tentaciones, autoacusación y confesión.

Hay, entonces, una primera experiencia de la carne que ha nacido en el monaquismo, en torno de la concupiscencia, como una “fornicación secreta” que establece un trabajo en la relación con una verdad escondida que comunica el cuerpo y el alma (Foucault, 1987b: 48-50). El “hombre interior” emerge sobre todo en los pecados que acechan a los monjes en

su vida solitaria, los que vienen de la carne, pero también los males del alma, como la tristeza y la pereza. Una autoconciencia moral intensificada persigue los pensamientos y los recuerdos que arrastran al pecado. Pero la condición de esa vigilancia ejercida sobre el propio yo es que por encima del monje está Dios, que lo ve todo (Casiano, id., vol. 2: 234). En el siglo XVI, en su manual de civilidad destinado a los niños, Erasmo va a recuperar esa misma escena de una interioridad duplicada en la sujeción al Ojo absoluto, aunque en la ficción que ofrece la presencia divina se hace representar por el ángel de la guarda (Erasmo, 2001: 19). Norbert Elias encuentra en ese texto práctico, reeditado y repetido interminablemente hasta el siglo XVIII, un signo de lo que está cambiando, en la dimensión del comportamiento, en el proceso de civilización (Elias, 1989: 99-105, 115-122). Nietzsche, finalmente, retoma esa misma escena de la interioridad cristiana y la visibilidad ineluctable, trágica, ante la figura de un Dios-Testigo, el que “veía con dos ojos que lo veían *todo*; veía las profundidades y los abismos del hombre, sus vergüenzas y sus verdades ocultas”. (Nietzsche, 1988: 146)⁸.

⁸ Las bastardillas están en el original.

Ese Dios, ya muerto, asesinado por el “hombre más feo”, es el que descubre Zaratustra en su interminable deambular.

Norbert Elias, recoge esa otra vía de formación del “hombre interior” a partir de los manuales de civilidad y su prolongación en las prácticas de la pedagogía destinadas a los niños y los jóvenes (Elias, 1989; Revel, 1987). El blanco es la sexualidad y los ideales de la continencia buscan sostenerse en la estabilización y la generalización de las emociones civilizatorias, en la relación con el propio cuerpo y el de los otros: el pudor y la vergüenza. Describe en el proceso de civilización la generalización de ciertos cambios en el sujeto que se asientan en un sustrato corporal y emotivo, transformaciones del cuerpo tanto como del yo que dependen de un aparato interiorizado de autoacciones. La implantación del autocontrol impone una relación más compleja e internamente distanciada consigo mismo, que ya no descansa en esa figura cuasi externa de vigilancia. Es fácil ver que Elias ha leído a Freud y recupera la instancia de un “superyó” situado y formado en una historia larga de la cultura y la moral. Pero descuida el papel del cristianismo y se enfoca demasiado en la sociedad cortesana. Delumeau, en su impresionante historia del pecado, restituye un tiempo todavía más largo en esa formación, en el seno de la cristianización del cuerpo y del sujeto, y propone la tesis de un “proceso de culpabilización” (Delumeau, 1983). En el fresco histórico que anuda la culpa (el pecado), la acción del demonio y las funciones del perdón, Delumeau destaca algo descuida-

do en los análisis de Foucault: una de las condiciones de la implantación de la civilización cristiana medieval, que encuentra su condensación en el procedimiento de la confesión, es la seguridad y la promesa de protección a través del perdón, frente a las amenazas del mundo y del castigo eterno. Cristianización, civilización, subjetivación, culpabilización, son los términos que dan cuenta de tesis e investigaciones diversas y a la vez convergentes en la exploración de una configuración cultural y moral que, en la larguísima duración, recae sobre las pulsiones sexuales. De allí surge una compleja densidad histórica, que apenas he podido esbozar, que subyace a los objetos y los problemas del dispositivo moderno de la sexualidad que desemboca en el psicoanálisis.

