

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

¿QUÉ TIENE PARA DECIRLE M. FOUCAULT AL CRISTIANISMO?

Prólogo a una genealogía de género de la moral sexual cristiana

Esta suerte de prólogo a una genealogía de las prescripciones de género en la experiencia moral-religiosa cristiana tiene la audacia y la reserva de ser una reflexión de la vivencia autobiográfica de un modo de subjetivación y de objetivación de la vida cristiana de una mujer de la segunda mitad del siglo xx. Apelo a la categoría teológica de la *vida de las mujeres* como «espacio teológico» introducida por las teólogas cristianas, para defensa de esta des-velación que me propongo realizar¹. Lo aquí dicho no tiene otro origen que mi experiencia religiosa, mis pasos y procesos en la vida de la Iglesia católica como laica; sensaciones, reflexiones y sospechas sobre cómo la moral cristiana, enseñada y aprendida en su seno, circunscribió ámbitos vitales y prescribió una auto-percepción sobre el propio cuerpo a partir de una sutil visión masculina degradante de la mujer. Asimismo, este ensayo se origina en un diálogo filosófico, circular y fértil en intuiciones, que he comenzado con el pensamiento de Michel Foucault. Quizás este ensayo filosófico, sin pretensiones teológicas, se inscribe en los pródigos espacios y en los caminos por andar que el Concilio Vaticano II abrió al pensamiento cristiano.

A partir de las originales investigaciones genealógicas de Michel Foucault² podemos abordar la problemática de la experiencia cristiana de lo masculino y lo femenino siguiendo el huidizo y nuevo cauce hermenéutico, abierto por él, sobre los modos de subjetivación moral de los individuos. Este método consiste en inquirir en base a «pistas cotidianas», de suyo grises e imperceptibles, acerca de los modos

¹ Cf. Azcuy, V., *El lugar teológico de las mujeres. Introducción: Proyecto 39* (2001). En la p. 4 la autora afirma: «En este sentido, las teologías hechas por mujeres se podrían definir en general como aquellas teologías que parten de la experiencia de las mujeres, de sus sufrimientos y aspiraciones, para articular desde esta realidad un discurso sobre Dios».

² En general, todas las obras de Michel Foucault se refieren a la cuestión de los procedimientos de subjetivación y buscan responder a la pregunta: ¿Cómo hemos llegado a ser lo que somos? Las que tratan de llenar estas cuestiones son los dos volúmenes II y III de *Historia de la Sexualidad: El uso de los placeres y la Inquietud de sí* (Siglo XXI, 1987); el inédito trabajo *Las confesiones de la carne*, que conformaría el volumen IV de la *Historia de la sexualidad; Tecnologías del yo* (Paidós, 1990); y otros textos menores dados en conferencias, entrevistas, etc. Cf. LANCEROS, P., *Avatares del hombre. El pensamiento de M. Foucault*, Universidad de Deusto, Barcelona, 1996.

o procedimientos en que el individuo se hace a sí mismo *sujeto* de una «experiencia moral», constituye su yo moral a partir del cual se reconoce y actúa.

La experiencia moral es la *correlación* entre campos del saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad³. Foucault denominará a estos modos o procedimientos de constitución de uno mismo «tecnologías del yo», las que, como verdadero arte, constituyen una auténtica *téchne* de la existencia, por la cual nos hacemos sujetos de una específica racionalidad. En la historia ha habido diversas y singulares «experiencias morales». De ahí que la genealogía intente deconstruir «una» de esas morales a partir de los saberes que la constituyen, los sistemas de poder que regulan su práctica y las formas como los individuos se reconocen como sujetos de esa moralidad⁴. Si admitimos que la moral cristiana es *solidaria* de la religión cristiana y ésta, además de dogmas de fe, incluye una experiencia vital de la fe, es interesante preguntarnos por los vínculos solidarios entre la experiencia religiosa, la moral adoptada como legítima para contener tal experiencia y las determinaciones de género subyacentes al planteo ético. ¿Cómo se cristalizó históricamente esta articulación moral-experiencia? O, en otros términos, ¿cómo la moral del cristianismo definió los campos de experiencia religiosa de los sujetos, de tal suerte que la misma se constituyera en ejecutora de las prescripciones morales? ¿Qué papel jugó la sexualidad y las determinaciones de género, latentes en la moral cristiana, en esta experiencia vital de la fe? Estas preguntas nos remiten al *cuerpo de la mujer* como el espacio concreto sobre el que se nombró, simbolizó, codificó y prescribió los patrones culturales, lingüísticos, morales de la racionalidad cristiana desde su génesis. Si las relaciones de poder atraviesan los cuerpos⁵ porque se ontologizan como esencias y se concretizan en los sujetos históricos como determinaciones universales, es válido nuestro empeño de intentar una *lectura de la experiencia religiosa a partir de las representaciones éticas sobre el cuerpo de la mujer*, de las relaciones sexo-género, de los discursos y saberes sobre el mismo y de las prácticas de la moral sexual cristiana, que se aplicaron como categorías metafísicas en torno al mismo.

