



Revista de Claseshistoria

Publicación digital de Historia y Ciencias Sociales

Artículo N° 297

15 de mayo de 2012

ISSN 1989-4988

DEPÓSITO LEGAL MA 1356-2011

[Revista](#)

[Índice de Autores](#)

[Claseshistoria.com](#)

MARÍA DE LAS NIEVES AGESTA

Las resistencias de la carne. Brujas, místicas y poseídas en la nueva pastoral cristiana

RESUMEN

El presente artículo pretende realizar un breve recorrido por las observaciones que Michel Foucault dedica a los fenómenos de brujería, posesión y misticismo. Entendidas como formas de resistencia de la carne a la nueva pastoral tridentina, estas manifestaciones del cuerpo que desea nos permiten ingresar en la compleja argumentación foucaultiana en torno el vínculo entre poder y saber. Para ello, intentaremos remontarnos al origen de las técnicas del poder de normalización para descubrir allí estos focos de resistencia donde se articulan los procesos de constitución del dispositivo de sexualidad y del cuerpo femenino con el mecanismo confesional.

PALABRAS CLAVE

Resistencia, Cuerpo, Poder, Saber, Michel Foucault.

María de las Nieves Agesta

Profesora y Licenciada en Historia. Magister en Sociología de la Cultura y Análisis Cultural. Doctoranda en Historia por el Centro de Estudios Regionales "Félix Weingberg", Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur, CONICET. Argentina.

nievesagesta@uns.edu.ar

[Claseshistoria.com](#)

15/05/2012

... se habla de mí como del historiador melancólico de las prohibiciones y del poder represivo, como de alguien que narra siempre historias bipolares: la locura y su reclusión, la anomalía y su exclusión, la delincuencia y su aprisionamiento. Ahora bien, mi problema ha sido siempre otro: la verdad. (Foucault, 1994:148)

Nuevo comentario entre comentarios, este texto pretende realizar un breve recorrido por las observaciones que Michel Foucault dedica a los fenómenos de brujería, posesión y misticismo durante la Clase del 26 de febrero de 1975 en el curso sobre *Los anormales* (2000a) y, luego, más sucintamente, en el primer el tomo de la *Historia de la Sexualidad, La voluntad de Saber* (2002) Entendidas como formas de resistencia de la carne a la nueva pastoral tridentina, estas manifestaciones del cuerpo deseante nos permiten ingresar en la compleja argumentación foucaultiana en torno el vínculo entre poder y saber. Recurriendo a la historiografía y a otros textos del autor que nos atañe, intentaremos remontarnos al origen de las técnicas del poder de normalización para descubrir allí estos focos de resistencia donde se articulan los procesos de constitución del dispositivo de sexualidad y del cuerpo femenino con el mecanismo confesional.

El tema que nos ocupa se inserta en una etapa de reflexión intelectual en la cual el vínculo entre poder y saber parece constituir una de las preocupaciones principales del filósofo francés. Tal como señalan Hubert Dreyfus y Paul Rabinow (2001:133), a partir de la segunda mitad de la década del setenta “el problema del poder, ciertamente, había sido bien localizado” y el método genealógico – que permite articular prácticas discursivas y no-discursivas en un análisis sobre el poder – inicialmente delineado en *Nietzsche, la Genealogía, la Historia* (2004). En este ensayo sobre Nietzsche, Foucault sostiene que para el genealogista no existen esencias subyacentes que, como el Progreso, la Libertad, la Verdad o la Sexualidad, funcionen a la manera de constantes ahistóricas. Por el contrario, en el devenir temporal sólo encontramos discontinuidades, acontecimientos que emergen azarosamente en los intersticios de

un determinado estado de fuerzas en combate.¹ Cada momento histórico construye sus propios procedimientos y rituales de producción de verdad mediante los cuales se ejerce el poder. El cuerpo mismo, con sus deseos y debilidades, ha sido moldeado por las técnicas de poder que han hecho de él el núcleo identitario de los sujetos. En efecto, la genealogía nos descubre que “nada en el hombre – ni siquiera su cuerpo – es lo suficientemente fijo como para comprender a los demás hombres y reconocerse en ellos” (Foucault, 2004:48) Sometido a las relaciones de poder, cercado y delimitado por ellas, el cuerpo se inserta en el campo político y económico convirtiéndose en un componente fundamental para el funcionamiento de la sociedad moderna. (Dreyfus y Rabinow, 2001:141) Conocimiento y poder se localizan en el cuerpo mediante la aparición y desarrollo de tecnologías políticas del cuerpo que articulan mecanismos discursivos y no discursivos en un dispositivo determinado. Las relaciones de poder funcionan, entonces, como una red de pequeñas ramificaciones que alcanza a prácticas, instituciones, enunciados y sujetos y los atraviesa en su afán de control.

Instancia productiva y no meramente represiva, el poder establece una relación de mutua implicancia con el saber, a partir de la cual ambos términos se refuerzan y condicionan. Habiendo situado su aparición en la época clásica y, más específicamente, en el surgimiento del *modelo peste* (Foucault, 2006) como instrumento del control social, Foucault define a las tecnologías positivas del poder como unas

técnicas de poder tales que éste ya no actúa por extracción, sino por producción y por maximización de la producción. Un poder que no obra por exclusión, sino más bien por producción rigurosa y analítica de los elementos. Un poder que no actúa por la separación en las grandes masas confusas, sino por distribución según individualidades diferenciales. Un poder que no está ligado al desconocimiento sino, al

¹ Foucault retoma de F. Nietzsche la hipótesis que concibe al poder como una lucha, una guerra, y la opone a la “hipótesis Reich” para la cual el funcionamiento de las relaciones de poder se estructura en torno a la noción de represión. Sin embargo, en la concepción foucaultiana el poder es entendido en términos de gobierno cuyo principal propósito es gobernar las conductas mediante estrategias diversas y cuyos efectos se caracterizan por su reversibilidad. (Véase Castro, 2006) Dreyfus y Rabinow (2001:138) señalan además que entre Nietzsche y Foucault existe otra diferencia importante a propósito de la noción de poder: mientras para el primero la moral y las instituciones sociales se fundamentan en las tácticas de actores individuales, para el segundo, las motivaciones psicológicas son resultado – y no origen – de “estrategias sin estrategias” que se configuran en la red de relaciones de poderes siempre en tensión.

contrario, a toda una serie de mecanismos que aseguran la formación, la inversión, la acumulación, el crecimiento del saber. (Foucault, 2000a:55)

Esta concepción positiva, cuestiona ante todo la “hipótesis Reich”, centrada en el concepto de represión, en donde la verdad asume un rol liberador respecto de las prohibiciones y constricciones del poder. Al contrario, la ilusión de una verdad aséptica, ajena a los mecanismos de poder, que debe ser revelada no hace sino reproducir y reafirmar estos procedimientos al multiplicar los discursos sobre aquello que habría sido ocultado.

