

El individuo, su cuerpo y la comunidad

SERGIO PÉREZ CORTÉS*

En diversos trabajos presentados en los últimos años me he permitido sostener que la filosofía de M. Foucault encuentra en la categoría de experiencia la conclusión natural de su desarrollo a través de la arqueología, la genealogía y la ética. Mi propósito aquí es prolongar esta reflexión acerca de “la analítica de la experiencia”, refiriéndola esta vez a la comprensión que carece del vínculo existente entre el individuo, su cuerpo y la comunidad, atendiendo en particular a una serie de investigaciones que, sugeridas en la obra de M. Foucault, realizan actualmente historiadores y filósofos.

Habré de situarme, por tanto, en un dominio que me atrevería a llamar de frontera: el cuerpo, en el conjunto de sus prácticas y de sus estrategias. Lo llamo de frontera porque el cuerpo ofrece una clase de evidencia incontestable que resulta difícil de erradicar, y que hará que algunas de mis afirmaciones resulten provocadoras. Me refiero a la evidencia acerca del carácter natural, inmediato, empíricamente básico del cuerpo como dato biológico. Si alguna certeza poseemos firmemente, es la de la materialidad del cuerpo, la presencia obligada de la naturaleza en cada uno de nosotros y la convicción de que el cuerpo nos es dado y que se trata de una materia prima con la que —afortunada o lamentablemente, según el caso— hay que contar; el cuerpo parece indicativo de la presencia de elementos inexplicables e imposibles de alterar.

Y sin embargo, la analítica de la experiencia nos invita a reconsiderar la cuestión, sosteniendo la tesis de que no hay cuerpo sino al interior de una

experiencia, es decir, en el horizonte de la relación de sí a sí, en la que una sociedad constituye los objetos de interrogación y de saber, y de la relación de sí a sí en la que el sujeto se constituye como pudiendo y debiendo ser pensado. No hay experiencia del cuerpo como no esté mediada —es decir, constituida y orientada— por una serie de prácticas eficaces y de categorías discursivas y simbólicas que no son simples agregados al objeto mismo, sino determinantes esenciales del objeto. El cuerpo no se nos presentará entonces como un simple dato elemental al cual vendrían a adherirse una serie de modalidades explicables por la cultura, la religión, la ética u otras; se dirá entonces que es en el proceso mismo de la experiencia donde se precisa la relación que une al sujeto con su propio cuerpo y donde se definen ambos extremos de esa relación.

Se trata de una situación particular, porque en este caso el objeto al que se refiere la experiencia forma una unidad con el sujeto que lo reflexiona. Es el sujeto pensando un objeto que resulta ser él mismo, estableciendo a través del cuerpo un diálogo consigo mismo y con la sociedad; es pensamiento simultáneo acerca de su propio cuerpo y de la unidad que constituye su existencia en la que aquél participa; por eso habremos de sostener que en el cuerpo se perfilan los límites de lo aceptable y lo inadmisibles, de la conformidad y de la desviación, lo que en definitiva plantea, en torno a la cuestión básica de la identidad de cada uno, la inscripción en el cuerpo del horizonte de preguntas definitorias de aquello que da significación a nuestras respuestas morales.

Es probable que uno de los índices de la radicalidad de la pregunta sea el hecho de que mientras algunos juzgarán triviales estas cuestiones, para otros

* Director de la División de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.

serán inadmisibles. Con todo, se busca desarrollar en varios sentidos la tesis de que no hay *primero* un cuerpo, y *luego* una serie de representaciones que vendrían a imprimirse en aquella materia prima originaria. Es, en realidad, dar contenido reflexivo a la experiencia de que nuestro cuerpo es el primer instrumento de trabajo, el primer objeto de espectáculo, el lugar donde inscribimos nuestro decaimiento, y es también el primer medio de expresión, el significante por excelencia y el lugar original de la simbolización.¹

Para que esta tesis resulte inteligible es preciso tener presentes algunas conclusiones que la analítica de la experiencia ha obtenido a lo largo de su recorrido. En efecto, meditando a la distancia su trabajo, en *L'usage des plaisirs*. Foucault concluye que su interés fundamental se sitúa en la historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura. Esta genealogía del individuo le ha permitido afirmar que no hay una relación definitiva del hombre consigo mismo, y que nada en él —su cuerpo incluso— es lo bastante fijo como para incluir a todos los hombres y encontrarse en ello. Por otra parte, los análisis minuciosos de la arqueología llevan a afirmar que no existe algún posible encuentro inmediato entre un hecho o un objeto en bruto y una categoría, porque toda relación requiere de un entramado de relaciones que la fundamente. Esta afirmación es crucial para la analítica que considera que no hay objeto que exista en el anonimato, como soporte imparable de ideas y discursos venidos de otro registro. La relación entre prácticas, categorías y objetos no es del orden de la imitación, ni del consenso, ni de la ratificación, sino una relación constitutiva del objeto. Es por eso que se propuso establecer una correlación entre dominios discursivos del saber, genealogías, guías de dos tipos de normatividad, y formas de subjetividad; correlación en la que las ideas y los objetos se relacionan constituyendo una determinada experiencia.

Por supuesto, la analítica descansa en la tradición filosófica que desde Kant ha buscado contrarrestar la ilusoria existencia independiente de los objetos, otorgando a las categorías el papel constitutivo de la experiencia. Sin embargo, desecha cualquier soporte en el sujeto —incluido el sujeto trascendental—, y hace de la unidad de la experiencia lo único incondicionado, al extremo que considera que una conciencia sólo es consistente cuando es absorbida en el proceso. La analítica busca dar un paso más, porque no se refiere únicamente a las categorías, sino que agrega las prácticas, es decir, el horizonte de lo que se hace, el conjunto de modos de manipulación en los que se dibuja aquello que está constituido como “real” para los que intentan pensarlo y

dirigirlo, y el modo como éstos se constituyen en sujetos capaces de conocer, analizar y tal vez modificar ese “real”.² Todo ello constituye el entramado de una “ontología de la presencia”. Todo ello para explicitar una existencia, explicitación que lleva el nombre equívoco de “ontología”.

Foucault construyó entonces un pesado aparato categorial destinado a mostrar que todo lo que existe y se piensa se realiza en la experiencia, y que por tanto soto hay una problemática trascendental: la constitución —arqueológica o genealógica— de los extremos de esa experiencia, porque es en ésta donde el pensamiento reconoce la existencia del objeto, otorgándole una presencia en el momento que lo determina, y donde el pensamiento se autoconstituye a medida que reflexiona sobre sus propias operaciones.³

Éste es el fundamento que valida la serie de problematizaciones que llamaremos en conjunto “tecnologías del yo”, es decir, formas de interrogación acerca de la constitución de la subjetividad. Es posible distinguir dentro de estas “tecnologías del yo”, dos grandes series de prácticas:⁴ por una parte, las prácticas *objetivantes* sobre el cuerpo, es decir, aquellas que lo hacen su objeto, el receptáculo de su acción, y el objeto de su modelación. Es bastante sencillo detectar esas prácticas, como hizo *Vigilar y castigar*, mostrando la manera en que el cuerpo obtiene un molde disciplinario a través de una serie de actos de naturaleza social y política. Foucault lo llamaba *bio-poder* con el fin de subrayar que se trata de obtener un crecimiento paralelo de la utilidad y la docilidad del individuo, mediante un poder político que, focalizando al cuerpo, lo marca, lo adiestra, lo tortura, lo somete a trabajos y ceremonias, lo hace signo.