Derivas de la mujer carnal

La carne cristiana, como se vio, constituye un tópico central en esa gran transformación moral y subjetiva, el monaquismo (de Casiano a San Benito), que es para Foucault a la vez una invención disciplinaria y un espacio en el que nacen nuevas formas de subjetivación. Esa experiencia nace por fuera de la problematización del matrimonio y la vida amorosa, ya que la naturaleza de la castidad que se pone en juego depende de las exigencias del celibato, que en general sólo se cumplía en la vida monástica. Y dado que, a diferencia del sexo de los clérigos seculares, no tenían contacto con mujeres, la experiencia de los monjes sólo puede referirse a un dominio de impulsos y deseos imaginarios, volcados sobre el propio sujeto. Ese es el núcleo que ha privilegiado Foucault en una exploración que lo lleva a destacar el carácter autoerótico de la sexualidad que allí emerge. El pensamiento y las prescripciones sobre el amor y el sexo en ese espacio de clausura son bastante diferentes de la experiencia de los clérigos seculares que mayormente no cumplían la regla del celibato. Durante siglos los obispos intentaron imponer las disposiciones contrarias al concubinato de los religiosos, con enormes resistencias y escaso éxito (Lea, 1867). Al mismo tiempo, la predicación y la implantación más extensa de la presencia eclesiástica en la vida social crearon nuevas condiciones en el modelamiento de una experiencia cristiana de la carne que no se separa de la larga historia de la construcción del sacerdocio como una elite separada y distinguida respecto de la feligresía laica.

Paralelamente, como es sabido, la mujer carnal ha sido objeto de una construcción igualmente duradera en el discurso y las técnicas del cristianismo. Delumeau repasa el catálogo de la descalificación de la moral y el

cuerpo femeninos (Delumeau, 1989: 471-531). Lo que está en juego en estas visiones del sexo no es la fornicación en la interioridad del alma, sino el apetito activo, desbordado, de las hijas de Eva. Ciertamente, muchos de esos tópicos son anteriores al cristianismo, incluso se apoyan en las tesis médicas de la antigüedad clásica, repetidas durante más de quince siglos, que consideraban a la mujer, en cuerpo y alma, como un varón imperfecto, insuficientemente desarrollado y propenso al descontrol. A partir de las fuentes teológicas (desde el apóstol Pablo a Agustín y Tomás de Aquino) se fija y difunde el catálogo de los vicios y los pecados atribuidos a la mujer; y las mismas ideas se encuentran en los textos médicos y jurídicos, en la literatura y la iconografía.

En el mismo tiempo en que Casiano establecía las prescripciones monacales, en los comienzos del siglo V, Agustín de Hipona fijaba la tesis teológica que establece una suerte de incompatibilidad natural entre la mujer, criatura carnal y cercana a la animalidad, y el mandato de una mortificación del cuerpo que pueda convertirlo en templo del alma y de la gracia. El largo proceso de lo que Delumeau llama “diabolización” de la mujer acompaña el tiempo, en la transición del medioevo a la primera modernidad, que encuentra en Satán una figura siniestra y a la vez omnipresente (Delumeau, id.: 481, 486). El demonio está detrás de todos los males, desde las pestes, las guerras y las hambrunas a los fantasmas de despedazamiento y derrumbe que acompañan la fractura de la cristiandad en el siglo XVI. El *Malleus Maleficarum* condensaba los estereotipos de una condición femenina pecaminosa e inconstante, sobre todo la asociación con el demonio, que la predicación, por otra parte, difundía extensamente en la opinión culta y popular. La mujer es frágil, no sabe de moderación, es crédula e inclinada a la superstición, débil y charlatana; es más carnal que el hombre y defectuosa en su formación a partir de la costilla de Adán. Tres vicios, sobre todo, dominan a las mujeres: la infidelidad, la ambición y, sobre todo, la lujuria”. En síntesis: “toda la brujería proviene del apetito carnal que en las mujeres es insaciable” (Kramer; Sprenger, 1975: 73-82). En esa formación discursiva, el tópico del combate entre la carne y el espíritu se refería crudamente a los peligros que acechaban al hombre en la inevitable y siempre peligrosa relación con la mujer. La concupiscencia, en el mundo y fuera del paradigma monacal, ya no venía sólo del interior sino que surgía del contacto peligroso con la potencia seductora de una carne femenina que condensaba (y también prometía) todos los excesos.

