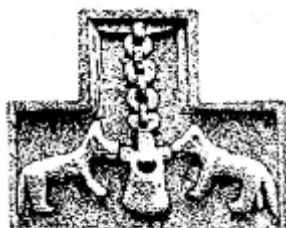


UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA
Estudios con Reconocimiento de Validez por Decreto Presidencial
del 3 de abril de 1981



LA VERDAD NOS HARÁ LIBRES

**UNA MIRADA A LA HISTORIA DEL CUERPO COMO OBJETO DE
ESTUDIO DE LA DISCIPLINA HISTÓRICA**

TESIS

Que para obtener el grado de

MAESTRA EN HISTORIA.

Presenta

GENEVIEVE GALAN TAMES

Director de la tesis

DR. ALFONSO MENDIOLA MEJÍA (Departamento de Historia/ UIA)

Lectores

DR. FERNANDO BETANCOURT MARTÍNEZ (Instituto de Investigaciones
Históricas/ UNAM)

MTRO. RICARDO NAVA MURCÍA (Departamento de Historia/ UIA)

Índice

Introducción.....	4
1. Aspectos generales del ámbito historiográfico francés en las décadas de 1970 y 1980. La <i>nouvelle histoire</i> y el giro hacia la “antropología histórica” o “historia antropológica”.....	8
1.1 La tercera generación de <i>Annales</i> y la historia de las mentalidades	
1.2 El giro hacia la antropología histórica (¿un giro en el programa de las mentalidades?)	
1.3 Desafíos surgidos en la década de 1980 y la nueva historia cultural	
2. Influencias para una conceptualización histórica del cuerpo: Mauss, Elías, Foucault y De Certeau.....	22
2.1 Breve esbozo de algunos planteamientos que invitan a reflexionar sobre el cuerpo	
3. Recorridos por algunas de las historias del cuerpo elaboradas en la década de 1970 y 1980.....	60
3.1 Una objetivación general de estos recorridos	
4. Delimitando una historia del cuerpo (reflexiones de un segundo momento)...extrapolando los recorridos.....	155
4.1 ¿Por qué el cuerpo? Justificaciones acerca de su estudio	

4.2 ¿Qué implica trabajar el cuerpo? Problemáticas y límites al hacer este tipo de trabajo

4.3 Coincidencias y estrategias para abordar el cuerpo

Conclusiones..... 173

Bibliografía..... 175

Introducción

“No se habla más que del cuerpo, como si se le redescubriese después de un largo olvido: la imagen del cuerpo, el lenguaje del cuerpo, la liberación del cuerpo han pasado a ser expresiones claves”¹

El “cuerpo” planteado como objeto de estudio de la disciplina histórica, ha sido formulado en décadas recientes. Este tema ha pasado de tener un lugar marginal, a ocupar un sitio privilegiado dentro del quehacer histórico, muestra de ello es la numerosa bibliografía que existe sobre el tema. A grandes rasgos, se plantea en estas obras la renuncia a una única referencia de lo que es el cuerpo; lo histórico radica precisamente en mostrar la diversidad de concepciones y experiencias corporales a lo largo del tiempo. A pesar de que las obras sobre el tema se han multiplicado en los últimos años, falta aún un intento por generar una mayor reflexión que se pregunte por el surgimiento del cuerpo como tema de estudio de la disciplina histórica, así como generar una visión más reflexiva que interroge sobre las implicaciones de hacer este tipo de trabajo. En ese sentido, el presente trabajo de investigación busca ofrecer una visión de “segundo orden”² sobre el tema del cuerpo como objeto de estudio de la disciplina histórica.

En la presente investigación pretendo elaborar un “recorrido” entre algunas obras consideradas como pioneras en el estudio histórico del cuerpo. Mi intención es tematizar lo que a primera vista podría resultar obvio, no obstante, ésto no resulta del todo evidente: el interés de la disciplina histórica por el cuerpo. Es decir, ¿por qué el cuerpo se convirtió—dentro de las investigaciones de los historiadores—en el lugar

¹ Jean Starobinsky, “Breve historia de la conciencia del cuerpo” en *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, vol. II, p.353.