Así, la proliferación de enunciaciones en torno al sexo, a los deseos reprimidos y profundos entendidos como fundamento secreto del sujeto, es concebida en términos de emancipación aun cuando se trata de “la piedra angular del avance del bio-poder”. (Dreyfus y Rabinow, 2001:17) Instrumento y, a la vez, efecto de este poder aplicado a la vida, el dispositivo de la sexualidad se sitúa entre sus dos polos: el disciplinamiento y la biopolítica, el organismo y la población, la normalización del cuerpo individual y la de la especie humana. (Foucault, 2000b:227) La sexualidad es conceptualizada ahora “como un instrumento estratégico, como el centro de un dispositivo socio-político-científico complejo” (Halperin, 2007:143) Una “histórica política del cuerpo” no puede prescindir, entonces, de una genealogía del poder de normalización de la sexualidad que se remonte al origen de las técnicas de control de las prácticas y los discursos sexuales.

Secularizadas en el siglo XVIII y apropiadas por la pedagogía, la medicina y la demografía a principios del XIX, las formas de examen y dirección de conciencia que constituyen la *scientia sexualis* (Foucault, 2002:72-79) proceden de prácticas penitenciales y confesionales del cristianismo medieval y de la nueva pastoral de la carne propuesta por el Concilio de Trento. Cuerpo, poder, saber y discurso se entrelazan en la confesión haciendo de ella un ritual de poder donde el sujeto se autoconstituye en el mismo acto de enunciación de los placeres y deseos de su cuerpo.

Los anormales. “Escenas de la diferencia, soles negros de “teorías” que orientan” (De Certeau, 1998:43), las pericias médico – legales con que Foucault inaugura el seminario de 1974-1975 son convocadas como evidencias de las transformaciones producidas en el discurso pericial de mediados del siglo XIX.

La pericia médico legal no se dirige a delincuentes o inocentes, no se dirige a enfermos en confrontación a no enfermos, sino a algo que es, creo, la categoría de los *anormales*, o, si lo prefieren, es en ese campo no de oposición sino de gradación de lo normal a lo anormal donde se despliega efectivamente la pericia médico legal. (Foucault, 2000a:49)

Saber judicial y saber médico confluyen y se modifican para convertirse en instancias de control al servicio del poder de normalización. En la intersección entre las instituciones, los discursos y los mecanismos de vigilancia, se va definiendo entonces un campo de la anormalidad que se conforma a partir de tres figuras en la cuales se traduce un progresivo desplazamiento hacia la sexualidad: el monstruo, el individuo a corregir y el onanista. A partir de la concurrencia de la excéntrica trasgresión jurídico-biológica de la monstruosidad, de la frecuente resistencia a las técnicas institucionales de domesticación del incorregible y de los casi-universales excesos de la carne del masturbador, surge en el siglo XIX el *individuo peligroso*, el *anormal* que, impotente ante el instinto, se constituye en objeto del saber psiquiátrico. La norma – a la vez regla de conducta y regularidad funcional – se convierte en principio “portador de poder”, en una “técnica positiva de intervención y transformación” (Foucault, 2000a:57) que es aplicada fundamentalmente al dominio de la sexualidad.

Hacia mediados del siglo XIX, la anormalidad como campo de injerencia específico de la psiquiatría es atravesada por el problema de la sexualidad que permite la identificación de trastornos característicos de la anomalía sexual a la par que codifica el nuevo dominio a partir de los fenómenos de la herencia y la degeneración.

La tecnología del sexo, a partir de ese momento, empezó a responder a la institución médica, a la exigencia de normalidad, y más que al problema de la muerte y el castigo eterno, al problema de la vida y la sociedad. La “carne” es proyectada sobre el organismo. (Foucault, 2000a:143)

LA CONFESIÓN Y LA DIRECCIÓN DE CONCIENCIA EN LA CONSTITUCIÓN DEL DISPOSITIVO DE LA SEXUALIDAD

Instancia de medicalización de las tecnologías del sexo y de politización y estatización de la fecundidad, la transición de la época clásica a la moderna constituye uno de los momentos cruciales de la producción de métodos de normalización de la sexualidad

que confirma, una vez más, la dimensión positiva del poder. (Foucault, 2000a:145) El análisis genealógico foucaultiano, señala, sin embargo, al siglo XVI y al fenómeno contemporáneo de expansión de la dirección y el examen de conciencia como primera etapa en este desarrollo de las técnicas. La Reforma Protestante y el Concilio de Trento (1545-1563), al escindirla de su “localización ritual exclusiva” (Castro, 2004:63), transforma el decir del placer y del deseo impuesto por la confesión en una auténtica “tecnología de la carne”. Progresivamente asociada a la práctica penitencial, la confesión se convierte en un elemento central del proceso de cristianización en profundidad llevado a cabo en Occidente. En función de esta relación con la penitencia y de los cambios producidos en la eficacia del procedimiento, las transformaciones de la práctica confesional son analizadas por Foucault (2000a) a partir de la sucesión de tres regímenes penitenciales: el correspondiente al primer cristianismo; el sistema de “penitencia tarifada” vigente aproximadamente entre los siglos VI y X-XI; y la teología sacramental de la penitencial que se despliega a partir de los siglos XII-XIII. Mientras el carácter voluntario, ritual y definitivo de la penitencia durante la primera etapa excluye a la confesión como mecanismo de remisión de las faltas, en el último período este procedimiento se convierte en el eje organizador de la nueva pastoral. De la vida penitencial que se impone el pecador a fin de obtener el perdón divino, a la contrición interior y la confesión anual obligatoria institucionalizada a partir del IV Concilio de Letrán (1215), se produce un claro desplazamiento en el cual

...l'humiliation et la honte inhérentes à l'aveu constituant par elles-mêmes l'expiation proprement dite. (Delumeau, 1994:220)

El confesor, que ya con la “penitencia tarifada” “apparaît surtout comme un juge qui interroge, enquête, prononce la sentence après avoir évalué les fautes” de acuerdo a las listas de casos donde se establecían las sanciones correspondientes (Delumeau, 1994:219), incrementa considerablemente su poder con las nuevas exigencias de regularidad, exhaustividad y continuidad que se imponen a los fieles. Agente de control de los individuos mediante su “poder de llaves”, el sacerdote interviene directamente sobre ellos gracias a su facultad de perdonar y de determinar las penas y, sobre todo, al examen de conciencia que implica un minucioso interrogatorio y una aguda observación de gestos y actitudes.