Al mismo tiempo, en la cultura del mundo cristiano medieval no faltaban las expresiones de un cuerpo festivo y gozoso. En el corpus medieval,

culto y popular, junto al discurso de la continencia y la castidad, nacido de los claustros, florecía una extensa narrativa de la carne en la que había mujeres, comida y bebida, danza, en fin, satisfacciones pulsionales. En el tópico de la lucha entre el carnaval y la cuaresma Le Goff sintetiza ese conflicto entre la expansión y la mortificación de la carne (Le Goff; Truong, 2005: 33-75)⁹. El carnaval, dice Bajtin, celebra y expande un gran cuerpo colectivo, hecho de contactos físicos,



encuentros amorosos, comilonas, risas y bailes; y los disfraces y el jolgorio escenifican sobre todo el cuerpo sexual y reproductivo: “preñez, alumbramiento, virilidad” (Bajtin, 1987: 229-230)¹⁰.

Si la prevención monástica sobre los vicios comenzaba con la gula, los desahogos del cuerpo en la fiesta del carnaval encuentran su centro en el banquete. (Bajtin, id.: 250-272)

La misma tensión que enfrenta la carne y el espíritu, aunque más cerca de los saberes y representaciones populares y explícitamente referido a las peripecias del amor, se advierte en *El libro de buen amor*, del Arcipreste de Hita. En la obra como es sabido el “buen amor” y el “loco amor” se alternan en un contrapunto lleno de ambigüedades, tal como se pone de manifiesto en la propia presentación del autor:

“..comprendiendo cuántos bienes hace perder el loco amor del mundo al alma y al cuerpo, y los muchos males a que los inclina y conduce, escogiendo y queriendo con buena voluntad la salvación y gloria del Paraíso para mi alma, hice este pequeño escrito en muestra de bien, y compuse este nuevo libro en el que hay escritas algunas mañas, maestrías y sutilezas engañosas del loco amor del mundo, del que se sirven algunas personas para pecar.
[...]

No obstante, como es cosa humana el pecar, si algunos quisieran —no se lo aconsejo— servirse del loco amor, aquí hallarán algunas maneras para ello.” (Ruiz, 1330 y 1343)

⁹ El tópico está tomado de un cuadro de Bruegel, *El combate entre don Carnaval y doña Cuaresma*, 1559, actualmente en el Kunsthistorisches Museum de Viena.

¹⁰ Las bastardillas están en el original.

En verdad, es el loco amor, es decir carnal, el que orienta las aventuras amorosas del clérigo. Su visión del mundo no parte de los Padres de la Iglesia (a los que sin embargo recurre a menudo) sino de una dudosa cita atribuida a Aristóteles según la cual habría dos cosas que mueven al mundo: “tener mantención” y “tener juntamiento con hembra placentera”. Sigue la exposición de la universal atracción de los sexos y, por supuesto, el reconocimiento de su irrecusable condición pecadora. No se trata de un rechazo de las normas morales sino del reconocimiento del carácter imperioso del impulso erótico: la mortificación (y la penitencia) vienen necesariamente *después* de que el deseo ha alcanzado su cumplimiento o se ha visto frustrado (Márquez Villanueva, s/f)¹¹. Apenas hay diferencia, en la visión del arcipreste, entre reconocerse pecador y perseguir los placeres asociados a esa condición, lo que constituye la base de esa emoción genuinamente cristiana, el arrepentimiento. Por supuesto, salta a la vista el contrapunto entre la ascética experiencia monástica de la carne, en la que la presencia femenina sólo se materializaba en los sueños, y las aventuras de un clérigo secular que encuentra por doquier mujeres de diversa condición (señoras de buena condición y mozas serranas, monjas, viudas y moras...) y corre sin descanso detrás de ellas.

¹¹ El autor propone la tesis de la obra avanza hacia la impugnación del celibato obligatorio, a través de los amores con la monja doña Garoza y la “Cántica de los clérigos de Talavera”.