² Concepto elaborado por Niklas Luhmann en su teoría de sistemas para referirse a la observación de la observación. Es decir, la observación de segundo orden se produce cuando se observa a un observador en cuanto observador; con respecto al modo y manera en qué observa y en que utiliza una distinción para señalar un lado y no otro. *Cfr.* Alfonso Mendiola, “Una teoría de la observación de observaciones” en “Cuestiones de método”, *Retórica, comunicación y realidad*, pp. 43- 59.

privilegiado para lo social, lo cultural y lo político, entre otros? Así, consideró que en la conceptualización del cuerpo como objeto de estudio de la historia—elaborada a partir de la década de 1970—mucho tuvieron que ver, en un primer momento, intelectuales de las vecinas ciencias sociales. Los planteamientos que éstos aportaron y la recepción favorable dentro del ámbito histórico contribuyeron a otorgarle al cuerpo su estatuto de objeto histórico legítimo.

A ese respecto mi interés se centra por un lado, y en un primer momento, en dar cuenta de algunos planteamientos que posibilitaron la emergencia del “cuerpo” como objeto de estudio de las ciencias sociales, y más específicamente como objeto de la disciplina histórica. En ese sentido consideró que entre las múltiples influencias, la recepción de la obra *El proceso de civilización*, del sociólogo alemán Norbert Elias, tuvo un papel fundamental. El pequeño ensayo, “Técnicas y movimientos corporales” del sociólogo y antropólogo francés Marcel Mauss constituyó otro pensamiento importante para que se posibilitara la mirada histórica hacia el cuerpo; junto con las ideas del filósofo francés Michel Foucault y el historiador francés Michel de Certeau.

Por otro lado, y en un segundo momento, mi interés se centra en dar cuenta de la forma en que ciertos historiadores, en las décadas de 1970 y 1980, comenzaron a trabajar el tema del cuerpo, influenciados en parte por las ideas de los autores antes mencionados y los planteamientos generales de la historiografía del momento. Así, este trabajo de investigación puede considerarse como un trabajo de tipo historiográfico, en el sentido en que busco reflexionar y analizar los modos en los que se ha elaborado la reflexión y el trabajo histórico del cuerpo.

De ese modo, una de las limitantes de este trabajo, es que sólo me centro en analizar unos cuantos textos, cuyos autores son historiadores franceses. La selección obedece, a que consideró que la promoción de las ideas de Mauss, Elias, Foucault y De

Certeau se dio, en un primer momento, en el contexto historiográfico francés a partir de la segunda mitad del siglo XX. La promoción de éstos, incluso, se vinculó estrechamente con las ideas del grupo de los *Annales*, especialmente con los planteamientos de la historia de las mentalidades. Por otro lado, muchos de los trabajos pioneros sobre el cuerpo, se produjeron en el ámbito historiográfico francés. De ahí que la visión que presento aquí, no pretende ser de ninguna manera total. A ese respecto mi trabajo no explora la promoción de las ideas de estos autores en otros ámbitos historiográficos y su impacto aquí para la historia del cuerpo. Así como, que sólo se objetiva la obra de ciertos historiadores franceses que han trabajado el cuerpo.

En ese sentido, uno de mis intereses en el capítulo 1, es ofrecer un contexto general del ámbito historiográfico francés en las décadas de 1970 y 1980. Mi interés es mostrar a *grosso modo* como los planteamientos y cambios historiográficos de estas décadas, en especial aquellos ocurridos al interior del grupo *Annales* posibilitaron un clima favorable para la emergencia del cuerpo como objeto de estudio dentro de la disciplina histórica. No obstante, en este capítulo privilegio—como he señalado—un contexto del ámbito historiográfico; un contexto de tipo más monográfico sobre el ámbito político, social y cultural, no es desarrollado aquí por diversos motivos (pero sin duda es importante).