En efecto, el proceso de cristianización en profundidad iniciado en el siglo XVI supone, junto a la extensión del dominio de la confesión, un aumento del poder sacerdotal fundado en los derechos de absolución y examen. La pastoral formulada

por el Concilio de Trento y desplegada por Carlos Borromeo, propone un auténtico gobierno de las almas centrado en la acción sacerdotal y en las técnicas de dirección de conciencia que permiten la expansión de la injerencia eclesial sobre todos los comportamientos y pensamientos del individuo. El director se convierte ahora, asistido por los manuales de confesión y legitimado por sus virtudes personales, en guía y consejero de los fieles a quienes debe preservar de caer nuevamente en el pecado. Los procesos inquisitoriales españoles del siglo XVII analizados por Adelina Sarrión Mora (2003) testimonian este creciente empoderamiento de los directores que redonda en un desplazamiento del castigo desde los dirigidos hacia sus consejeros:

De los procesos que hasta ahora hemos evocado se desprende la responsabilidad de algunos confesores, sobre todo a la hora de dar publicidad a las experiencias de sus dirigidos. Además la jerarquía eclesiástica exigirá del confesor, de forma cada vez más explícita, que ejerza un control directo sobre sus dirigidos. La figura del clérigo consejero y guía espiritual se irá generalizando entre los fieles más devotos y, paralelamente, en el siglo XVIII, serán los directores espirituales el objetivo primordial de la vigilancia inquisitorial. (Sarrión Mora, 2003:283-284)

La responsabilidad de los sucesos de posesión demoníaca y de misticismo religioso – en general protagonizados por mujeres – recae cada vez más sobre los guías que no han podido contener a sus hijas espirituales, especialmente vulnerables a las tentaciones de la carne y proclives a desviarse del camino recto. Conscientes del poder ejercido por los clérigos, los inquisidores llegarán a centrar en ellos la totalidad del proceso obviando, incluso, la interrogación de las acusadas.

Este reconocimiento institucional del poder del director –juez y médico de las almas a su cargo– confirma la centralidad de esta figura dentro de la tecnología confesional y del poder pastoral. Una vigilancia permanente se impone aun sobre los deseos más profundos y las prácticas más privadas a medida que “los marcos cristianos se cierran sobre la existencia individual”. (Foucault, 2000a:167) Atrapado en esta red de poder donde se enlazan el placer y el saber, el sujeto cree, sin embargo, liberarse de las relaciones de dominación mediante el descubrimiento de su propia verdad que se revela en la palabra. Y la verdad del hombre occidental, producida discursivamente en el ritual confesional gracias a la asistencia interpretativa del especialista, parece encontrar su forma más profunda en el cuerpo y sus deseos, los cuales se transforman, así, en eje del nuevo procedimiento de examen.

La atención privilegiada que la confesión concede a la sexualidad (y que la convierte en la “matriz general que rige la producción del discurso verídico sobre el sexo” (Foucault, 2002:87) se concreta en el minucioso interrogatorio al cual se ve sometido el penitente durante el examen de conciencia. La lujuria que, hasta el siglo XV, ocupa el último lugar en el listado oficial de los pecados, adquiere entonces una relevancia inusitada en los comienzos de la modernidad. Calificada como el peor de los vicios, se considera como “plus détestable que l’homicide ou le vol qui ne sont pas substantiellement mauvais.” (Delumeau, 1994:238) Foucault señala, sin embargo, que esta creciente preocupación por el sexto mandamiento no implica que la sexualidad constituya un “mal absoluto” (Castro, 2004:51-52) sino que enfatiza la necesidad de un control continuo sobre el cuerpo concupiscente. La lujuria reside, entonces, en el cuerpo mismo, en los sentidos donde se ha fijado la carne, y no en violencia a las reglas de la unión legítima. Durante la práctica confesional, el sacerdote debe efectuar consecuentemente un recorrido detallado por los deseos y las sensaciones sometiéndolos, de esta manera, al imperativo de la moral cristiana. Esta tecnología del yo, del enunciar sobre sí mismo concreta una “nueva modalidad de control de los individuos a través de su sexualidad” (Castro, 2004:311) que, inicialmente desarrollada por el cristianismo, se generaliza luego a otras esferas de actividad – como la pedagogía, la justicia o la psiquiatría – convirtiéndose, ya secularizada, en el dispositivo privilegiado de producción de la subjetividad.

La carne, surgida de forma correlativa a las técnicas de dirección, se construye discursivamente en el proceso mismo de enunciación que supone el examen en tanto procedimiento fundamental del aparato de control de la confesión. Los sectores más latos de la sociedad, principales destinatarios de estos mecanismos, ver surgir en su seno fenómenos que, como el misticismo y la posesión, implican una irrupción del cuerpo “deseante”. En desacuerdo con quienes consideran a la última de estas manifestaciones como la continuación en los siglos XVI-XVIII de los casos de brujería de los siglos XV-XVII, Foucault (2000a) señala que existen diferencias sustanciales entre ellas. Consecuencias ambas del proceso de recristianización, la brujería y la posesión se aproximan en su carácter resistente constitutivo del poder pastoral mismo. En efecto,

[Las relaciones de poder] No pueden existir más que en función de una multiplicidad de puntos de resistencia: estos desempeñan, en las relaciones de poder, el papel del adversario, de blanco, de apoyo, de

saliente para una aprehensión. Los puntos de resistencia están presentes en todas las partes dentro de la red de poder. Respecto del poder no existe, pues, *un* lugar del gran Rechazo – alma de la revuelta, foco de todas las rebeliones, ley pura de revolucionario. Pero hay *varias* resistencias que constituyen excepciones, casos especiales: posibles necesarias, improbables, espontáneas, salvajes, solitarias.... (Foucault, 2002:116)

No obstante esta semejanza, existen desfases temporales, espaciales, relacionales y de sentido que corresponden a momentos definidos en la búsqueda de una mayor eficacia dentro del proceso de cristianización en profundidad. “Impregnado de historia” (Foucault, 2004:32), el artífice de los distintos fenómenos de resistencia es siempre el cuerpo en su materialidad y atravesado por el deseo. El “cuerpo femenino saturado de sexualidad” (Foucault, 2002:127) y tradicionalmente asociado a la carne, protagoniza la mayor parte de los episodios de brujería, misticismo y posesión. El proceso de *histerización del cuerpo femenino* – entendido como uno de los conjuntos estratégicos que, a partir del siglo XVIII, desarrolla un dispositivo de saber y poder específico sobre el sexo (Foucault, 2002:126-127) – encuentra sus fuentes en estos fenómenos inicialmente recortados del espacio homogéneo de la *sinrazón* que, una vez situados sobre el fondo de la moralidad cristiana, son apropiados por la ciencia médica del siglo XIX.