Desde luego, aun admitiendo el fondo autobiográfico de esos relatos, no puede tomarse al personaje como representativo de una conducta más o menos típica de los clérigos. Por otra parte, la presencia árabe en España (que ha sido señalada como una de las influencias en la obra) imponía rasgos particulares, que no pueden extenderse sin más a la cristiandad europea. Y sin embargo cierto tópicos (por ejemplo, el desopilante combate entre “doña Cuaresma” y “don Carnal”) parecen representativos de ese espíritu del carnaval que, para Le Goff, integra plenamente la civilización cristiana medieval. La extensa obra crítica sobre el libro ha destacado la relación que sus temas y su estilo guardan con las formas literarias populares de goliardos y trovadores; a lo que hay que añadir el extenso conocimiento de la literatura erótica que parece formar parte de la cultura de esos clérigos letrados. Queda mucho por investigar respecto de las mezclas y los préstamos con las visiones populares, picarescas y desacralizadas de las cuestiones amorosas. Lo expuesto, aunque insuficiente, alcanza para plantear la hipótesis de que una exploración de la sexualidad en la cristianización europea no se agota con la frecuentación de las normas eclesíásticas o de las formas normativas de la predicación.

También en la vida religiosa la mujer aparece más atada que el hombre a una condición carnal. Si el modelo de la santidad, en las enseñanzas

de Casiano, implicaba una separación que podía llegar a la supresión de los movimientos de la carne, en la mujer el tipo parece siempre más cercano a una devoción que no sólo no suprime el cuerpo sino que lo potencia y lo eleva a niveles de una intensidad inalcanzable para el varón. La experiencia de las místicas condensa un tópico más generalizado en las formas femeninas de la vida. “Ninguna mujer es casta” repetían médicos y teólogos; o, lo que es lo mismo, en materia amorosa la mujer está siempre cerca de la cortesana (Delumeau, 1989: 491)¹². Esa misma fuerza de la carne femenina ha sido señalada bajo las formas de un erotismo apenas sublimado, incluso desbordado, en la experiencia mística. La figura de la mujer naturalmente dada al amor (esposa devota o cortesana) reaparece en la vida religiosa en lo que ha sido llamado una “vertiente mística nupcial cristocéntrica” (Schultz van Kessel, 1992: 196). Gianlorenzo Bernini ha sabido plasmar en el mármol esa conjunción de la carne con los deseos del espíritu en su célebre escultura *Éxtasi de Santa Teresa d’Avila*, de 1652¹³.

¹² Ver el resumen de los vicios recopilados por el franciscano Alvaro Pelayo en 1330: pp.490-495.

¹³ Emplazada en la Basilica Santa Maria della Vittoria en Roma.

Caroline Walker Bynum ofrece una investigación notable de las complejidades de ese cuerpo en la Edad Media tardía (1200-1500): la carne pulsional puede ser una vía privilegiada (excluida a los hombres), de acceso a Dios, a través de la mediación del Cristo encarnado (Walker Bynum, 1990). La demonización de la mujer carnal coexiste, entonces, con esa exaltación que encuentra su sustento en la idea de una criatura dada a los excesos. Desenfrenada en el pecado, la naturaleza femenina puede alcanzar cimas igualmente desbordadas de devoción, bajo la forma de una espiritualidad somática y transgresora. En el cuerpo de las santas y las místicas se revela un fondo potente que rompe límites bien establecidos en el universo simbólico medieval; en especial los que distinguen lo animal y lo humano, el cuerpo y el alma, el hombre y la mujer. (Walker Bynum, id.: 63-164). Si bien las formas corporales de la devoción medieval abarcan también a los santos varones, Walker Bynum proporciona una enumeración variada de milagros femeninos que ponen en juego el cuerpo propio. “Los trances, las levitaciones, los ataques catatónicos u otras formas de rigidez, corporal, el milagroso estiramiento o ensanchamiento de partes del cuerpo, las inflamaciones de dulces mucosida-



des en la garganta (conocidas a veces como *globus hystericus*) y las hemorragias nasales extáticas...” A lo que se agrega la “anorexia santa” (que consiste en alimentarse sólo de la hostia eucarística), las muchas experiencias de estigmas que reproducían las heridas sufridas por el cuerpo de Cristo, la “lactancia milagrosa” y los “embarazos místicos” (Walker Bynum, id.: 167-168). Los milagros femeninos hablan de un cuerpo que no es ni frágil ni pasivo: en todo caso, la inestabilidad y la porosidad a los influjos que recibe jugaban, en esa experiencia, en favor de una multiplicación de las ancestrales potencias maternas.