La cuestión no es desconocida para los antropólogos; en un artículo de 1936, Marcel Mauss mostraba cómo toda sociedad impone una serie de *técnicas corporales*, es decir, un conjunto de actos eficaces tradicionales; eficaces porque están dirigidos a alcanzar alguna finalidad expresa, y tradicionales porque son transmitidos por la educación. El cuerpo responde constantemente a alguna finalidad física, mecánica, química o ideológica, y para ello sufre un proceso de adaptación mediante una serie de actos de acoplamiento que el individuo no efectúa solo, sino con ayuda de la educación, de la sociedad de la que forma parte y del lugar que en ella ocupa. Las técnicas corporales son un montaje físico-sicosociológico; a través de ellas, la sociedad educa al cuerpo, lo inhibe y le señala un comportamiento ordenado. La educación fundamental de esas técnicas consiste en adaptar el cuerpo a sus usos. Resulta posible entonces examinar la relación que existe entre el

cuerpo y los símbolos morales e intelectuales de una cultura, relación que incluye desde el andar, el marchar, el nacimiento, el desarrollarse como adolescente o como adulto, el acoplamiento, el consumo y hasta el reposo.

Pero, al lado de estas prácticas objetivantes sobre el cuerpo pueden distinguirse una serie de prácticas *subjetivantes* en las cuales desearía detenerme más largamente. Éstas, que quizá han recibido menos atención por la dificultad que supone acceder a ellas, consisten en el mecanismo por el cual el sujeto reconoce simbólica o prácticamente una finalidad, y entonces busca modelar y transformar su cuerpo. Esta vez se trata de estudiar la formación de procedimientos por los que el sujeto es inducido a observarse a sí mismo, analizándose, descifrándose como objeto de un saber posible; de examinar además las prácticas que los individuos efectúan sobre sus cuerpos, solos o con ayuda de otros, en búsqueda de una transformación de sí mismos, con el fin de alcanzar cierto saber de sí o cierto estado de fuerza o de sabiduría. La cuestión fundamental es la aparición de una hermenéutica de sí, del desciframiento que se requiere en esta problematización del cuerpo en la medida en que se persigue un fin que se considera verdadero,⁵ y la aparición de una estrategia de la manera en que debe moldearse el cuerpo cuando el individuo se somete a ciertas prohibiciones y al conocimiento del cuerpo cuando se autoimpone una serie de exigencias.

Al examinar de este modo el conjunto de técnicas que ordenan tal serie de actividades y experiencias corporales, las preguntas que deben formularse son ¿qué clase de cuerpo quiere darse el ser humano para aproximarse a un concepto de sí mismo? ¿Qué modalidades y qué ejercicios deben realizarse con el fin de parecerse a un ángel, o de acercarse al hijo de Dios? ¿Es preciso incrementar el vigor y mantenerlo, o bien debe exponerse la carne al sufrimiento y a la mortificación? Las respuestas son desde luego algo que se refiere a la identidad de sí —puesto que el individuo se juega su certeza—, y a su horizonte de valores —porque con ellos se orienta respecto a lo aceptable o inadmisible—. El resultado es una *ontología histórica* de nuestras relaciones con la moral que nos permiten constituirnos como agentes éticos.

Desde luego, no se trata únicamente de aquellos casos extremos en los que los hombres alteran sus cuerpos, sino del hecho universal de que ellos transforman los propósitos de su existencia y esto involucra la experiencia del cuerpo.⁶ Se obtendrá entonces un diagnóstico del presente, al menos en la comprensión de que es diferente —y completamente diferente— de aquello que ya no es, es decir de nuestro pasado. Consideremos un ejemplo: estamos de tal

manera habituados a la asociación entre el cuerpo y el placer, que lo más llamativo de la experiencia de los anacoretas, de los padres del desierto del siglo III, nos parece la lucha contra la sexualidad. Pero no es así como se autocomprendían los círculos ascéticos. Las luchas que ellos entablaban y que movilizaban a la persona como un todo, eran en realidad una batalla interminable en la que la necesidad de alimento y el dolor del ayuno contaban más que la abstinencia sexual. La lucha contra el demonio de la fornicación es trivial si se la compara con las ocultas obsesiones del hambre. Lo que más temían esos santos varones no eran las tentaciones del sexo sino lo que llamaban *adiaphoria*, que es una traición a la humanidad de cada uno porque implica que se disuelve la separación entre lo humano y la bestia, y conduce al asceta a vagabundear royendo yerbas para olvidar el dolor de un estómago miserablemente huido a la necesidad de un pan, que los ritmos del ayuno y la plegaria espacian lastimosamente.

Admitamos por un momento que se trata de una experiencia del cuerpo muy alejada de la nuestra, y que esos hombres, en lo alto de una columna, recluidos en cuevas, en sepulcros, en huecos de árboles y hasta en jaulas suspendidas, representan algo más que un puñado de excéntricos. Se trataría entonces de definir su cuerpo sin referencia al fondo de las cosas biológicas, remitiéndolo a las reglas que permiten organizar esa experiencia. El cuerpo se nos aparece ahora con una singular presencia; por supuesto es un objeto sensible con sus determinaciones propias, pero no parece tener un secreto esencial y sin fecha, y tampoco que carezca de significado. Éste aparece sólo mediante las prácticas y el proceso que lo han llevado a ser lo que es. La analítica asegura entonces que la descripción minuciosa de las prácticas y las categorías que orientan el comportamiento del asceta equivalen a describir el sentido esencial de esa experiencia del cuerpo, sin necesidad de referirla a ningún otro mundo de esencias más estables. Examinar las experiencias del cuerpo es interrogar a éste en su construcción histórica, evitando hasta donde sea posible toda referencia a los universales antropológicos y a los privilegios y la naturaleza de un ser humano como verdad inmediata e intemporal del sujeto. Esta indagación del presente implica una serie de reflexiones filosóficas:

a) Indagar sobre lo que se es significa reconocer nuestros límites, y el lugar adecuado es la genealogía, porque ésta es a la vez una realidad determinada por la experiencia, y el terreno en el que los límites absolutos —nacimiento y muerte, principio y fin— se muestran con una monótona regularidad. Es reconocer que la muestra es sólo una