Algunos estudios históricos recientes indican el llamativo fenómeno de la persistencia de una moral cristiana hegemónica, que pese a los cambios sociales pervive casi dieciocho siglos y que recientemente empieza a ser desmantelada en el siglo xx^o. La genealogía de la moral, como «arte de interpretar las interpretacio-

³ FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad 2, El uso de los placeres, o.c.*, 8.

⁴ *Ibid.*

⁵ FOUCAULT, M., *Las relaciones de poder atraviesan los cuerpos*, en *Microfísica del poder*, La Piqueta, Buenos Aires, 1991. Foucault nos dice: «Lo que busco es intentar mostrar cómo las relaciones de poder pueden penetrar materialmente en el espesor mismo de los cuerpos sin tener incluso que ser sustituidos por la representación de los sujetos. Si el poder hace blanco en el cuerpo no es porque haya sido con anterioridad interiorizado en la conciencia de las gentes. Existe una red de bio-poder, de somato-poder que es al mismo tiempo una red a partir de la cual nace la sexualidad como fenómeno histórico y cultural en el interior de la cual nos reconocemos y nos perdemos a la vez», 156.

^o Cf. LE GOFF, J. (ed.), *El hombre medieval*, Alianza Editorial, Madrid, 1990; *Íd.*, *La civilización del occidente medieval*, Barcelona, 1999; *Íd.*, *L'immaginario medievale*, Torino, 1988. Además véase: TEJA, R., *Emperadores, Obispos, Monjes y Mujeres*, Editorial Trotta, Madrid, 1999.

nes»⁷, nos permite estratégicamente retro-yectarnos en la historia para realizar la tarea de des-plegar los pliegues ontológicos que han constituido a los sujetos como objetos —proceso de petrificación metafísica— para poder interpretarlos en su contexto histórico particular. Es interesante a tal fin escrutar a los sujetos «cristianos» de un determinado contexto histórico, de una «determinada experiencia moral» constituida por saberes, normas y tecnologías del yo, a fin de desmontar los supuestos metafísicos que definieron a la moral cristiana y al campo de su correlativa experiencia religiosa.

Deconstruir, con la mirada filosófica del «martillo», en términos benjaminianos, una subjetividad cristiana a partir de su experiencia moral definida por un abigarrado código de preceptos y prohibiciones, por procesos de subjetivación instituidos por el poder clerical, y por saberes teológico-filosóficos que desde sus teorizaciones *excluyeron el cuerpo de la mujer*, condenaron el placer, anularon el deseo y la sexualidad por ser transgresiones al código o «pecados» y fundamentalmente por ser elementos «sospechosos», dada su vinculación con la concupiscencia y el espíritu de fornicación⁸.

Siguiendo los pasos foucaultianos, la pretensión histórica de semejante desmontaje puede remontarse al período del monacato antiguo (siglos III y IV) en que se constituyó un *ethos cristiano* de gran poder e influencia sobre occidente⁹. Cuando el Imperio romano asumió en el siglo IV la religión cristiana, se cristalizó la moral sexual cristiana, que modeló la conducta de los sujetos sobre la base de establecer relaciones de sexo y género. La ética cristiana se construyó sobre un complejo dispositivo que entramó varios hilos: una moral viril, la de los monjes del desierto¹⁰; una particular comprensión antropológica influida por el platonismo y la gnosis con su visión negativa del cuerpo y la dualidad cuerpo-alma; una específica hermenéutica teológica y espiritual de lo humano con su interpretación de la acción de Dios y de los espíritus malos; y unas ciertas prácticas del yo, tales como la *diácrisis* o discernimiento de espíritus, la introspección de la conciencia, la obediencia y sumisión al director espiritual, la desconfianza de los propios deseos y pensamientos del yo¹¹, el rechazo del placer y la negación de la carne.

Es inquietante percibir cómo este *ethos* sobrevive sin grandes cuestionamientos a través de dieciocho siglos hasta el siglo XX¹². Es relativamente reciente la

⁷ HOPENHAYN, M., *Después del nihilismo. De Nietzsche a Foucault*, Ed. Andrés Bello, Santiago de Chile, 1997, 32.