Dos rasgos resaltan en su análisis de ese cuerpo abierto a lo maravilloso y lo sobrenatural. Por un lado el referente mayor que habilita los prodigios es el cuerpo único, irrepetible, de Cristo, igualmente infractor de los límites naturales. Por otro, si el cuerpo de Cristo ha sido formado en el de la Virgen María, sin intervención de varón (o sea, sin la participación que la medicina medieval, heredera del paradigma galénico, reconocía al semen masculino), toda la carne es en él femenina, materna (Walker Bynum, id.: 85-186). El primer cuerpo transgresor es el de Cristo, situado más allá de los límites que separan lo masculino y lo femenino: así se habilitan las figuras muy reiteradas de Cristo-Madre (Walker Bynum, 1982). Esa feminización o “maternalización” del cuerpo de Cristo se expone en imágenes o escenas como la que muestra a Catalina de Siena bebiendo la sangre de las heridas en el pecho del Salvador¹⁴. La equivalencia sangre-leche se sostenía en las antiguas teorías humorales que presuponían la capacidad materna, excluida al varón, de producir leche a partir de la propia sangre. Ese cuerpo femenino, entonces, denigrado en la predicación y los tratados de demonología, en comunión con el cuerpo de Cristo puede convertirse en el medio más potente de una realización del espíritu; e incluye expresiones de la fusión de los cuerpos y un lenguaje amoroso, por momentos directamente sexual. Es cierto que esa devoción corporalizada en la experiencia religiosa medieval no es exclusiva de las mujeres, pero los escritos realizados por hombres o bien incorporan modos femeninos o bien dan cuenta de una narrativa más impersonal (Walker Bynum, 1990: 171-172).

¹⁴ Ver el grabado de M. Fiorini (1597) en C. Walker Bynum (1990), p.162.

En conclusión, en esta historia larga, de una problemática densa en su formación y en sus consecuencias, no hay lugar para claves interpretativas simples. En verdad, la carne cristiana, y su impacto sobre la sexualidad moderna, tiene más de una historia. Foucault elige la que va de los monjes de Casiano a las poseídas, siempre en el interior de las comunidades monacales. Ese recorrido genealógico encuentra un núcleo firme y a

la vez operativo en los procedimientos de la confesión, culmina en el cuerpo de la mujer y llega hasta las históricas que estuvieron en el origen del psicoanálisis (Foucault, 2000: 187-213. Vezzetti, en prensa). El autor de *La historia de la sexualidad* tiene el mérito de haber señalado lo que nuestra experiencia moderna del cuerpo y el sexo debe a esa configuración de saberes, fantasmas y prácticas, inicialmente formada en el cristianismo. Sólo he querido mostrar, de un modo inicial y tentativo, algunas aristas diversas y conflictivas, incluso paradójicas, en la interminable cristianización de la carne.

Bibliografía

Bajtín, Mijail (1994 [1941]): *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento: el contexto de François Rabelais*. Buenos Aires: Alianza Editorial.

Casiano, Juan (1872 [416]): "Institutions", traducción de Étienne Cartier. Paris: Librairie Poussielgue Frères. En <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/peres/cassien/index.htm>

Casiano, Juan (1868 [419-427]): "Conférences sur la perfection religieuse", traducción de Étienne Cartier. Paris: Librairie Poussielgue Frères, 2 vol. En <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/peres/cassien/index.htm>

de Certau, Michel (2005 [1970]): *La posesion de Loudun*. Paris: Gallimard.

Delumeau, Jean (1983): *Le Péché et la Peur. La culpabilisation en Occident XIII-XVIII siècles*. Paris: Fayard.

Delumeau, J. (1989 [1978]): *El miedo en Occidente*. Madrid: Taurus.