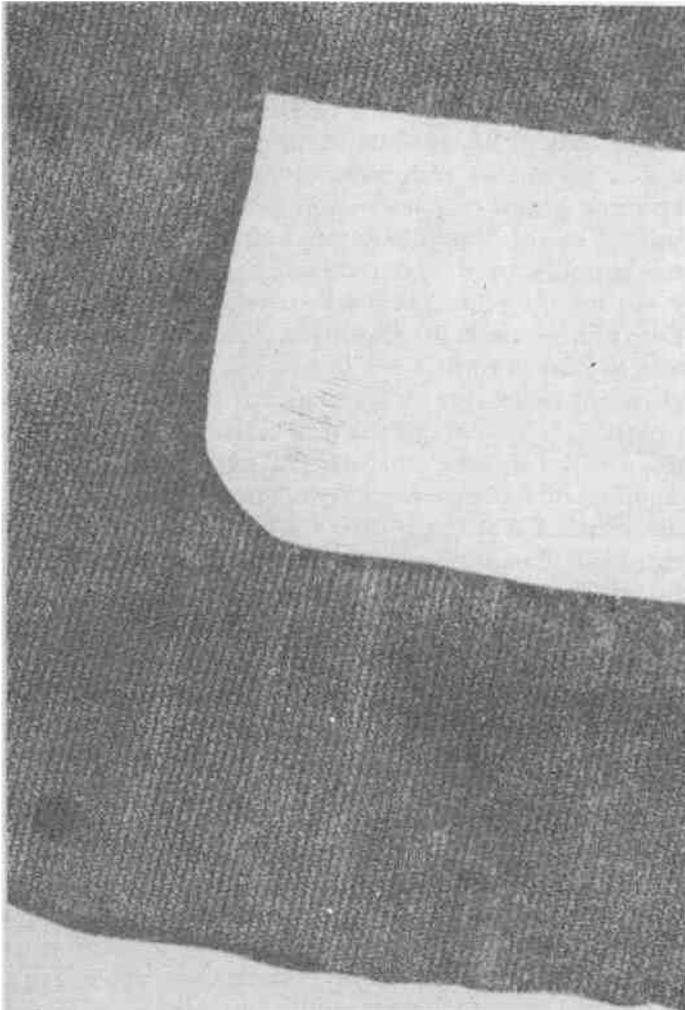
de las relaciones posibles entre normatividad y finalidad que determinan una aprehensión del cuerpo, y que su existencia, tan absoluta y consistente como aparezca, tiene un origen datable. Por ejemplo, a partir del siglo III se presenta una tendencia cada vez más intensa a establecer un tipo de relación desconocida hasta entonces entre el cuerpo y el espíritu, colocando entre ambas a la sexualidad como vínculo fundamental. A partir de entonces el cuerpo, en razón de su componente sexual, se convirtió en un lugar privilegiado de elección individual, susceptible de admiración cuando conservaba su estado virginal y de riesgo en su estado sexual activo. La interrogación acerca de la unidad del individuo que se generó en ese momento alcanza hasta nuestros días, pero desde ese momento quedó claro que entre esas dos mitades, aquella referida al cuerpo se encuentra recluida en las profundidades del impulso inconsciente.

b) No es una tendencia insana el que la analítica se interese en las vidas marginales, porque es

justamente en los márgenes donde se detectan las alteraciones en la normatividad aunque, desde luego, no todas estas alteraciones están destinadas a perdurar. Por ejemplo, en el mundo de la antigüedad tardía, estructurado por las férreas leyes de la voluntad de Dios y del emperador, angustiado por la preocupación de un juicio final inminente, la conducta del anacoreta, del monje y del santo, con su vida de autonegación y de renuncia, ofrecían una liberación y una amnistía momentáneas, manifestadas de múltiples maneras, desde su residencia en la anticultura del desierto, hasta la parresía (o derecho a hablar), que era en realidad una violación de todas las jerarquías en un mundo de estructuras prácticamente inmóviles.⁷ A esos seres de excepción, en particular al santo, “se le reconocía en primer lugar por el hecho de que había dominado en sí mismo a la naturaleza; de ahí le venía un poder sobrenatural sobre los elementos y las criaturas que permitía a los eremitas hacer brotar manantiales junto a sus celdas, y hacer florecer trozos de madera plantados a sus pies”.⁸

c) Al indagar lo que es, la analítica se rehúsa a colocar la experiencia de sí que irrumpe, en algún punto de la escala de la Verdad, más alto o más bajo respecto de la experiencia que se eclipsa y queda atrás. Ninguna de ellas puede presumir de tener como fundamento alguna verdad que hasta entonces nadie habría sabido describir. Simplemente asegura que se trata de dos formas de subjetivación con propósitos divergentes y que involucran técnicas corporales y valores morales que son de suyo incomparables. De ahí que entre ambas experiencias reine la incompreensión. Así, para una sociedad como la existente en la antigüedad tardía para la cual la reproducción de hombres y mujeres era una cuestión vital, la renuncia sexual resultaba una exigencia entre excéntrica y dañina. Por lo menos así lo resentía Tamiris, el novio frustrado de santa Tecla, quien había sido convencida por san Pablo del alto valor de la virginidad permanente: “este hombre —decía el novio pagano— ha introducido una nueva enseñanza, extraña y destructiva para la raza humana. Él denigra el matrimonio; sí, el matrimonio, que podría ser considerado como el principio, la raíz y la fuente de nuestra naturaleza. Las ciudades, los pueblos y el cultivo se deben a él... Más aún, del matrimonio provienen los templos y santuarios de nuestra tierra, los sacrificios, los rituales, las iniciaciones, las plegarias y los solemnes días prohibidos”.⁹

d) Según la analítica, la reflexión filosófica se inicia con el pasaje de un conocimiento *meramente* objetivo —acerca de los objetos que se ofrecen en la



experiencia— a un conocimiento *verdaderamente* objetivo —es decir, constitutivo de la experiencia del objeto— lo que le permite mostrar que a pesar de la aparente similitud de la conducta, cada una de esas experiencias está gobernada por modalidades de la relación a sí del sujeto que difieren profundamente. Por ejemplo, el matrimonio tenía un fundamento bastante diferente: mientras el matrimonio pagano, con su componente erótico de fiesta —que Juan Crisóstomo llamaba la inmundicia del diablo—, concluía con un cortejo aclamatorio en el que se sugería al muchacho “luchar de manera que honres a tus padres y proveas de nuevos niños a la ciudad”, la pareja cristiana por su parte, ya a solas y con la posibilidad de hacer libre uso de sus cuerpos, buscaba la más alta libertad, que consistía en “no hacer nada”. Al retirarse al lecho —y suponiendo que ningún apóstol interviniera— la joven pareja cristiana no hacía el amor ‘para construir una muralla a la ciudad’ a través de una vida de concordia y una progenie bien criada, porque aun cuando ellos admitían la procreación como fin último, su preocupación era evitar la fornicación, atemperando el fuego del deseo, que parecía ignorar los más nobles propósitos de esas prácticas.”^{10 11}

Ahora bien, para la analítica de la experiencia es fundamental insistir en que no se trata de encadenar una historia de las *representaciones del yo* que vendrían a imprimirse en una materia prima inalterada. No acepta hablar de “representaciones del cuerpo”, porque esto supondría una especie de sustrato intocado, de “cosa-en-sí”, al cual se referirán las ciencias naturales, la fenomenología y otros. Y esto es justamente lo que está en juego. La analítica considera que las categorías y los discursos de la experiencia no son un montaje de ideas *representativas* de un cuerpo, sino determinaciones *constitutivas*, es decir, la totalidad de rasgos que rigen su presencia y su significado. Esas determinaciones organizadas en discursos no son definiciones ontológicas del cuerpo, ni definiciones convencionales de los sujetos que razonan sobre el cuerpo; son *definiciones de la experiencia incondicionada*, es decir, *formas de comprender* el cuerpo y simultáneamente atributos del cuerpo que así es comprendido.