En el capítulo 2, por otro lado, me centro en exponer las principales ideas y planteamientos que impactan en la concepción del cuerpo como objeto de estudio de la historia y que sin duda invitan a reflexionar sobre el “cuerpo” como objeto teórico. Únicamente me centro en los planteamientos de los autores antes señalados, y entre éstos mi interés es dar prioridad a lo planteado por Norbert Elias en su libro, *El proceso de la civilización*. Sin duda son muchas más las influencias, no obstante considero que

los aquí expuestos constituyen una de las influencias principales que proporcionaron herramientas para pensar el cuerpo como objeto de estudio de la historia.

En los capítulos 3 y 4 pretendo dar voz a los historiadores que trabajan el cuerpo. Mi interés en el capítulo 3, es exponer las formas de hacer historia del cuerpo. Propongo así, un recorrido a través de algunos textos, en dónde lo que importa—más que ofrecer una exposición sumamente detallada de los contenidos—es resaltar las maneras en la que estos historiadores se enfrentan al estudio del cuerpo: ¿cómo lo trabajan? ¿qué cuestiones plantean? ¿qué fuentes privilegian? y ¿en qué medida impactan los planteamientos teóricos esbozados en el capítulo 2?, entre otras cosas. Por último, mi interés en el capítulo 4 es extrapolar los recorridos y observar (ahora incluyendo más voces) la manera en la que los historiadores justifican, desde la disciplina histórica, la historia del cuerpo y su pertinencia como objeto de estudio. Así como las principales problemáticas al hacer este tipo de trabajo y las estrategias implementadas.

Uno de los conceptos básicos que utilizó en la investigación, y que permite agrupar las obras y los historiadores es el de “historia del cuerpo”. Este concepto parece bastante obvio, no obstante debe aclararse que la concepción misma de una empresa mucho más amplia dentro de la disciplina histórica dedicada al estudio del cuerpo, se elaboró en un momento posterior a la publicación de los primeros trabajos históricos en torno a este tema. Este concepto busca ser utilizado como un medio para sistematizar el análisis, a pesar del anacronismo evidente. Creo que es pertinente su utilización en tanto que estas obras adquieren una especial significación historiográfica (bajo esta lectura en particular) al ser re-posicionadas como parte de una amplia línea de investigación que es la “historia del cuerpo”. En ese sentido entiendo por “historia del cuerpo”, la reflexión y el estudio por el cuerpo desde el quehacer historiográfico.

Capítulo 1

Aspectos generales del ámbito historiográfico francés en las décadas de 1970 y 1980. La *nouvelle histoire* y el giro hacia la “antropología histórica” o “historia antropológica”.

Para algunos historiadores, “una parte extraordinaria de los escritos históricos más innovadores, más memorables y más significativos del siglo XX fue producida en Francia.”¹ Buena parte de estos escritos históricos es la obra de un determinado grupo de estudiosos vinculados a la revista conocida como *Annales*.² La revista fue fundada en 1929 por March Bloch y Lucien Febvre bajo el nombre de *Annales d'histoire économique et sociale*. Su lugar de producción fue en un inicio la ciudad de Estrasburgo, y posteriormente cambió a la ciudad de Paris. En 1946 el nombre de la revista cambio por el de *Annales: Economies, Sociétés, Civilisations*. El grupo de historiadores vinculado a la revista empezó a considerarse, ante los ojos de la comunidad de intelectuales, como una “escuela”—o por lo menos, según la historiadora Lynn Hunt, así se les hacía referencia—cuando después de la segunda Guerra Mundial, la revista quedó institucionalmente afiliada a la Sexta Sección de la *Ecole Pratique des Hautes Etudes*. El historiador francés Fernand Braudel, identificado como miembro de la segunda generación del grupo y relevo al mando de Lucien Febvre, otorgó un sentido de unidad y continuidad a la idea de un grupo en torno a la revista *Annales*³, al asumir

¹ Cfr. Peter Burke, “Introducción” en *La revolución historiográfica francesa*, p. 11.