⁸ Cf. FOUCAULT, M., *El combate de la castidad*, en *Saber y Verdad*, La Piqueta, Buenos Aires, 1991, 181.

⁹ «De los cuatro primeros siglos de la era cristiana, el último fue quizás el decisivo, pues representa el momento en que el debate sobre el sexo y la mujer alcanzó su punto culminante y el pensamiento cristiano quedó fijado de una forma definitiva hasta nuestros días». TEJA, R., *o.c.*, 231.

¹⁰ «Lo que caracteriza al ascetismo monástico es una ruptura total con el mundo y con sus esquemas de valores basados en la civilización urbana y que en gran medida habían sido asimilados por el cristianismo oficial. Esta ruptura toma la forma de retirada del mundo para dedicarse a una vida de profundo ascetismo en el desierto». TEJA, R., *o.c.*, 153.

¹¹ Cf. FOUCAULT, M., *Tecnologías del yo*.

¹² Un rastreo histórico puede verificar que en el decurso de estos siglos hubo ciertos movimientos de resistencia y oposición a este *ethos* dominante, que sin embargo no lograron consti-

época en que empieza a resonar la ácida crítica de Nietzsche al cristianismo. En los círculos intelectuales se infiltra la tremenda sospecha nietzscheana de la *falsificación cristiana de la verdad*, la que tras una interpretación moral de los hechos se postula como «la» interpretación verdadera y se enmascara en la «mala conciencia» del cristiano, es decir en sus remordimientos y en la culpa impagable con la divinidad¹³. Es la crisis de la modernidad occidental la que conmueve el *ethos cristiano* en sus cimientos en el siglo xx, a partir del proceso epistemológico e histórico favorecido por el cruce de varias fuerzas. Concurren a este sismo mental: los conocimientos aportados por el psicoanálisis y las ciencias sociales; nuevos códigos morales de las prácticas sexuales; la radical crítica del feminismo al sistema sexo-género; inéditos discursos y legitimaciones de derechos ligados al cuerpo, tales como trans-sexualidad, eutanasia, aborto, manipulación y clonación de embriones; biotecnologías aplicadas sobre el propio cuerpo que rompen la inmutabilidad infranqueable de lo dado y sus límites naturales; la búsqueda de una mayor autonomía de los laicos con relación a las prescripciones morales sexuales de la Iglesia, etc.

Nos seduce rastrear en la vida cotidiana de los sujetos las prácticas morales-religiosas, los discursos circulantes, las mentalidades, los conocimientos, la autoridad, las reglas. Sondar los opacos nexos de estos dispositivos culturales con ciertos *supuestos de género implícitos*. Percibir cómo entre las reglas morales, el comportamiento de los individuos, la finalidad del obrar, hay un intersticio o espacio poblado por los *modos* en que el sujeto hace suyo el ordenamiento moral, se «subjetiviza a sí mismo» o se determina como sujeto ético¹⁴. Se trata de reparar en los modos en que se configura a sí mismo como sujeto moral: cómo vive la moralidad, cómo se auto-limita, cómo se experiencia a sí mismo, cómo se aplica a su interior para desarrollar «hábitos» o «actitudes» que respondan automáticamente a las reglas del código moral. La intención es dar pinceladas históricas, sin perseguir un riguroso método ni ordenamiento histórico, acerca del *ethos* del cristianismo de los primeros siglos del cristianismo, de los modos de disciplinamientos de la libertad del sujeto cristiano de este período y mostrar cómo éstos encubrieron especificaciones de género latentes, a partir de las que se construyó una «moral viril» que identificó subrepticamente a la «mujer» con el «pecado», prevaleciendo una concepción biológica-anatómica de la mujer, sólo definida por su relación con el varón¹⁵.

tuir la expresión de la generalidad, sino que se redujeron a pequeños grupos refractarios de procedencias diversas sin poder de transformar la mentalidad dominante.

¹³ Cf. NIETZSCHE, F., *Más allá del bien y del mal*, sección V, «Historia natural de la moral»; *Genealogía de la moral*, tratado II, «La falta o mala conciencia», Aguilar, Madrid, 1931, 303 ss.

¹⁴ FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres, o.c.*, 26 ss. El autor plantea cómo bajo el término «moral» pueden contenerse diversas categorías: código, comportamiento, modo subjetivo de conducirse llamado determinación de la sustancia ética, «es decir, la manera en que el individuo debe dar forma a tal o cual parte de sí mismo como materia principal de su conducta moral», 27.