Abstinencia, castidad, virginidad, renunciamiento no son simples soplos de aire sin otra dignidad que la le indicar propiedades existentes en el cuerpo porque, como categorías, orientan y configuran toda aprehensión y toda modelación del cuerpo. Al establecerse como finalidades con significado, modifican al cuerpo, obligándole a aproximarse a ellas y a

experimentarse a través de ellas. Sólo así resulta inteligible el que con frecuencia se presente una clara tendencia a tratar al cuerpo como un *ideograma privilegiado* de lo que es la voluntad humana. Aquellas categorías no se agregan a la existencia, sino que la orientan, es decir, se convierten en los sensores de la vida y del cuerpo. Es natural entonces que el cuerpo y su sexualidad sean las señales de alarma de que no se ha llegado suficientemente lejos en el esfuerzo de la voluntad. Así, para los monjes del siglo III las emisiones nocturnas son índices indudables de que en su alma habitan aún las tres bestias más terribles: el egoísmo, el orgullo y la ira. Cuando Casiano —en su V conferencia— analiza el pecado de fornicación, su atención no se dirige a las relaciones entre dos individuos, sino a esa esfera de acción solitaria en la que el monje aislado enfrenta una lucha individual por la castidad. Es por eso que Casiano le ofrece al monje una descripción de los signos negativos a través de los cuales puede reconocer los progresos que alcanza y los obstáculos de ese combate. El primer signo de progreso es que la atención del monje no esté acosada por el impulso carnal; el segundo es que, llegado el momento, el monje sea capaz de alejar de sí aquellos pensamientos voluptuosos que pueden sobrevenir involuntariamente. El tercer signo consiste en que, enfrentado al mundo —una mujer, por ejemplo—, el monje sea capaz de comportarse sin ningún sentimiento de deseo. Enseñada, alcanzar un control de sí que logre que ninguna actividad corporal, de cualquier índole, altere el espíritu. El siguiente signo es que si alguna lectura o discurso se refiere a la procreación, el monje no se vea afectado ni remotamente por la idea del placer sexual y no vea alteradas su tranquilidad y su pureza. Finalmente que, ni aun en el sueño —durante el descanso de la voluntad— le alcancen esos pensamientos que se traducen en la polución nocturna.¹² Por supuesto, estas poluciones pueden ser involuntarias, pero justamente lo que esta ansiosa vigilancia del cuerpo pretende es que el esfuerzo de la voluntad llegue tan lejos que el sujeto no sea afectado ni por la presencia no deseada, más oscura o más leve. Esas categorías no son entonces agregados a la existencia, sino índices del significado de esa existencia; en efecto ellas están ahí para señalar al individuo que no ha logrado expulsar de sí una parte de su intimidad incommunicable y egoísta, pero también para indicar hacia el logro que la voluntad persigue: “entonces él podrá encontrarse en la noche como en el día, en el lecho como en la plegaria, solo, lo mismo que rodeado por una multitud, porque tú (Dios) has poseído sus partes íntimas”.¹³

f) El fundamento de la experiencia no se encuentra en ninguna característica básica del sujeto o del

objeto: una experiencia no se funda en el descubrimiento de alguna premisa biológica o psicológica elemental. Es por ello que no existe algún inicio asignable a una forma de subjetivación; el cuerpo siempre está inscrito en algún tipo de experiencia, y por tanto, sólo puede hablarse de transformación y no de un sustento originario. Así, el ascetismo orientado a la castidad no aportaba elementos desconocidos: no era nuevo el interrogar a los sueños acerca de la calidad de la existencia: no era nuevo el autocontrol en la vida sexual: la abstinencia o la castidad. Pero todos esos elementos quedaban inscritos en una nueva relación del sujeto con la verdad y con los otros sujetos. El resultado fue la sustitución de una experiencia del cuerpo, en la que éste ya no es un sistema autocontenido que permite una lenta labor del sujeto a través del espíritu, sino que se convierte por su carga de sexualidad, en un enemigo al cual la mente debe no tanto guiar cuanto vigilar sus impulsos desordenados y peligrosos. A cambio de un proceso de subjetivación orientado por una ética sexual basada en el autocontrol físico, aparecieron dos nuevas exigencias: una subjetivación ligada al autoconocimiento y a la búsqueda de la verdad acerca de uno mismo como base para el ascetismo, y además, una compleja relación con nuestro otro, con los otros, y con la comunidad. Y es esta búsqueda de la identidad de sí y del otro en la que vamos a centrarnos.

La identidad reflexiva

La experiencia del cuerpo es, sin duda, parte fundamental de la identidad del sujeto. Sin embargo, la identidad de sí de un sujeto no implica una unidad *a priori*, sino que depende de la unificación reflexiva que se realiza a través y contra la multiplicidad de determinaciones que constituyen al individuo. El cuerpo “acompaña” a todas las representaciones ideológicas del sujeto, pero el que forme una unidad con la identidad no es un dato ontológico que sólo cabría registrar; porque la identidad reflexiva del sujeto se logra únicamente en el momento en que la diversidad se integra en una síntesis única. La identidad no incluye al cuerpo únicamente como un género del ser, y requiere, para alcanzarse, del movimiento de reflexión que la integra. No se dirá entonces que el cuerpo es, de suyo, uno con la identidad; a la inversa, es porque el cuerpo es transformado, modelado, disciplinado, a través de una serie de técnicas, que entonces es *uno* con la identidad de sí del sujeto. Una prueba de ello es que en la medida en que el cuerpo plantea sus limitaciones y sus

exigencias, más acá de los propósitos finalistas del sujeto, aparece ese movimiento de extrañamiento y de repudio de sí tan característico del neoplatonismo antiguo, que hacía que Plotino se sintiera avergonzado de poseer un cuerpo o Antonio se sonrojara cuando tenía necesidad de comer.