La comedia cuenta con seis personajes: el juez, el cura, el fraile, el obispo, el rey, el médico, a quienes hay que añadir una X extraída del coro de la ciudad, figura anónima y sin rostro a quien cada episodio proporcionará rasgos, caracteres y nombres diferentes. Al final de la obra – tras haber sido víctima o agente de Satanás, espíritu perverso y lúbrico, herético obstinado, carácter débil y crédulo, tras haber sido encarcelado, torturado, quemado, arrojado con los mendigos y los disolutos en las casas de reclusión –, se perderá en el siglo XVIII – como si fuese un personaje de Aristófanes – en la nebulosa de los “humores”. El siglo XIX le conferirá de nuevo un cuerpo anatómicamente consistente en el que se trazarán los rasgos de los caminos imaginarios y las figuras simbólicas de la histeria. Pero ésta es otra historia. (Foucault, 1996a:22-23)

LA BRUJERÍA

Pour les auteurs du *Marteau des socières* qui écrivent aussi à la fin du XV^e siècle, “le monde est

plein d'adultères et de fornications surtout chez les princes et les riches"; c'est le "temps de la femme" et de "l'amour fou" marqué par le malheur de tous. Il faut supprimer par le feu la plus grave des perversions hérétiques – la sorcellerie; car c'est le prix à payer du rétablissement de l'ordre, d'abord au niveau de la moralité sexuelle. (Delumeau, 1994:238)

Brujería, mujer, orden y moralidad sexual aparecen asociados en este párrafo que Jean Delumeau (1989) recupera a partir del *Malleus Maleficarum* de Jacob Sprenger y Henri Institoris (1486). Informe sobre la brujería en el valle medio del Rin encomendado a sus autores por el Papa Inocencio VIII, el *Malleus* señala el comienzo de la gran persecución de brujas que se desarrollará hasta el siglo XVII en la mayor parte de Europa Occidental. En ella confluyen discursos, instituciones y prácticas que pretenden codificar, juzgar y combatir este fenómeno a fin de consolidar el proceso de cristianización encabezado por el Concilio tridentino; en especial allí donde el primer intento ha resultado ineficaz.

Las regiones rurales y las zonas inhóspitas son el escenario de los episodios de hechicería en tanto se cobijan en ellas las formas culturales remanentes de la Antigüedad. Para la moral medieval, los terrenos incultos de los bosques son el refugio de Satanás y sus aliados, "lugar de las alucinaciones, las tentaciones y las insidias características del simbolismo del desierto" (Le Goff, 1999a:37), zona de frontera donde no penetran las instituciones y se refugian los cultos paganos. Precisamente allí, en la periferia de la cristiandad, es donde la creencia popular medieval sitúa, desde fines del siglo XIV, a los brujos y sus actividades demoníacas. La polémica que ha enfrentado a los historiadores en torno el origen del "mito demonológico" – si se trata de la permanencia de tradiciones antiguas o de una construcción intelectual de los representantes eclesiásticos (Sallman, 1993) – y que Carlo Ginzburg (2003:37) ha resuelto con una propuesta híbrida que conjuga cultura popular y erudita en una *formación cultural de compromiso*, excede a las intenciones foucaultianas tanto como el debate sobre la existencia real de la brujería. (Véase Ginzburg, 2003)

Además de las características intrínsecas de la bruja y su relación con el diablo que la diferencian sustancialmente de las experiencias de posesión y misticismo, Foucault presta especial atención a su situación de exterioridad respecto del Occidente cristiano. La ubicación periférica del fenómeno justifica una acción enérgica

de intervención por parte de la Iglesia y el Estado que colaboran para imponer un *orden* moral y político. Allí donde la cristianización no ha penetrado aún es también el lugar en el cual el poder absolutista en expansión no ha logrado hacerse obedecer. (Delumeau, 1989:554-555) La Inquisición española – primera Inquisición de carácter estatal que, a partir de 1478, depende directamente de la monarquía – concreta en un organismo institucional esta asistencia mutua entre ambas instancias de poder.² El surgimiento y fortalecimiento institucional coincide también con la proliferación de tratados jurídicos sobre la brujería –cuyo número se duplica a partir de 1420 (Delumeau, 1989:531)– y de escritos teológicos que retoman la concepción tradicional cristiana en torno a la estrechez de los vínculos que ligan al cuerpo femenino y al demonio.³ Desde Eva, la mujer ha sido definida en el cristianismo por su sexualidad desenfrenada y su natural debilidad corporal y espiritual que la posicionan como la aliada favorita del Maligno. En el apartado “Acerca de las brujas que copulan con demonios. Por qué las mujeres son las principales adictas a las supersticiones malignas”, H. Kramer y J. Sprenger (1956) fundamentan en detalle y recurriendo a las Sagradas Escrituras, la patrística y los autores clásicos, la propensión femenina por las prácticas mágicas y maléficas. Entre las principales razones mencionan que

- Las mujeres son más supersticiosas y crédulas que los hombres por lo cual el demonio prefiere atacarlas a ellas;
- Son, también, de mente débil e impresionable, resultando así más fáciles de influenciar;
- Su “lengua móvil” les impide guardar los secretos ocultos que conocen por malas artes;
- Son más débiles de cuerpo⁴ y alma;

² Colaboración que, sin embargo, culmina en el siglo XVI con la preeminencia estatal evidenciada en la sustitución de los tribunales eclesiásticos por tribunales civiles que encabezan la represión y los procesos judiciales contra los acusados de brujería. Véase Sallman (2000:495)

³ Proliferación de discursos cuya difusión se ve favorecida por la invención de la imprenta. (Sarrión Mora, 2003). Al respecto de la concepción cristiana de la mujer y su relación con el Mal véanse por ej. Delumeau (1989), Walter Bynum (1990), Delarun (2000), Vallejo (2006).

⁴ Sobre los argumentos médicos de la debilidad corporal de la mujer véanse Thomasset (2000) y Walker Bynum (1990).

- Su fe es más endeble e inestable (femina = fe-minus) y su comprensión de las cosas espirituales diferente a la masculina, por lo que, ante las adversidades, buscan inmediatamente venganza a través del pacto con el diablo;
- De memoria frágil y naturaleza indisciplinada, no siguen sino el dictado de sus impulsos y sentimientos;
- Son vanidosas, ambiciosas y lujuriosas.⁵

Luego de esta “elogiosa” caracterización, los autores concluyen que, de todos los defectos del sexo femenino, es indudablemente la lujuria el que implica un mayor peligro: “Para terminar. Toda brujería proviene del apetito carnal que en las mujeres es insaciable.” (Kramer y Sprenger, 1956:54) En efecto, las principales acusaciones que reciben las inculpadas durante los procesos inquisitoriales – hechos diabólicos que antes se atribuían a los valdenses, cátaros y fraticelli –⁶ son de índole sexual y perversa. Actos de canibalismo, incesto y homosexualismo se conjugan con orgías e infanticidios durante los supuestos aquelarres que aterran a los campesinos.⁷ Nuevamente es el *Malleus Maleficarum* quien nos enumera con minuciosidad los

...siete métodos por medio de los cuales infectan de brujería el acto venéreo y la concepción del útero. Primero, llevando las mentes de los hombres a una pasión desenfrenada; segundo, obstruyendo su fuerza de gestación; tercero, eliminando los miembros destinados a este acto; cuarto, convirtiendo a los hombres en animales por medio de sus artes mágicas; quinto, obstruyendo la fuerza de gestación de las mujeres; sexto, provocando el aborto; séptimo, ofreciendo niños a los demonios, aparte de otros animales y frutos de la tierra con los cuales operan mucho daño. (Kramer y Sprenger, 1956:54)

Afirmaciones como esta son las que autorizan interpretaciones como las de Jean-Michel Sallman que conciben la caza de brujas en término de una “guerra de sexos: de una lado, las brujas agresivas; del otro, los hombres amenazados en su capacidad de reproducción”. (Sallman, 1993:497) Dejando de lado esta hipótesis problemática y un tanto simplista, es evidente en estos discursos la producción de un saber que, al

⁵ Véase la recuperación de estas características que efectúa Elizabeth Pizzo (2004:87-88) a propósito del caso cordobés.