¹⁵ J. LE GOFF nos dice: «Si para los hombres de la Edad Media hay una categoría "mujer", ésta no está caracterizada por distinciones profesionales, sino por su cuerpo, por su sexo, por sus relaciones con determinados grupos. La mujer es definida como "esposa, viuda o virgen". *El hombre medieval*, 31.

Podemos señalar su influjo en los modos de experimentar la religión hasta nuestros días inclusive, vividos como un peso heredado por las mujeres en la Iglesia, aunque no de un modo homogéneo.

En esta disección de la moral monacal es sugestivo mostrar cómo las pasiones «inferiores», de las que hay que hacer ascesis, son las que responden a los apetitos *corporales* ligados a instintos primordiales de conservación del individuo y de la especie, tales como la «gula» o la «lujuria»¹⁶; percibir la conexión subliminal entre categorías mentales de «cuerpo», «sexo», «impureza», «vicio», «pecado», radicada en la base de la clasificación de los principales pecados capitales; observar cómo *el cuerpo de la mujer, lo femenino*, de suyo impuro, es ocasión de tentaciones, insidias, deseos e inquietudes morales de los hombres; exponer cómo la estrategia espiritual-moral está focalizada en expulsar todo rastro de pecado del ámbito del yo masculino, del subconsciente de donde afloran los *logismoi*, los pensamientos y deseos carnales, a través de la *ascética corporal*: ayunos, velas nocturnas, azotes y flagelos. Foucault, comentando los textos de Casiano respecto a la castidad, muestra que de lo que se trata en la enseñanza sexual monacal es de disociar la carne del pensamiento en el yo masculino. El combate de la castidad logra que el monje viva en este mundo una vida que no es la de aquí¹⁷.

Al desmontar este hegemónico discurso religioso-moral, que identificó a la mujer con el pecado, reparamos que condujo a una *exclusión moral* de lo femenino dentro del yo moral masculino, por estar el cuerpo de la mujer asociado con la atracción, la seducción y el deseo¹⁸; a una *exclusión física* de la mujer del mundo eclesial; varones y mujeres de Iglesia debían actuar y vivir por separado¹⁹: de allí la arquitectura del monasterio, la vestimenta de ocultamiento de la corporalidad y del rostro, la estructura del confesionario, etc.²⁰; a una *exclusión política*

¹⁶ Foucault, en un estudio que hace de los escritos de Casiano que instruyen a los monjes sobre la lucha contra el mal espíritu de la fornicación, muestra como en la mentalidad monacal, la fornicación es un vicio natural, muy difícil de erradicar, que exige una plena participación del cuerpo para su cometido. Para vencerla, en su combate se requiere someter al cuerpo a maceraciones para matar esta inclinación. Esta lucha es un combate solitario contra los movimientos del cuerpo y del alma: imágenes, percepciones, recuerdos, figuras del sueño, consentimiento voluntario. Es una tarea de disociación: se trata de disociar el pensamiento, la imaginación, la sensibilidad y los sueños de la concupiscencia. Es una tarea de desasimiento de la voluntad masculina de aquellos movimientos que desembocan en la polución, a través de una vigilancia continua sobre el propio yo. *El combate de la castidad, o.c.*, 178-179.

¹⁷ FOUCAULT, M., *El combate de la castidad*, 171.

¹⁸ Otro interesante planteamiento a tener en cuenta es el que establece la exclusión moral de la mujer por parte del hombre célibe como producto del psicoanálisis masculino. El celibato, concebido bajo términos psicoanalíticos, es una magnificación narcisista de sí mismo que establece al género femenino al nivel de una fantasía primitiva de la madre buena total; marginando a la mujer real, con deseo y seducción corporal, por ser peligrosa para esta construcción imaginaria celibataria. Cf. DOMÍNGUEZ MORANO, C., «Celibato, género y poder», en BERNABÉ UBIETA, C. (dir.), *Cambio de paradigma, género y eclesiología*, Editorial Verbo Divino, Navarra, 1998, 116 ss.

¹⁹ En el siglo XXI esta múltiple exclusión aún sigue vigente en algunos ámbitos eclesiales, la cual descansa sobre esta visión pecaminosa de la relación mujer-varón.

²⁰ KLAPISCH-ZUBER, C., en su artículo «La mujer y la familia», en LE GOFF, J. (dir.), *El hombre medieval*, afirma que la misoginia observada en los textos de los últimos siglos del medioevo es causada por la irreductible angustia de los clérigos ante el sexo prohibido. *O.c.*, 303.

de la mujer en la administración y gobierno de la Iglesia²¹ y a una *exclusión espiritual* de la misma, fijada jurídicamente por la norma de que los teólogos debían ser varones, puesto que la interpretación y predicación del evangelio era una función excluyentemente masculina²².