De esta forma puede precisarse aquello que la analítica de la experiencia pretende cuando focaliza al cuerpo: lo que se busca a través de la genealogía no es un conocimiento del cuerpo (de su constitución, de su anatomía, de su química, de su fisiología), sino de sus relaciones, y por relación no debe entenderse la serie de vínculos y enlaces con otros cuerpos, sino la manera en que ese cuerpo es definido por el hecho de que está inscrito al interior de una experiencia, es decir, de una relación del sujeto consigo mismo y con otros sujetos. La analítica se esfuerza en mostrar que al formar parte de la identidad, el cuerpo es también un lugar en que quedan inscritas las presencias del otro y de los otros.

El otro, los otros

Consideremos una vez más la experiencia ascética del cuerpo. Ella incluye, como se ha visto, una serie de técnicas de autoanálisis que caracterizan ese proyecto de vida y la batalla espiritual que supone. Como tecnología del yo, su originalidad reside menos en el código de acciones que permite o que prohíbe, que en la técnica de análisis y diagnósticos del pensamiento, de sus movimientos erráticos, de sus cualidades o del peligro que representaba. En la lucha por la castidad, cada uno debía vigilar el movimiento del cuerpo y del espíritu para descubrir el campo de lo que la voluntad acepta o rechaza, y la parte que el sujeto puede controlar en la formación de imágenes o recuerdos. Se trata pues de un área de autocomprensión desconocida hasta entonces, y que tiene una experiencia altamente individualizada. Pero cuando se examina el sentido de la lucha de los padres del desierto, queda claro que su propósito es que esa, interioridad se haga de tal manera transparente que pueda ser mostrada, sin mancha alguna, a los demás: “nada puede encontrarse en el interior de sí que no pueda ser colocado, sin vacilación, ante los ojos de los demás”. Es por eso que la sexualidad y el cuerpo eran, en el lenguaje de esta experiencia, los ideogramas de un corazón que no había sido purificado por completo y que por tanto poseía zonas aún inaccesibles a los demás. En consecuencia, el debilitamiento de la fantasía sexual y la desaparición de poluciones nocturnas indicaban que el cuerpo había vencido esa parte oscura del corazón en la que residía un deseo opresivo y sin rostro; y esto era decisivo

porque esta zona oscura era a su vez el indicativo de un último abismo entre su yo público y un último residuo de su experiencia privada e incommunicable. Es por eso que uno de los índices más visibles de la santidad es, a la vez, la quinta esencia de la sociabilidad en el mundo antiguo: el magnetismo personal del santo varón, el encanto espontáneo que despedía y que permitía que fuera fácilmente reconocible entre una multitud de discípulos, monjes y peregrinos, es que él era “alguien cuyo corazón era inmediatamente transparente a los demás”.

La mujer y el hombre

La identidad de sí es un diálogo consigo mismo, con el cuerpo, que está mediado por la presencia del otro en el horizonte de la experiencia. Por eso es legítimo interrogarse acerca de las transformaciones que sufre el cuerpo por el hecho de estar inscrito en una serie de categorías y relaciones que denominamos experiencia. Porque es en la experiencia, como lo único incondicionado, donde se señalan las líneas de demarcación y de encuentro con el cuerpo, con independencia de cualquier atributo natural. Una buena prueba de ello es la manera en que se ha constituido la experiencia del cuerpo femenino. Y es válido afirmar que se ha constituido esta experiencia porque uno de los resultados de la sexualización del vínculo entre el cuerpo y el espíritu fue una fijación más estricta del cuerpo y sus componentes sexuales y un sentido más estricto de diferenciación entre el hombre y la mujer, que acompaña a la convicción de que es imposible trascender el impulso sexual. En efecto, es preciso recordar que en la antigüedad tardía el cuerpo femenino es resentido como el más peligroso y, en consecuencia, cuando es dedicado al ascetismo adquiere una carga excepcional de significado. La existencia misma de la experiencia femenina es ya un acontecimiento, porque en las religiones de renunciamento, la presencia de formas heroicas de ascetismo asociadas con la automortificación extrema es, en el caso de las mujeres, más bien excepcional. Pero una vez establecida esa conjunción, esta experiencia condujo a formas de ascetismo masculino y femenino literalmente antitéticas: por ejemplo, mientras al monje se le recluía en el desierto, en el dominio exterior de una anticultura que lo protegiera del contacto con los demás —especialmente de las mujeres—, ellas por el contrario permanecían en las tierras habitadas y en las ciudades, aportando la pruebas de que no únicamente en la soledad del desierto había algo valioso y divino. Para la mujer, que era mal vista en el desierto y que no podía llevar una vida itinerante, sólo quedaban la ciudad

como espacio de vida, y el retiro interior, acompañado frecuentemente con la presencia invisible de algún mártir a quien confiaba su seguridad. Por otra parte, mientras que a los monjes, además del desarraigo de sus relaciones sociales urbanas, se les pedía mantener una prudente distancia respecto de sus compañeros de aislamiento, las mujeres ascetas por el contrario estaban organizadas en pequeñas bandas, protegidas ya fuera por alguna mujer adinerada, ya por algún patrón que veía en la protección de esas vírgenes una forma privilegiada de ayuda al prójimo y al pobre. Más aún, la mujer asceta era en gran medida libre de buscar protección y guía espiritual en hombres de todas clases, y si llegaba a tropezar con un hombre virtuoso o anacoreta, la amistad que se generaba era tan grande que aun los líderes anacoretas —que lograban con frecuencia separar matrimonios de gentiles—, consideraban imposible separar a aquellos hombres y mujeres una vez que la amistad se había formado.

Dentro de su retiro interior, la mujer se exigió a sí misma convertirse en un “icono vivo”, no sólo a través de la virginidad sino también a través del ayuno.¹⁴ Desde luego, el combate que libraba en nada cedía a los rigores de las luchas varoniles y tenía, como éstos, la finalidad de vencer la arrogancia y el egoísmo. Para librar esta batalla por la castidad, ella contaba con dos directrices que guiaban su autonomía y su autocomprensión: la niñez inmaculada y sin sobresaltos de la virgen María, y la lealtad incorruptible que cada una de esas vírgenes debía a Cristo, de quien era desposada —y naturalmente, en caso de fracasar, adúltera—. Con estas directrices, que orientaban su autocomprensión y facilitaban su tarea, ellas debieron lanzarse a la aventura de la renuncia de la carne, creando en sí mismas “un desierto intocado”, y recibiendo a cambio de su esfuerzo, el trato social de las “personas más sagradas”.