⁶ Para el desplazamiento de estas características de los grupos heréticos a la brujería véase Sarrión Mora (2003).

⁷ Véase la descripción y el análisis de los *sabbats* en Ginzburg (2003).

describirla, cerca y codifica a la brujería como práctica de resistencia al proceso de cristianización en expansión. Una vez más, nos hallamos frente a la dimensión positiva del poder que no sólo reprime, sino que se construye relacionalmente a sí mismo en la elaboración de un saber sobre un Otro exterior y periférico que es también conocimiento del cuerpo y la sexualidad femenina.

El cuerpo de la bruja constituye – a diferencia del de la poseída, atravesado de multiplicidades – una unidad somática voluntariamente puesta al servicio del diablo a cambio de poder y placer. Objeto de intercambio, es propiedad del Maligno que lo dota de cualidades portentosas pero también de una marca, una “zona de insensibilidad”, que lo identifica y lo estigmatiza ante los inquisidores. La relación que se establece entre la mala cristiana y su Señor es, entonces, de carácter dual y contractual. Tanto Agustín de Hipona como Tomás de Aquino en sus reflexiones en torno a la superstición, conciben el vínculo entre ellos en términos de *pacto* que “... se caracteriza por incluir la idea de contrato o alianza entre el demonio y el ser humano. [Ello] Supone, por tanto, una relación más estrecha entre los dos y un mayor compromiso por parte del hombre” así como un lenguaje convenido que posibilita la comunicación entre ambos. (Sarrión Mora, 2003:117) Libremente suscripta al pacto demoníaco que sanciona la trasgresión sexual, la bruja reafirma su condición de sujeto jurídico y queda así supeditada a la pena y al castigo. El consentimiento es monolítico e inequívoco y traduce la voluntad jurídica de la acusada.

Hacia fines del siglo XVI – 1580, puntualiza Adelina Sarrión Mora (2003) a propósito de los procesos de Cuenca – la brujería prácticamente desaparece de los tribunales y son las denuncias contra ilusas y poseídas las que toman su lugar. Una nueva relación se establece ahora entre las procesadas y el demonio en el contexto de la segunda ola de cristianización. En el siglo XVII, los procedimientos inquisitoriales de la caza de brujas son aplicados a los fenómenos de posesión en un intento por controlar las convulsiones suscitadas por las mismas técnicas de confesión y dirección de conciencia.⁸

⁸ La posesión de Loudun, analizada por Michel de Certeau, se presenta como un caso liminar de interpenetración donde confluyen el aparato de la posesión y el de la brujería. Foucault ejemplifica con él el paulatino desplazamiento de procedimientos y técnicas que permite la articulación entre ambos fenómenos. Como afirma poco después: “hasta el siglo XVI, la posesión no era, sin duda, nada más que un aspecto de la brujería; luego, a partir del siglo XVII (probablemente a partir de los años 1630-1640), hay en Francia, al menos, un tendencia a la

Será también en este momento cuando

La bruja se desliza insensiblemente del dominio de la herejía al de la enfermedad. Ella, que anteriormente había sellado un pacto con Satán, se convierte en víctima de su imaginación. [...] Víctima de su imaginación o con la locura en el cuerpo, se convierte en un ser jurídicamente disminuido, de responsabilidad penal limitada. (Sallman, 1993:509)

Sin embargo, la apelación a la ciencia médica no debe confundirse con la que va a efectuar la Iglesia a partir de mitad del siglo XVII. Mientras en la brujería este recurso al saber de la medicina se enmarca en una lucha de los poderes civiles contra los abusos de la Inquisición (Foucault, 1996a), en los casos de posesión es la Iglesia misma quien acude a los médicos con el objetivo de librarse del cuerpo convulso.

En síntesis, unidas bajo una aparente continuidad, la brujería y la posesión designan, en realidad, a dos manifestaciones de naturaleza diversa cuya asimilación constituye una estrategia arcaizante del poder eclesial a fin de dominar los efectos de resistencia internos creados por su propia expansión. Así, “Lo que la brujería fue en el tribunal de la Inquisición, la posesión lo fue en el confesionario.” (Foucault, 2000a:199)

EL MISTICISMO CATÓLICO Y LA POSESIÓN

En el núcleo mismo de la cristiandad, allí donde se extiende el aparato confesional y de dirección de conciencia, se gestan el misticismo y la posesión como expresiones de la carne que se resisten a la exclusividad y a la exhaustividad del examen. Unidos por su origen común y por su localización interna en tanto efectos no queridos del proceso de cristianización en profundidad, se distancian, sin embargo, en algunas de sus características específicas así como en la suerte futura de cada uno de ellos en la historia de Occidente. Adelina Sarrión Mora (2003:292) advierte también otros paralelismos entre místicas (posesión divina) y endemoniadas (posesión diabólica). En ambos fenómenos:

- el cuerpo femenino se aliena en un ente trascendente – benéfico o maligno – que “da significado a su persona más allá de ella misma”;

relación inversa, vale decir que la brujería va a tender a no ser más que una dimensión, no siempre presente, de la posesión.” (Foucault, 2000:200)

- se establece una relación triangular compleja entre la entidad sobrenatural, la poseída y su director de conciencia, aunque el rol que cumple este último es diferente en cada caso (en los sucesos de posesión demoníaca funciona como “provocador” de la ansiedad; en los de misticismo suele trocar su papel de guía por el de discípulo de su protegida y difusor de sus experiencias).