¿Qué sucede con la mujer dentro de este universo ético? Dentro de este *ethos* cristiano la carne, como lo opuesto al espíritu, está feminizada; la mujer es la imagen de la concupiscencia. Las mujeres consideradas ejemplares (santas o mártires) son las *vírgenes*, aquellas cuyos cuerpos no han rozado los cuerpos masculinos²³ y que por lo tanto no han sido ocasión de pecado masculino; y/o las *místicas*, cuyas vidas, visiones y profecías señalan una indudable elección divina²⁴. En este mundo moral sexual, constituido por el ojo celibatario del varón, la santidad femenina deviene una categoría que exige la negación del cuerpo, de la sexualidad y del deseo. Es interesante advertir que sólo en las últimas décadas la Iglesia Católica vislumbra la posibilidad de que mujeres casadas en el momento de morir puedan ser canonizadas, aunque con algunas excepciones históricas (v.g., Santa María de la Cabeza)²⁵.

²¹ En este sentido es llamativa la contraposición entre esta exclusión de la mujer operada desde los primeros siglos del cristianismo y aquello que se muestra en los textos de la época en que el contacto directo con Jesús era próximo o reciente. Tanto en los Evangelios como en los Hechos de los Apóstoles la mujer tenía una incipiente función de importancia dentro del grupo de los apóstoles y primeros seguidores cristianos.

²² Según estudios históricos sobre la conformación de la racionalidad occidental tardo-antigua y medieval, «el cristianismo contribuyó... de manera definitiva a considerar y perpetuar la idea, profundamente arraigada en la sociedad grecorromana, de la inferioridad fundamental de la mujer. Se manifiesta en el hecho de que, desde el momento en que el mensaje cristiano tomó cuerpo en una Iglesia institucionalizada, moldeada sobre las instituciones civiles helenístico-romanas, la mujer fue excluida de los oficios eclesiásticos». TEJA, R., 226. Un principio de exclusión que ya no será abandonado nunca y que será la norma de Tertuliano: «No está permitido que una mujer hable en la Iglesia, ni le está permitido enseñar, ni bautizar, ni ofrecer (la eucaristía), ni reclamar para sí una participación en las funciones masculinas y muchos menos en las sacerdotales». TEJA, R., *ibid.*

²³ Quizás aquí se encuentran otros ingredientes que coadyuvaron a la excelencia de la virginidad, además del aporte griego y estoico de la austeridad y abstinencia sexual como dominio de sí que se incorporará a la moral cristiana medieval. Cf. PALACIO, M., *Algunas preguntas de M. Foucault al hombre griego*, ponencia presentada en las IX Jornadas de Teología, Filosofía y Ciencias de la Educación, *Actas de las IX Jornadas*, Córdoba, mayo 2002, 167-170.

²⁴ Un interesante estudio titulado *La mujer en el cristianismo: representaciones y prácticas*, publicado en Internet por el Programa *Las Mujeres en la Unión Europea* del que participan cinco institutos de estudios sobre la mujer, describe cómo el prejuicio judío de la impureza de la mujer por sus flujos sanguíneos determina la exclusión de la mujer del protagonismo sacerdotal en los ritos sagrados del cristianismo latino y ortodoxo, dando cuenta de cómo ésta, una vez excluida del reparto de los poderes sacros (sacerdocio), ha debido recurrir al profetismo y la vía mística para mantener algún poder en la Iglesia. Esto intenta explicar la causa de por qué casi todos los místicos católicos son mujeres. Cf. www.helsinki.fi/science/xantippa/wes/wes.html.

²⁵ «La Iglesia no ha canonizado prácticamente a ninguna mujer casada que al morir viviera aún con su esposo: las viudas, que a menudo ingresaban en los conventos tras la muerte del marido, son claramente más numerosas ya que la viudez y la vida monástica eran consideradas como una garantía de castidad. Sin embargo, este grupo sigue siendo minoritario frente al de las vírgenes que representan aproximadamente el 75% de las santas y las bienaventuradas». *El reparto de los conocimientos y de los poderes*: www.helsinki.fi/science/xantippa/wes.html, 5.