De la identidad a la comunidad

Es en el horizonte de la experiencia donde se presentan las técnicas de subjetivación, el diálogo con uno mismo, las tecnologías del yo que señalan a hombres y mujeres el camino de sí mismos. Pero también es por la experiencia que se percibe que esa subjetivación, aunque se presente como un diálogo interior, inscribe al otro en la superficie del cuerpo de cada uno. ¿Puede mostrarse además que a través del cuerpo el sujeto establece un diálogo con los demás en el espacio comunitario? A decir verdad, con la aparición de esas tecnologías del yo, y su insistencia en un modo austero de vida combinado con un profundo sentido ascético de la privación del cuerpo humano,

se proponía un nuevo y frágil tema para la vida comunitaria. En efecto, presentando de manera insistente al cuerpo como un receptáculo permanente de deseos sexuales y como universalmente vulnerable a la vergüenza sexual individual, el cristianismo estaba, de hecho, condenando todos los actos de la vida pública en las comunidades paganas. Y como se ha señalado muchas veces, especialmente por parte del mundo ascético, la gente del mundo antiguo era notablemente despreocupada, en particular con el cuerpo. Esto, que muchos consideran de manera equivocada una frivolidad inescrupulosa, era en realidad la expresión de un código civil de comportamiento basado en un ruidoso significado de lo que los cuerpos podían o no hacer en determinadas situaciones sociales. “La vida festiva de la ciudad exigía momentos de desnudez en los baños públicos y franco erotismo en los espectáculos colectivos”.

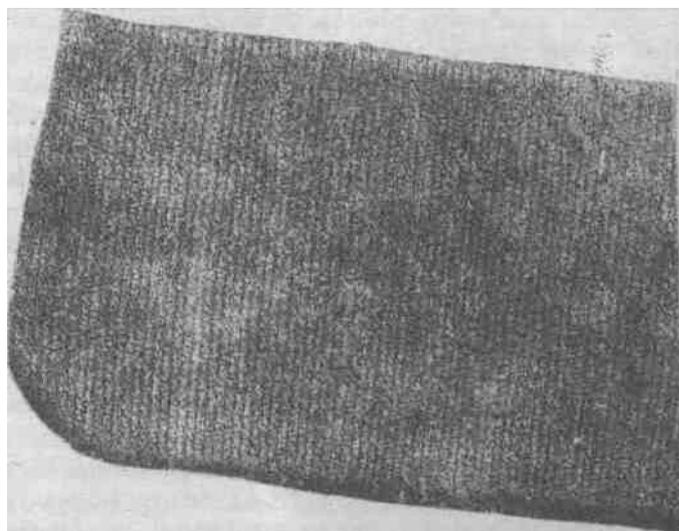
Con la modificación de la experiencia cambió la relación entre el cuerpo y el espacio comunitario, de tal modo que la desnudez dejó de ser un hecho de la vida pública cotidiana. El sentido de esta desnudez estaba profundamente marcado por las diferencias de clase social, aunque existía como un hecho generalizado, porque sólo las “personas” en el sentido aristocrático del término, y ante sus iguales, tenían derecho a sentir vergüenza sexual. En este horizonte, se difundió una nueva comprensión del cuerpo, porque cada uno, hombres o mujeres libres, esclavos o libertos, poseía una vergüenza y un pudor similares. Todos los seres humanos fueron igualados en esta democracia de la vergüenza, porque todo cuerpo era por sí mismo un riesgo. El cuerpo permitía una nueva solidaridad como fundamento comunitario, aunque fuese en la vergüenza, porque era uno de los signos universales más elocuentes de la vulnerabilidad humana y, junto con la pobreza, indicativos de la fragilidad de los hombres. Entonces, los hombres fueron sistemáticamente separados de las mujeres en los baños públicos, “por razones de modestia”.

De la sociedad al cuerpo

Tomemos ahora el camino a la inversa: ¿puede mostrarse que en la experiencia del cuerpo se manifiesta una cierta posición en el conjunto de las relaciones sociales? ¿Puede el espacio público determinar una experiencia de sí del cuerpo? Consideremos una vez más la experiencia femenina: es bien sabido que además de que existe una manipulación “externa” del cuerpo con fines religiosos, la convicción de que lo corporal facilita el acceso a lo divino permite una cierta “manipulación interior”: son los llamados fenómenos paramísticos y

que de hecho son fenómenos sicosomáticos, en los cuales las mujeres juegan el papel preponderante. Trances, levitaciones, ataques catatónicos, estigmas, exudación santa, embarazos, anorexia mística, son fenómenos que aunque se presentan en ambos sexos, muestran una clara tendencia a ser predominantemente femeninos. La mujer tiende a somatizar su experiencia religiosa de manera más intensa, describiendo esa experiencia mística de modo tal que desdibuja la diferencia entre un plano espiritual y psicológico, y un plano corporal e incluso sexual,¹⁵ y por tanto resulta difícil decidir en qué plano está localizada.

¿Cuáles son las razones que explican el predominio femenino en esta “devoción experimental” característica de la edad media? Ante todo, cabe recordar que la mujer ha sido identificada con el cuerpo, la antítesis del espíritu que es asociado con el hombre; en segundo lugar, la ausencia de un “oficio” clerical y la imposibilidad de ejercer la facultad de expresarse; en tercer lugar, el hecho de no tener acceso a la enseñanza escolástica permitió que la experiencia femenina se expresara en lenguas vernáculas, lejos de las convenciones tradicionales, y en un vocabulario más próximo a la poesía amorosa, al sentimiento, y a una aproximación más vivencial a Dios; hay que agregar que la mujer estaba, como rol social, más próxima al cuerpo de los otros: los niños, los enfermos y hasta los muertos, y por tanto le fue relativamente próxima la idea de ser madre de Dios o de amamantar al niño; y, finalmente, el hecho de que Cristo fuera asociado al cuerpo femenino; como “novias de Cristo”, en una unión mística, las mujeres eran, mediante la intercesión de María, el cuerpo de Cristo, y no sólo sus representantes. Las mujeres, lo mismo que María,



estaban ahí para recordarle a todos que también existía una parte de humanidad en Cristo.

El cuerpo y la libertad

La analítica llama experiencia al proceso en el que se precisan el sujeto y su cuerpo como los dos extremos de la relación: a través de la relación de sí a sí que establece una cultura, el sujeto reconoce la presencia del cuerpo en el momento en que lo determina y lo transforma; es en la relación de sí a sí respecto de su cuerpo que el sujeto se autoconstituye, a medida que reflexiona sobre sus propias operaciones y sobre la oposición que ejerce el cuerpo, hasta que reconoce que es justamente debido a esa unidad de sí que ocupa algún lugar —como diría un filósofo medieval— entre el ángel y la bestia. Es en ese momento de encuentro entre el individuo, su cuerpo y la comunidad, donde se constituye la identidad.

La identidad depende, sin duda, del reconocimiento y la interiorización de sí que el sujeto logra respecto a un sistema de valores que le permiten ocupar, de manera natural, un sitio. Así entendida, la identidad incluye al cuerpo porque es en éste donde inscribimos ese espacio de valores bajo la forma de límites entre lo aceptable y la trasgresión, entre lo que tiene significado y lo que carece de valor. El cuerpo es también una cuestión moral porque, cuando se trata de distinguir entre lo permitido y lo prohibido, existe una intersección entre nuestro pensamiento, nuestro cuerpo y nuestras vidas.