Diderot, Denis (1748): *Les bijoux indiscrets*. Version digital de la edición Naigeon de 1798: en <http://www.bribes.org/trismegiste/table.htm>

Dreyfus, Hubert; Rabinow, Paul (2001 [1983]): *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Elias, Norbert (1989 [1936]): *El proceso de civilización*, México, FCE.

Erasmo (2001 [1530]): *Traité de civilité puérile*. Paris: Mille et une nuits.

Eribon, Didier (1992): *Michel Foucault*. Barcelona: Anagrama.

Foucault, Michel (1977): *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.

Foucault, M. (1986 [1984]): *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Buenos Aires, Siglo XXI.

Foucault, M. (1987 [1984]): *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de si*. Buenos Aires, Siglo XXI.

Foucault, M. (1987b), « La lucha por la castidad ». En Ph. Ariès, A. Béjin, M. Foucault y otros, *Sexualidades occidentales*, Buenos Aires, Paidós.

Foucault, M. (1994 [1979-1980]): "Du gouvernement des vivants". En M. Foucault, *Dits et Écrits, IV*. Paris: Gallimard, pp.125-129.

Foucault, M. (2000): *Los anormales*. Curso en el Collège de France (1974-1975). Buenos Aires: FCE.

Gros, Frédéric (2008): "Situation du cours". En M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Cours au Collège de France, 1982-1983. Paris: Gallimard/Seuil, pp.348-361.

Kramer, Heinrich; Sprenger, Jacobus (1975 [1486]): *Malleus Maleficarum. El martillo de los brujos*. Buenos Aires: Orión; traducción de Floreal Mazía.

Le Goff, Jacques; Truong, Nicolas: *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Buenos Aires: Paidós.

Lea, Henry C. (1867): *An Historical Sketch Of Sacerdotal Celibacy In The Christian Church*. Filadelfia: J. B. Lippincott & Co.

Lea, Henry C. (1896): *A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church*, tres tomos. Londres: Swan Sonnenschein & Co.

Macey, David (1995): *Las vidas de Michel Foucault*. Madrid: Cátedra

Márquez Villanueva, Francisco (s/f): "Juan Ruiz y el celibato eclesiástico". Centro Virtual Cervantes, en http://cvc.cervantes.es/obref/arcipreste_hita/marquez.htm.

Nietzsche, F. (1988 [1883]): "El hombre más feo". En *Así hablaba Zaratustra*. México: Porrúa.

Revel, Jacques (1987): "Los usos de la civilidad". En Ariès, Ph.; Duby, G. (dir.), *Historia de la vida privada*. Buenos Aires: Taurus, tomo 5, pp.169-209.

Ruiz, Juan (Arcipreste de Hita) (1330 y 1343): *Libro de Buen Amor*. Edición digital basada en la edición de la Reproducción facs. del Códice de Salamanca (Ms.2663). París: Louis-Michaud, [s.a.] Biblioteca Económica de Clásicos Castellanos. En <http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=2765>

Schultz van Kessel, Elisja (1992): "Vírgenes y madres, entre cielo y tierra. Las cristianas en la primera Edad Moderna". En Duby, Georges; Perrot, Michelle, *Historia de las mujeres*. Madrid: Taurus. Vol. 5: *Del Renacimiento a la Edad Moderna. Los trabajos y los días*, pp.167-209.

Serrano Segura, José Antonio (s/f): "Juan Ruiz, Arcipreste de Hita: Libro de Buen Amor", versión modernizada [J.A.S.S.], en <http://jaserrano.nom.es/LBA/>

Vezzetti, Hugo (en prensa): "Lecturas foucaultianas: cristianización, modernidad, psicoanálisis". En Acha, Omar; Vallejo, Mauro (eds.), *Inconsciente e historia después de Freud: cruces de filosofía, psicoanálisis e historiografía*. Buenos Aires: Prometeo.

Walker Bynum, Caroline (1982): *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press.

Walker Bynum, Caroline (1990): "El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media". En Feher, Michel (comp.), *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*. Madrid: Taurus, tomo I, pp.163-225.