No es extraño que esta exclusión fuera *naturalizada* en la experiencia cotidiana de las mujeres y vivida por ellas como la situación normal. ¿Por qué no existieron cuestionamientos o movimientos de resistencia teórica en el seno de la Iglesia hacia esta moral viril de exclusión de lo femenino? Nuestra hipótesis es que no hubo autoconciencia de la subjetividad femenina cristiana hasta el siglo xx. Así, por ejemplo, en la matrología de las Madres del desierto de los siglos III y IV encontramos las figuras de «Amma» Synclética y «Amma» Macrina identificadas plenamente con esta moral viril. Son mujeres que se han leído e interpretado a sí mismas como impuras y manchadas, desde esta perspectiva ética masculina incuestionable. Tanto en sus biografías como en sus enseñanzas estas mujeres reproducen los modos de subjetivación ética acuñados por una mirada masculina de la realidad religiosa²⁶. En la Alejandría del siglo IV es notable la influencia del neo-platonismo y de la filosofía platónica, que es asumida por la tradición patrística. La contraposición cuerpo-alma, la afirmación de la esencia humana como realidad espiritual, la visión negativa del cuerpo asociada a la corrupción, al pecado y a la caída, y la liberación del alma como purificación, como *askesis* de lo corpóreo sensorial, gravitan notablemente en las formulaciones teológico-morales de los padres de la iglesia, del monacato y de las órdenes religiosas de la baja Edad Media. Las mujeres de iglesia, de las escasas biografías que de ellas tenemos, no son una excepción a estos dispositivos culturales²⁷.

El cristianismo al impregnar con sus valores morales la cultura antigua, de suyo viril, reforzó la *exclusión cultural* de la mujer en los ámbitos sociales a partir de una *cierta interpretación* teológica del evangelio y también de *estos modos de subjetivación moral* imperceptiblemente amalgamados con el mensaje evangélico²⁸: la mujer estaba confinada al ámbito privado familiar.

²⁶ En relación con el protagonismo femenino posibilitado por el ascetismo de la antigüedad tardía, este exigía de las mujeres una renuncia al sexo, la «virilización» de sí mismas a partir de su equiparación con el varón, aunque las mujeres ascetas adquirían ciertas libertades personales novedosas fuera del ámbito doméstico al que estaban recluidas. TEJA, R., *o.c.*, 230.

²⁷ En la *Vida de Santa Synclética* se dice: «Así, esta bienaventurada, entregándose a debilitar su cuerpo, vigorizaba el alma...». El nombre de «virgen» lo recibió por su renuncia al mundo exterior simbolizada en el cortarse la cabellera, adorno natural femenino. Sobre la valorización de la vida monástica en retiro y soledad, la propia Amma Synclética, enseñando acerca del matrimonio y de la virginidad, expresa: «en el mundo los amos emplean a sus criados en diferentes oficios (...); así que el Señor a los que han elegido el matrimonio los deja en el mundo, pero a los que son objeto de una elección especial los reserva para estar totalmente a su servicio». Con relación a la vigilancia interior y guarda del corazón de todo afecto sensual «desordenado» la santa dirá: «Descubramos el interior a nuestro guía espiritual, porque el enemigo nos toma más por el interior. Vigilemos, tanto de noche como de día, pues se nos acerca de forma inmaterial». CARRASQUER PEDRÓS, M.ª S. - DE LA RED VEGA, A., *Madres del desierto*, Ediciones Monte Carmelo, Burgos, 2000; «Vida de Santa Synclética» (anónimo), parágrafo 20, 164.

²⁸ Sin embargo, estas exclusiones históricas están en contradicción con la revolucionaria actitud y comportamiento de Jesús con la mujer, hecho que extrañamente permaneció oculto durante siglos para la hermenéutica cristiana y que el magisterio de la Iglesia recientemente empezó a considerar a partir de la encíclica *Mulieris dignitatem* (1988) de Juan Pablo II. Cf. SCHICKENDANTZ, C., *¿A dónde va el papado?*, Proyecto-Agape, Buenos Aires, 2002, 30 ss.

Un estudio sobre las mujeres medievales concluye que en la temprana Edad Media la opinión sobre las mujeres se forma a partir de grupos sociales dominantes: la iglesia y la aristocracia²⁹. Estas dos clases sociales elaboraron el concepto de matrimonio que perviviría hasta bien entrado el siglo XIX y establecieron el estatuto de la inferioridad de la mujer en la ley. Su sexo, su cuerpo, establece su posición de inferioridad social respecto al hombre. La mujer es definida por sus funciones en el seno de la familia: esposa, madre, hija. Su valor está dado por ser un vientre para perpetuar la especie, de allí que se admita el matrimonio y la sexualidad en orden a la reproducción legítima³⁰. También clérigos y nobles construyeron la representación ambigua de la mujer que aparece en la baja Edad Media a partir de la contradocina de la superioridad de la «mujer modelo» del cielo y de la tierra: la Virgen María y la Dama. En los discursos legitimadores de esta subjetividad masculina se puede rastrear la metáfora que opone a Eva y María, la «puerta del infierno» y la «puerta de los cielos», adoptada como estrategia de dominio y sujeción de la mujer³¹. En esta construcción ideológica sexual se oponen las categorías mentales: mujer-cuerpo-pecado y mujer-virgen-madre³². La tradición pondrá de relieve la condición de la virginidad de María como el elemento privilegiado de la elección por parte de Dios; consecuentemente categorizará la virginidad física como el signo de la elección divina (de allí su incorporación como estilo en la vida religiosa) y admitirá, como de segunda categoría, la sexualidad dentro del matrimonio para el resto de las mujeres³³.