Desde luego, no se busca sugerir que el cuerpo es la cuestión moral, porque el sistema de valores que constituye la “antología moral” a la que se refiere Ch. Taylor tiene un fundamento más amplio. Pero sí se desea subrayar que con frecuencia el cuerpo se convierte en el contexto y el índice donde el sujeto se formula la interrogación sobre lo lejos o lo cerca que está del bien (o de lo que estima verdadero). El sujeto se tropieza con su cuerpo cada vez que busca responder a la pregunta ¿en qué clase de ser deseamos convertirnos cuando tenemos un comportamiento moral?, porque no parece posible vivir una moralidad sin alguna serie de prácticas del yo.

Al establecer la genealogía del cuerpo se escribe simultáneamente al menos una parte de la genealogía de la moral. El cuerpo como signo no indica sólo lo que se es, sino lo que se tiene en proyecto ser. Él forma una parte decisiva del desciframiento de sí al que está obligado aquel que busca constituirse como sujeto moral de sus propias acciones. Así se explica la minuciosa vigilancia que han ejercido sobre el cuerpo las técnicas de autoanálisis que son propias

de las espiritualidades más activas. Porque en el cuerpo se cuentan los triunfos y las derrotas, los avances y los retrocesos y, finalmente, en el balance del bien y del mal se mide la distancia que separa al sujeto de lo que desea llegar a ser.

Es por eso que si el cuerpo es signo de la voluntad, es también oportunidad de redención. Una parte fundamental de esta experiencia es que el cuerpo, como medio, no es solamente un obstáculo sino también la oportunidad de realizar un fin específicamente humano, y tan alto como parecerse a un ángel o al hijo de Dios. Y esta cuestión merece subrayarse porque, si el cuerpo es resentido a menudo como un lastre —y nadie destaca tanto en ello como los gnósticos—, también es el receptáculo de nuestros fines. La analítica de la experiencia no tiene como objetivo describir al cuerpo como un soporte pasivo debido a la fatalidad o al destino; por el contrario, busca exhibir en él nuestros propósitos, los procedimientos por los cuales hemos llegado a ser lo que somos, a tomar conciencia de lo que son nuestras determinaciones.

En ello, la analítica recoge la percepción espontánea que el sujeto de esta experiencia tiene de sí. En efecto, además de ver en el cuerpo la sucia mancha de la sexualidad y la profundidad de lo incontrolable, en la antigüedad tardía se percibe una marcada tendencia —vuelta estrepitosa por los grupos más radicales— a hacer del renunciamiento sexual y de la disciplina del cuerpo, el emblema de la libertad humana.¹⁶ La renuncia a la relación sexual, el renunciamiento en general, fue resentido como la localización, en las profundidades del corazón, de un artefacto de la voluntad, a la vez que el colocar ese artefacto específico era establecer una separación respecto a la conducta general de una época considerada decadente.

Era sobre el cuerpo donde se ejercían las presiones más intensas y se establecían los lazos más angustiosos entre el individuo y la comunidad. Por eso el artificio voluntario de renuncia fue considerado como un desafío ante los “tiempos presentes”, y por eso también la relación privilegiada que hemos examinado entre el cuerpo y la sociedad. La sociedad respondió al desafío asfixiando en el dolor a los cuerpos de apóstoles y mártires, los cuales con frecuencia se encarnizaban con el cuerpo incluso más que el verdugo mismo. Y sin embargo, en el fondo subyace una lección positiva resaltada por Anastasio: el asceta es una señal, una demostración evangélica viva, una muestra de la verdad de los evangelios y, sobre todo, una prueba de la magnitud de perfección que el poder de Cristo había puesto al alcance de los seres humanos. Una vez más, la mujer aportaba los signos más evidentes de que si el cuerpo era una tentación

y un tormento, era también un compañero precioso y la mejor de las ayudas, y aunque puede ser un obstáculo para la salvación, también será perfeccionado y glorificado en el cielo.¹⁷

Como señal manifiesta de los logros de la voluntad humana, el cuerpo obliga a reconsiderar los nexos entre la libertad y la necesidad. A la evidencia de que el cuerpo es un dato incondicionado y una base necesaria e inamovible de cualquier reflexión, la experiencia opone la certeza de que ambos extremos se modifican: el cuerpo al ser aprehendido-transformado, y el sujeto al transformar las categorías con las que lo piensa. Y aunque la analítica no otorga al cuerpo el valor de cosa-en-sí, poseedora de algún fundamento necesario, busca mostrar la serie de condiciones que determinan esa existencia específica, arrancando al cuerpo su apariencia arbitraria, otorgándole un fundamento necesario. Por “necesidad”, entonces, ya no cabe entender la presencia inevitable del cuerpo como algo incondicionado, localizado más allá de cualquier intervención categorial o reflexiva. No hay en el cuerpo, como no hay en la naturaleza, ningún sustrato básico que sólo habría que traer a la luz. No lo hay, porque el cuerpo no posee su fundamento en sí mismo, sino en el horizonte de alguna experiencia, la cual, al suprimir la inmediatez del cuerpo, muestra que sí posee la ley de su propia coherencia y la autodeterminación que conviene reconocerle.

Pero eso no es todo. La analítica de la experiencia quiere probar que antes que ser un soporte ciego de representaciones convencionales, el cuerpo es un ejercicio de autodeterminación y, por tanto, de libertad. Más que ser “la necesidad” —que era el eufemismo griego usual para el pene— el cuerpo es el resultado de las determinaciones que los hombres le imprimen; entonces, ya no es *la necesidad* sino *nuestro necesario*.¹⁸ La analítica encuentra pues asociadas en la misma experiencia, lo necesario y un concepto de libertad. Lo hace

probando, que en efecto, en la experiencia del cuerpo no estamos sujetos a la arbitrariedad del dato, ni a la estructura preestablecida por la naturaleza, porque “experiencia” quiere decir justamente producción del *significado* del cuerpo y de *la forma significante* del cuerpo. Si libertad quiere decir autodeterminación, entonces los análisis puntillosos de la genealogía del cuerpo concluyen con un concepto de libertad, porque muestran que el mundo de la experiencia humana —de sí, de su cuerpo— no requiere de entidad suplementaria alguna, y que como proceso, ella es presuposición, móvil y resultado de su acción.

En la experiencia del cuerpo, la unión del sujeto consigo mismo no es un ideal inalcanzable, sino el acto más cotidiano. Los hombres nunca están, aun en su experiencia más íntima, exiliados entre sí; y no enfrentan en la naturaleza ni en el pensamiento, y desde luego tampoco en su propio cuerpo, un jeroglífico incomprensible.

La lección que ofrece la analítica es entonces: siempre ha sido verdad que los seres han modelado las circunstancias de su existencia y de su cuerpo, sólo que ahora han cobrado consciencia de esa autodeterminación. Por supuesto, eso no los libra de “estar en el mundo”, pero les evita el pesimismo porque saben que todo, significado y necesidad completos, depende de ellos.