La mayor autonomía femenina que implica la vivencia mística – en tanto la mujer asume la palabra y se erige en mediadora de la divinidad – respecto a la posesión, no supone, sin embargo, una rebelión contra el orden establecido por la institución eclesial. Estas formas de religiosidad heterodoxa practicadas, en especial, por mujeres, priorizan una relación corporal con la esfera espiritual fundamentada en la identificación del sexo femenino con la carne, la afectividad y la sensorialidad. La somatización de las experiencias religiosas compromete al cuerpo – a la vez afirmado y negado en su materialidad – como instrumento directo de contacto individual con lo sobrenatural. (Walter Bynum, 1990) A partir del siglo XII y XIII, el culto a las reliquias, a la corporeidad de Cristo y a la Eucaristía refuerzan el vínculo carnal de los fieles con el ámbito de lo sagrado. En el seno mismo de la cristiandad, irrumpe la carne en nombre de una “nostalgia” que responde a la desaparición progresiva de Dios como único objeto de amor”. (De Certeau, 1993:14)

Ante las prácticas alternativas de religiosidad cuya proliferación amenaza la unidad de la institución eclesial,⁹ el Concilio de Trento reformula la pastoral cristiana provocando un desplazamiento de los mecanismos de control previamente utilizados en la caza de brujas hacia las manifestaciones del cuerpo concupiscente rebelde a las nuevas técnicas de relevamiento discursivo. Ahora bien, si los fenómenos místicos y de posesión se encuentran presentes desde hace, al menos tres siglos, no es hasta la segunda mitad del siglo XVI que comienzan a ser frecuentemente procesados por los tribunales inquisitoriales. Los trances extáticos de las místicas y los desbordes de las poseídas son percibidos como peligrosas transgresiones a los mecanismos impuestos por los poderes establecidos. Las convulsiones, levitaciones, inflamaciones, hemorragias nasales y modificaciones de las dimensiones corporales, los estigmas, la “anorexia santa” y la lactancia milagrosa (Walker Bynum, 1990) que afectan a unas y

⁹ Se cuentan aquí las ejercidas por beguinas, beatas, místicas y alumbradas, entre otras agrupaciones que actúan al margen de las autoridades legítimas. Véase Sarrión Mora (2003) Sobre la redefinición de los modelos y valores femeninos de acuerdo a los objetivos de la nueva pastoral véase Casagrande (2000).

otras, constituyen formas disruptivas, trastornos carnales, que la Iglesia procurará neutralizar mediante diferentes procedimientos de gobierno de la carne.

El misticismo, al que Foucault (2000a:189) dedica un breve comentario ante de ingresar en el territorio de la posesión, expresa desde sus orígenes la voluntad de un contacto intenso con un Dios íntimo y personal que se encarna en sus siervas produciendo, así, una “transformación de la escena religiosa en escena amorosa, o de una fe en erótica” (De Certeau, 1993:15)¹⁰ La unión amorosa con Cristo – siempre concretada discursivamente – conjuga las fantasías y deseos del cuerpo femenino saturado de sexualidad. (Schultz Van Kessel, 1993) Los textos místicos reafirman una y otra vez la centralidad de la carne en la experiencia extática que en el siglo XIII Hadewijch describe de la siguiente manera:

Tras eso vino a mí, me tomó enteramente en sus brazos y me apretó hacia sí; y todos mis miembros lo sintieron en la más completa felicidad, en concordancia con el deseo de mi corazón y mi humanidad. De esta manera, yo me vi colmada y completamente transportada. Luego también durante un corto espacio de tiempo, tuve la fortaleza de soportar estos, pero enseguida perdí esa belleza varonil que se hace patente en la visión de su figura. Le vi malograrse por completo y, de este modo, desvanecerse del todo de forma que no pude distinguirlo por más tiempo dentro de mí. Luego para mí fue como si los dos hubiéramos sido uno sin diferencia alguna. (en Walker Bynum, 1990:171-172)

Inevitablemente el lector se siente atraído por las permanentes referencias en primera persona que invaden el relato de la poetisa. Caroline Walker Bynum (1990) encuentra en esta dimensión intimista el rasgo distintivo de la escritura mística femenina que la diferencia de las narraciones impersonales de los hombres.¹¹

¹⁰ Michel de Certeau (1993:14-16) señala además que, paralelamente al desarrollo de la mística europea, aparece una nueva erótica en la cual la mitificación amorosa sustituye a la desmitificación religiosa. Palabra divina por cuerpo amado. Esta obsesión por lo corporal se concreta en dos experiencias de búsqueda de lo Único en la ausencia: el amor cortés y la literatura mística.

¹¹ Véase también al respecto Régner-Bohler (2000:524-525): “... conciencia muy fuerte del Yo que accede a la voz – de manera específica y singular – parece haber animado una considerable cantidad de místicas. ¿Palabra femenina? En todo caso, conciencia de una misión con la palabra, de una habilitación devuelta a las mujeres: su palabra no pretende ser la de los hombres y se coloca a la vez más acá y más allá de esta última. El cuerpo de la mujer la convierte en receptáculo dócil, al mismo tiempo que en terreno elegido y particular. Es la condición para que el Espíritu pueda tenerla “por morada.”

Sustentadas en esta relación visceral con lo sagrado, las mujeres reivindican para sí el privilegio de ser las traductoras directas de la voluntad y la palabra divina.¹² Entre el lenguaje sensorial de las místicas y el discurso de la ortodoxia institucional se produce, entonces, una auténtica “batalla de enunciaciones” (Vallejo, 2006:160)¹³ en torno a la legitimidad de las mediaciones. La Iglesia Católica, a fin de sujetar estas irrupciones incontroladas, despliega distintas estrategias de neutralización que abarcan desde la inclusión/asilamiento de los grupos heterodoxos en las órdenes monásticas (principalmente de clausura) hasta un cada vez mayor sometimiento de estas mujeres a sus confesores y directores de conciencia. (Schultz Van Kessel, 1993:215)

A partir del siglo xv, cuando el potencial disgregador de estas comunicaciones sobrenaturales parece aumentar, la atención de los inquisidores se concentra en el origen de las revelaciones y manifestaciones físicas de las presencias espirituales. Se trata ahora de determinar la procedencia divina o diabólica de estas experiencias en función de la conducta moral de la afectada, del contenido de las declaraciones y del proceder de su confesor.¹⁴ Hacia el siglo xviii –y como ya se indicó en párrafos anteriores– el director de conciencia desplazará incluso a la endemoniada como principal acusado en los procesos por posesión. Será fundamental, entonces, discernir si su actitud responde a los preceptos de Dios o, por el contrario, ha optado por apoyar a las huestes del Mal. Otras distinciones formales y procedimentales se sumarán a la diferencia entre el buen y el mal confesor, multiplicando, de esta manera, su figura y provocando costosos enfrentamientos en el interior de la clerecía.