En su estudio sobre la sexualidad Foucault hará hincapié en un aspecto de la tecnología de subjetivación del cristianismo, desconocida para los antiguos, en

²⁹ POWER, E., *Mujeres medievales*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1979 (4.ª reimpresión, 1999). La autora expresa: «Las ideas sobre la mujer se formaron, de una parte, por los clérigos —normalmente célibes— y, de otra, por una pequeña casta que tenía medios económicos para poder considerar a sus mujeres como un objeto de adorno, en tanto que las subordinaban estrictamente al primer objeto de su interés: la tierra», 14.

³⁰ Jacques Le Goff expresa al respecto: «La ideología medieval subyacente hace de la mujer un ser engañoso y tentador, la mejor ayuda del diablo, una eterna Eva mal rescatada por María, un ser escabroso para quien se fija en él, un mal necesario para la existencia y el funcionamiento de la familia, para la procreación y el control del peligro principal para el hombre cristiano: la sexualidad». *El hombre medieval, o.c.*, 13.

³¹ Eileen Power señala: «La imagen de la mujer como instrumento del demonio, una cosa a la vez inferior y perversa, tomó cuerpo en el período temprano de la Iglesia, y fue de hecho originado por ella. Sus raíces no estaban en las palabras de Cristo, sino en las de San Pablo, y encontró su expresión en las vidas y escritos de los primeros padres de la Iglesia y su personificación en la ética y filosofía monástica». *Ibid.*, 21.

³² El citado ensayo de Carlos Domínguez Morano, en que analiza la mentalidad célibe asociada al poder clerical, establece la fantasía masculina como origen de la representación de la figura de María y su preponderancia en la cultura cristiana. «Ella se nos presenta como la condensación más acabada de las profundas aspiraciones del inconsciente masculino. Como sabemos, los ámbitos celibáticos se distinguieron particularmente en la elaboración de esta fantástica imaginaria de la Virgen-Madre». *Ibid.*, 122.

³³ Christiane Klapisch-Zuber afirma que no se puede desconocer el influjo de la Iglesia en la configuración del matrimonio como unión entre dos seres libres. Sin embargo, los fines reproductivos que la Iglesia asigna al matrimonio lo ubican en una situación de inferioridad. «Porque a ojos de un clérigo de la Edad Media arder en el matrimonio es apenas mejor que las pasiones carnales buscadas fuera de su ámbito». *Ibid.*, 306.

que el sujeto se constituye en tal por una peculiar relación consigo mismo: la de escrutar su conciencia para detectar el pecado en sus pensamientos y deseos y, una vez descubierto, verbalizarlo a un maestro o director espiritual³⁴. Más llamativo que la *pasividad del sujeto* frente al código, a los ojos de Foucault se presenta como rasgo sugerente de la moral cristiana, heredado del monaquismo, la *relación del sujeto consigo mismo*: discernir los íntimos pensamientos para confesarlos al director espiritual. La práctica de la discriminación es una «tarea de análisis permanente sobre uno mismo y, en virtud de la obligación de la confesión, tarea a realizar en relación con otros»³⁵. El sujeto, el yo moral cristiano, debe constituirse a sí mismo a través de la obediencia a un maestro, de la desconfianza de sí mismo y del sacrificio del propio deseo³⁶. La renuncia de la sexualidad auto-impuesta por los monjes necesitó, no sólo de un código exhaustivo de lo prohibido/permitido (penitenciales), sino de una técnica subjetiva de análisis y diagnóstico del propio pensamiento para dismantelar sus peligros y seducciones³⁷. Según Foucault ésta es la nueva tecnología del yo que aporta el cristianismo a la historia del pensamiento: un proceso de subjetivación que centra la ética sexual en uno mismo (conocimiento de sí) y no en los actos sexuales propiamente dichos.