“Los hombres son más libres de lo que se sienten”; tranquiliza pensar que esta afirmación se refiere también al cuerpo. Y sobre todo, tranquiliza saber que lo han reconocido a través del trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo,¹⁹ en algo que, como el cuerpo, siempre es realidad presente. Han valorado pues lo que es y está presente, no para conformarse con él, sino para comprender la necesidad de su presencia y las condiciones de su transformación. Y quizá entonces adquieran completo sentido las palabras de Paul Valéry: “lo más profundo de los hombres es su piel”.

Notas

¹ J. Cuisenier (1984) pág. 7.

² “Son las prácticas, entendidas como modos de actuar y a la vez de pensar, las que dan la clave de inteligibilidad para la constitución relativa del sujeto y del objeto”. M. Foucault (1990), pág. 32.

³ “Todos nosotros somos sujetos vivientes y pensantes. Lo que hago es reaccionar contra el hecho de que exista una brecha entre la historia social y la historia de las ideas. Se supone que los historiadores sociales deben describir cómo actúa la gente sin pensar, y los

historiadores de las ideas, cómo piensa la gente sin actuar. Pero todo el mundo piensa y actúa a la vez”. M. Foucault (1990) pág. 148.

⁴ “No es satisfactorio decir que el sujeto está constituido por un sistema simbólico. Él está constituido en prácticas reales, prácticas analizables históricamente. Hay una tecnología de la constitución de sí que atraviesa los sistemas simbólicos aun utilizándolos. No es únicamente en el juego de los símbolos donde el sujeto está constituido”. M. Foucault, (1988) pág. 344.

- ⁵ “Problematización no significa representación de un objeto preexistente, ni la creación mediante el discurso de un objeto inexistente. Es la totalidad de prácticas discursivas y no discursivas que introduce algo en el juego de lo verdadero y de lo falso, y lo constituye como un objeto para el pensamiento”. M. Foucault (1988), pág. 257.
- ⁶ “La existencia es la materia prima frágil del arte humano, pero es también su dato más inmediato”. M. Foucault (1988), pág. 345.
- ⁷ “Ante Dios, solamente aquellos de sus súbditos que habían pasado sus vidas en una obediencia trémula e incontestable a sus mandatos podían sentirse libres de acercarse a él como cortesanos privilegiados, y hacer que respondiera a sus plegarias con resultados espectaculares”. P. Brown (1988), pág. 125.
- ⁸ A. Vauchez (1990), pág. 348.
- ⁹ P. Brown (1989), pág. 5.
- ¹⁰ Brown, pág. (1990), pág. 488.
- ¹¹ “Juan Crisóstomo insiste en que el hombre y la mujer no se casan con el fin de que sus energías puedan contribuir con la ciudad con el nacimiento de niños. Ellos se casan más bien con el fin de proteger sus propios cuerpos de los peligros sexuales que los acechan. Un cuidado a sus propios cuerpos y no un sentido del deber hacia la comunidad civil, es lo que une y mantiene junta a la pareja cristiana”. P. Brown (1989), p. 308.
- ¹² “Esta es la cima de la integridad y la prueba final: que no somos visitados durante el sueño por pensamientos voluptuosos, y que podemos olvidarnos de las poluciones a las que estamos sujetos por naturaleza”. Casiano, citado por M. Foucault (1988), pág. 236.
- ¹³ Casiano, citado por P. Brown (1989), pág. 491.
- ¹⁴ “Las vírgenes se definieron frecuentemente a sí mismas en su separación del mundo a través de un control excepcionalmente rígido de su dieta. Las mujeres ascetas fueron famosas por su habilidad para soportar ayunos exageradamente largos”. P. Brown (1989), pág. 269.
- ¹⁵ “Tras esto vino a mí, me tomó enteramente en sus brazos y me apretó hacia sí, de esta manera yo me vía colmada y completamente transportada. Luego, durante un corto espacio de tiempo, tuve la fortaleza de soportar esto: luego, fue para mí como si los dos hubiésemos sido uno sin diferencia alguna”. Hadewijh, citada por C. Walker Bynum (1991), pág. 172.
- ¹⁶ “En esta devoción, el cuerpo no es tanto un obstáculo para la ascensión del alma, como la oportunidad de realizarla. El cuerpo es el instrumento en que los estímulos místicos cambian a causa del sufrimiento o del placer. Es desde ese cuerpo... desde donde esas dulces melodías y fragancias se elevan hasta el mismo trono del cielo”. C. Walker Bynum (1991), pág. 174.
- ¹⁷ “Vestimenta de pudrición y comida potencial de gusanos, la carne de la mujer era también un componente integral de su persona. Creada y redimida por Dios, era un medio para el encuentro con él. Casada y elevada por la gracia, estaba destinada a la gloria en el juicio final. Y en ese juicio, surgiría como mujer”. C. Walker Bynum (1991), pág. 205.
- ¹⁸ “Todos mis análisis van en contra de la idea de necesidades universales en la existencia humana... (ellos) muestran cuál es el espacio de libertad del que todavía podemos disfrutar y qué cambios pueden todavía realizarse”. M. Foucault (1990), pág. 144.
- ¹⁹ “Si por pensamiento se entiende el acto que pone en sus diversas relaciones posibles a un sujeto y un objeto, entonces, una historia crítica del pensamiento sería un análisis de las condiciones en las que se forman o modifican ciertas relaciones de sujeto a objeto, en la medida en que éstas son constitutivas de un saber posible”. M. Foucault (1990), pág. 26.

Bibliografía citada

- BROWN, P., *The body and society*, Columbia University Press, New York, 1988.
- BROWN, P., *La société et le sacré dans l'antiquité tardive*, Editions du sevil, París, 1985.
- BROWN, P., “Bodies and Minds: sexuality and renunciation in early Christianity”, en *Before sexuality*, D. Halperin y J. Winkler, compiladores, Princeton University Press, Nueva Jersey, 1990.
- CUISENIER, J., *El cuerpo en las sociedades tradicionales*, Vergara, Madrid, 1984.
- FOUCAULT, M., *Lusage des plaisirs*, Gallimard, París, 1984.
- FOUCAULT, M., *Le souci de soi*, Gallimard, París, 1984.
- FOUCAULT, M., *Tecnologías del yo*, traducción de M. Morey, Paidós, Barcelona, 1990.
- FOUCAULT, M., “The battle for chastity”, en *Interviews and other writings*, Routledge, Londres, 1988.
- FOUCAULT, M., “The concern for truth”, en *Interviews and other writings*, Routledge, Londres, 1988.
- VAUCHEZ, A., *Les laïcs au Moyen Age*, Editions du cerf, París, 1987.
- WALKER Bynum, C., “El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la baja edad media”, en *Fragmentos para la historia del cuerpo humano*, M. Feiter, y R. Naddaff, compiladores, Taurus, Madrid, 1990.