Esta complejización de una de las instancias involucradas coincide asimismo con una fragmentación infinita del cuerpo mismo de la poseída, atravesado por fuerzas y sensaciones heterogéneas que lo convierten en un teatro de enfrentamientos entre

¹² Excluidas del ministerio y de la jerarquía eclesiástica, las mujeres hallan en la trascendencia mística una autonomía de la cual no gozan en la vida religiosa ni familiar. El cuerpo se transforma así en núcleo de una especificidad que valoriza la voz femenina entre los discursos sociales. Véase Sarrión Mora (2003:38-44)

¹³ Batalla que se concreta en el código lingüístico que cada sector utiliza para referirse a lo sagrado: frente al latín erudito, las místicas optan por la lengua vulgar que afirma una mayor familiaridad y sencillez en la expresión. (Régnier-Bohler, 2000)

¹⁴ Véanse al respecto los tratados y la legislación inquisitoriales en el capítulo “Visiones y revelaciones en las tres primeras décadas del siglo xvii” en Sarrión Mora (2003:215-259)

sus propios deseos y resistencias. Convertida en instrumento del diablo, habitada por él, la endemoniada

es presentada como un sujeto sin voluntad propia. Más objeto e instrumento del maligno que individuo autónomo, se convierte, en mero “lugar” dominado por fuerzas ajenas a su persona. Precisamente esta “irresponsabilidad” de los endemoniados les permitirá actuar sin ningún tipo de inhibiciones, insultos, blasfemias, movimientos obscenos... se multiplicarán en la iglesia protagonizados por los poseídos. (Sarrión Mora, 2003:145)

Por supuesto – y tal como sucede en la brujería – la debilidad femenina, donde una y otra vez confluyen los tratados teológicos y médicos de la época, las hace más vulnerables a los embates del mal y menos inmunes a las tentaciones de la carne.¹⁵ Dividido entre el querer y el no querer, el consentimiento de la poseída se aleja del modelo contractual por medio del cual la bruja afirma su adhesión incondicional al demonio. El sistema de intercambios es reemplazado por un juego de sustituciones donde el “Gran Engañador” se apodera del cuerpo de la religiosa y lo hace suyo. La eucaristía – que para las místicas constituye, en tanto incorporación/encuentro con Cristo encarnado, un momento de exaltación arrebatadora – es también una situación excepcional de enfrentamiento directo entre el cuerpo divino y el diabólico. No es de extrañar, entonces, que sea éste el escenario de muchos episodios convulsivos como el que relata Foucault (2000a:195) a propósito de la posesión de Loudun. Forma plástica y visible de la lucha, la convulsión es la marca de la posesión en los cuerpos individuales, la cristalización somática de un combate teológico que involucra a endiabladas, exorcistas y demonios.

Interpretadas por Chiara Frugoni (2000:437) como síntoma de la alienación y la insatisfacción femenina con el rol social que se les ha asignado, Foucault descubre en las convulsiones la rebelión paroxística de la carne contra la obligación del examen impuesta por la nueva pastoral tridentina. En sus palabras: “...los fenómenos de posesión y de éxtasis, que tuvieron tanta frecuencia en el catolicismo de la Contrarreforma, fueron sin duda los efectos incontrolados que desbordaron la técnica

¹⁵ “Más atormentadas en estos tiempos las mujeres porque son pusilánimes y de corazón más flaco e de cerebro más húmido, de complexión más astrosa, a las pasiones de ira y furia más sujetas, para sufrir tentaciones más flacas, para moverse a cada viento más ligeras. Y donde el demonio halla estos accidentes e aparejos, la puerta le parece que tiene abierta.” Martín de Castañega, *Patrocinio de ángeles y combate de demonios*. (Citado en: Sarrión Mora, 2003:283)

erótica inmanente en esa sutil ciencia de la carne.” (Foucault, 2002:89) En el interior mismo de la cristiandad, más específicamente, en los seminarios y los conventos de las ciudades, los trastornos inesperados del cuerpo reaccionan contra los nuevos procedimientos discursivos y posicionan a la jerarquía católica frente al problema de “gobernar la carne sin caer en la trampa de las convulsiones”. Ante ellos y considerando los elevados costes – políticos e institucionales – que ha significado la aplicación de las técnicas inquisitoriales a los fenómenos de posesión, la Iglesia desarrolla a partir del siglo XVII una serie de mecanismos anticonvulsivos que pretenden vencer la resistencia del cuerpo mediante:

- a) la modulación estilística de la confesión y la dirección de conciencia;
- b) la expulsión del convulsivo de su seno transfiriéndolo al ámbito de la medicina;
- c) la extensión de sus técnicas espirituales a otros aparatos disciplinarios y educativos.

Las experiencias de brujas, místicas y poseídas quedan, a partir de entonces, descalificadas y recluidas al ámbito de lo patológico, de las enfermedades nerviosas, y dentro del campo de injerencia médico. De esta manera, junto a las convulsas, la sexualidad ingresa en el campo de la medicina. Mientras tanto, los cuarteles, las escuelas y los hospitales se convierten, gracias a la secularización y a la expansión de las técnicas de examen y control, en el nuevo escenario del poder de normalización. Allí, ya no serán las manifestaciones paroxísticas del cuerpo femenino en contacto con lo sagrado, sino el cuerpo del adolescente masturbador el objeto de vigilancia continua del poder y el origen de todos los trastornos de la carne.

REFLEXIONES FINALES

Recuperar las observaciones de Michel Foucault a propósito de los fenómenos de brujería, misticismo y posesión, conduce a preguntarnos una vez más sobre la problemática del poder y sus efectos de individualización y normalización. La elaboración de una “historia política del cuerpo” hace posible la reinscripción del sujeto en la Historia entendida, no como continuidad lógica, sino como sucesión azarosa de los acontecimientos resultantes de un determinado estado de fuerzas. La omnipresencia de este poder positivo, su capacidad de penetración en prácticas y

discursos, su mutabilidad y su potencial de adaptación estratégica, han valido a Foucault innumerables críticas en torno a la imposibilidad de escapar a los efectos del poder, a la inutilidad de todo movimiento liberador fundado en el develamiento de la verdad. Incluso Michel de Certeau en *La Invención de lo cotidiano –Artes de hacer*, junto a los párrafos elogiosos que dedica al filósofo, no duda en señalar a propósito de *Vigilar y Castigar* que

Si es cierto que por todos lados se extiende y se precisa la cuadrícula de la “vigilancia”, resulta tanto más urgente señalar cómo una sociedad entera no se reduce a ella; qué procedimientos populares (también minúsculos y cotidianos) juegan con los mecanismos de la disciplina (...) en fin, qué maneras de hacer forman la contrapartida, del lado de los consumidores (...) de los procedimientos mudos que organizan el orden sociopolítico. (De Certeau, 1996: XLIV)

¿Conduce invariablemente la teoría foucaultiana al estancamiento de la acción y al conservadorismo político? Más allá de las objeciones históricas concretas que reciben estas críticas – como la apropiación efectiva que hace el movimiento gay de la obra de este autor y que lo convierte en bandera de su accionar (Halperin, 2007) – creemos que existe un potencial trasgresor en los conceptos foucaultianos que proviene del efecto de extrañamiento que produce sobre la realidad sociopolítica y sobre nosotros mismos en cuanto sujetos. Ciertamente, Foucault considera que todo movimiento autodenominado de liberación no hace sino reforzar las relaciones de poder al reproducir el discurso de la dominación, sin embargo, no excluye la posibilidad de modificar el orden establecido asumiendo nuestra propia subjetividad como producto de estas relaciones y mecanismos. De resistencia y no de liberación se trata. Dentro del poder mismo, la resistencia emerge bajo la forma de núcleos dispersos e irregulares que, como brujas y poseídas, obligan al poder a una reformulación continua y al despliegue incesante de nuevas estrategias. La *polivalencia táctica de los discursos* a la que se refiere *La Voluntad de Saber* (2002:122-124) atañe justamente a esta plasticidad de los discursos que les permite, a la vez, ser instrumento-efecto de poder pero también punto de partida para su inversión estratégica. Surgen, así, nuevos circuitos de poder-saber que cuestionan con su mera existencia las formas legítimamente instituidas.