Esta tecnología moral cristiana, en la que el varón se observa a sí mismo, es un proceso de *subjetivación masculina* del que podemos inferir la presencia implícita del prejuicio de género: la mujer, lo otro del varón, es un tabú y un elemento peligroso, y tanto su cuerpo como su representación genera desconfianza para el vigilante ojo masculino.

Algunos intentos teológicos recientes, ensayos y experiencias de mujeres teólogas, señalan que en la Iglesia católica las mujeres son la «mayoría silenciosa» porque han sido la mayoría silenciada. «Este silenciamiento deliberado o inconsciente de las mujeres en la Iglesia hace que resultemos invisibles desde el punto de vista eclesial y teológico»³⁸. Parte de esta invisibilidad tiene relación con la carencia de voz oficial, de reconocimiento, de espacios, y quizás con la desarticulación histórica de las mujeres en la vida de la Iglesia, aunque las mujeres siempre han estado presentes en las comunidades cristianas. Sospechamos que este estado de invisibilidad se edificó sobre el oscuro prejuicio sexual de la *impureza corporal* de la mujer, reforzado por el estado de «conciencia dormida», acrítico de las significaciones negativas escritas en su propio cuerpo por la mo-

³⁴ FOUCAULT, M., *Tecnologías del yo*, 80 y ss. Foucault comentando el vínculo del cristianismo con la verdad dice: «El cristianismo requiere otra forma de verdad diferente de la de la fe. Cada persona tiene el deber de saber quién es, esto es, de intentar saber qué es lo que está pasando dentro de sí, de admitir las faltas, reconocer las tentaciones, localizar los deseos, y cada cual está obligado a revelar estas cosas o bien a Dios o bien a la comunidad y, por lo tanto, a admitir el testimonio público o privado sobre sí. Las verdaderas obligaciones de la fe y respecto a sí mismo están ligadas entre sí. Este vínculo permite la purificación del alma, imposible sin un conocimiento de sí mismo», 81.

³⁵ FOUCAULT, M., *El combate de la castidad*, 180.

³⁶ FOUCAULT, M., *Tecnologías del yo*, 88.

³⁷ FOUCAULT, M., *El combate de la castidad*, 181-182.

³⁸ AZCUY, V., 2.

ral sexual cristiana. La invisibilidad de la mujer en la Iglesia ha tenido mucho que ver con esta violencia de desintegración de su cuerpo por los procesos tecnológicos de subjetivación masculina. El proceso histórico-cultural de la crisis de la modernidad ha despertado abruptamente de su letargo la conciencia de la mujer en la Iglesia, provocando en la actualidad su «irrupción teológica»³⁹.

Este fugaz y deliberadamente asistemático prólogo a un análisis genealógico de las prescripciones de género en la moral sexual cristiana pretende, en última instancia, revelar *cómo* en la constitución de la experiencia religiosa cristiana de la mujer y del varón operan *modos de subjetivación históricos*, no lo suficientemente explicitados ni intencionales, que restringen los márgenes de libertad en la vinculación con Dios y con los otros.

Quizás lo que he perseguido en este ensayo sea liberarnos de «un» modo ético de experimentar la fe, a fin de acceder a un espacio eclesial más abierto de convivencia entre mujeres y varones. Liberarnos de la violencia de ciertas representaciones que han gravitado, y aún lo hacen con fuerza, sobre nuestro cuerpo femenino y que nos han hecho tan vulnerables⁴⁰. Intento cuestionar ciertos procedimientos institucionales de exclusión de la mujer basados en prejuicios de género. Quizás de lo que se trate sea de abrir un espacio para la construcción de un nuevo *ethos* cristiano depurado de simbolizaciones peyorativas, que des-ontologice a la mujer como cuerpo, tal como lo enunció el discurso sexo-género hegemónico. En fin, abrir a un *ethos* cristiano des-apegado de las prácticas históricas de dominio y sumisión masculina sobre las mujeres.

Facultad de Filosofía y Humanidades
Universidad Católica de Córdoba
Obispo Trejo, 323
P.B. (5000) Córdoba (Argentina)

MARTA PALACIO

³⁹ *Ibid.*, 7.

⁴⁰ Como afirman R. Ammicht Quinn y E. Tamez: «El cristianismo arrastra una relación propia y difícil con el cuerpo. Durante mucho tiempo, para la historia de la piedad cristiana fue fundamental la espiritualización y el control de todo lo material. El cuerpo mismo era ante todo el lugar palpable y tangible de la pecaminosidad humana, estaba a merced de sus impulsos y constituía un obstáculo en el camino de la redención». *Concilium* 295 (2002), Introducción, 8.