Este breve recorrido por algunos momentos del proceso de normalización y de constitución del dispositivo de sexualidad, hace posible que dirijamos una mirada

asombrada y desnaturalizadora sobre nosotros mismos como sujetos dotados de una corporeidad y de una sexualidad históricamente construidas. Es en la investigación genealógica donde encontramos, entonces,

una prueba histórico-práctica de los límites que podemos franquear y, por consiguiente, un trabajo de nosotros mismos sobre nosotros mismos en nuestra condición de seres libres [...] no deducirá de la forma de lo que somos lo que nos es imposible hacer o conocer; sino que extraerá de la contingencia que nos hizo ser lo que somos la posibilidad de ya no ser, hacer o pensar lo que somos, hacemos o pensamos [...] busca relanzar tan lejos y tan ampliamente como sea posible el trabajo indefinido de la libertad. (Foucault, 1996b:105-106)

BIBLIOGRAFÍA

- CASAGRANDE, Carla (2000), "La mujer custodiada", en: DUBY, Georges y Michelle PERROT (dir.), *Historia de las mujeres. 2. Edad Media*, Madrid, Taurus, t. 2, pp. 105-145.
- CASTRO, Edgardo (2004), *Vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*, Bernal, Prometeo-Universidad de Quilmes.
-(2006), "Apuntes de cátedra – 2º Cuatrimestre de 2006", Buenos Aires, IDAES.
- DALARUN, Jacques (2000), "La mujer a los ojos de los clérigos", en: DUBY, Georges y Michelle PERROT (dir.), *Op. Cit.*, t. 2, pp. 41-71.
- DE CERTEAU, Michel (1993), *La fábula mística. Siglos XVI-XVIII*, Madrid, Universidad Iberoamericana.
-(1998), *Historia y Psicoanálisis*, México, Universidad Iberoamericana.
-(1996), *La invención de lo cotidiano – I. Artes de hacer*, México, Universidad Iberoamericana.
- DELUMEAU, Jean (1989), "Los agentes de Satán. III – La Mujer", en *El miedo en Occidente*, Madrid, Taurus, pp. 471 - 600.
-(1994), *La péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII^e-XVIII^e siècles)*, París, Fayard.
- DREYFUS, Hubert L. y Paul RABINOW (2001), *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- FOUCAULT, Michel (2006), *Historia de la locura en la época clásica*, tomos I y II, México, Fondo de Cultura Económica. [1961]
-(2004), *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*, Valencia, Pre-textos. [1971]
-(2002), *Historia de la Sexualidad. 1 – La voluntad de saber*, Buenos Aires, Siglo XXI editores. [1976]
-(2000a), *Los anormales*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica. [1974-1975]
-(2000b), *Defender la sociedad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica. [1975-1976]

-(1996a), "2. Médicos, jueces y brujos en el siglo XVII", en: *La vida de los hombres infames*, Buenos Aires, Editorial Altamira, pp. 21-35. [1969]
-(1996b), *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Las ediciones de La Piqueta.
-(1994), "No al sexo rey. Entrevista por Bernard Henry - Levy", en: *Un diálogo sobre el poder*, Barcelona, Altaya, pp. 146-164. [1977]
- FRUGONI, Chiara (2000), "La mujer en las imágenes, la mujer imaginada", en: DUBY, Georges y Michelle PERROT (dir.), *Op. Cit.*, t. 2, pp. 431-469.
- GINZBURG, Carlo (2003), *Historia Nocturna. Las raíces antropológicas del relato*, Barcelona, Península. [1989]
- HALPERIN, David (2007), *San Foucault. Para una hagiografía gay*, Córdoba, El cuenco de plata. [1995]
- KRAMER, Heinrich y Jacobus SPRENGER (1956), *Malleus Maleficarum*, Buenos Aires, Ediciones Orión, en: <http://www.malleusmaleficarum.org/downloads> . [1486] [Trad. Floreal Maza]
- LE GOFF, Jacques (1999a), "El desierto y el bosque en el Occidente medieval", en *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona, Altaya, pp. 25-39.
-(1999b), "Algunas observaciones sobre cuerpo e ideología en el Occidente medieval", en: *Op. Cit.*, pp. 40-43.
- OPITZ, Claudia (2000), "Vida cotidiana de las mujeres en la Baja Edad Media (1250-1500)", en: DUBY, Georges y Michelle PERROT (dir.), *Op. Cit.*, t. 2, pp. 340-411.
- PIZZO, Elizabeth Liliana (2004), *Mujeres y poder informal. Salud, enfermedad y hechicería en la Córdoba del Siglo XVIII*, Córdoba, Editorial Universitat.
- RÉGNIER-BOHLER, Danielle (2000), "Voces literarias, voces místicas", en: DUBY, Georges y Michelle PERROT (dir.), *Op. Cit.*, t. 2, pp. 473-546.
- SALLMAN, Jean-Michel (1993), "La bruja", en: DUBY, Georges y Michelle PERROT (dir.), *Historia de las mujeres. 3. Del Renacimiento a la Edad Moderna*, Madrid, Taurus, t. 3, pp. 493-509.
- SCHULTZ VAN KESSEL, Elisja (1993), "Vírgenes y madres entre cielo y tierra. Las cristianas en la Primera Edad Moderna", en: DUBY, Georges y Michelle PERROT (dir.), *Op. Cit.*, t. 3, pp. 180-223.
- SARRIÓN MORA, Adelina (2003), *Beatas y endemoniadas. Mujeres heterodoxas ante la Inquisición. Siglos XVI a XIX*, Madrid, Alianza.

THOMASSET, Claude (2000), “La naturaleza de la mujer”, en: DUBY, Georges y Michelle PERROT (dir.), *Op. Cit.*, t. 2, pp. 72-104.

VALLEJO, Mauro (2006), “El cuerpo femenino. Una genealogía de su histerización”, en *Incidencias en el psicoanálisis de la obra de Michel Foucault*, Buenos Aires, Letra Viva, pp. 127 - 179.

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, t. II, pp. 192-225.