² El presente capítulo, no tiene como objetivo ser un estudio exhaustivo de los orígenes de la revista *Annales* y la escuela historiográfica identificada con éste. Mi intención es proporcionar un contexto general que ayude a comprender el ambiente en el que surgirá el interés por el cuerpo en Francia y el éxito de este tipo de historia.

³ La idea de la existencia de un grupo o una escuela en torno a la revista *Annales* puede llegar a ser objeto de polémica y debate. No obstante, mi interés no es introducirme en este debate. Para fines del presente capítulo, me adhiero a la postura que señala la existencia de este grupo, lo cual no significa que considere que éste sea homogéneo. Para ello, me parece útil la postura del historiador Peter Burke, quien señala que quiénes no pertenecen al grupo vinculado con la revista *Annales*, generalmente tienden a denominar a éste como “escuela de los Annales” y destacan lo que sus miembros tienen en común, más que sus diferencias.

la dirección de ésta y detentar el cargo de director de la Sexta Sección en los años 50 y 60.

Las ideas en torno a la historia del grupo *Annales* alcanzaron una gran repercusión, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XX. “Muchos se sintieron atraídos hacia su estilo historiográfico debido al uso imaginativo de tipos de prueba nunca vistos, que sumaban ciencia a humanidades para construir un puente capaz de hacernos cruzar de un siglo a otro y entender lo que sucedió en el pasado, así como la forma de pensar de los pueblos de antaño.”⁴ La idea de recrear la psicología de tiempos pasados, así como el interés por la vida cotidiana de los individuos comunes y corrientes, fueron otras de las razones por las que el método histórico de los *Annales* alcanzó gran popularidad. Para la década de 1970, era innegable que la escuela o el grupo poseían ya un prestigio y reconocimientos internacionales.⁵

1. 1 La tercera generación de *Annales* y la historia de las mentalidades.

El surgimiento de una tercera generación dentro del grupo de *Annales* se hizo cada vez más evidente durante los años posteriores a 1968. Cuando en 1969 el comité que dirigía la revista *Annales: économies, sociétés, civilisations* cambió; hombres jóvenes como André Burguière, Jaques Revel, Jaques Le Goff, Emmanuel Le Roy Ladurie y Marc Ferro intervinieron en el manejo de ésta.⁶ Tras la salida de Fernand Braudel del comité directivo se distinguió una nueva generación de historiadores dentro del grupo— comúnmente denominados como tercera generación— caracterizados por su

No obstante, Burke también señala, que quienes pertenecen al grupo niegan a menudo la existencia de semejante escuela, haciendo hincapié en los enfoques individuales de los miembros. *Cfr., Idem.*

⁴ Peter Watson, “La longue durée” en *Historia intelectual del siglo XX*, p. 600.

⁵ *Cfr.* Lynn Hunt, “Introduction: History, Culture and Text”, *The New Cultural History*, p. 2.

⁶ *Cfr.*, Peter Burke, “La tercera generación”, *op.cit.*, p. 68; y François Dosse, “La antropología histórica” en *La historia en migajas*, p. 61.

heterogeneidad. Para el historiador Peter Burke, el retrato intelectual de esta tercera generación resulta mucho más difícil de pintar en comparación a las generaciones precedentes, ya que nadie dominó el grupo como anteriormente lo hicieron Lucien Febvre y Fernand Braudel. Esta generación, señala Burke, “es mucho más abierta que las anteriores a ideas procedentes del exterior.”⁷

El cambio de dirección de la revista, evidenció para muchos, la desintegración del programa braudeliiano.⁸ Esta tercera generación de *Annales* recibió críticas por su fragmentación, es decir la multiplicación desordenada de objetos de investigación⁹ y una dispersión de intereses.¹⁰ Con esta generación apareció un nuevo interés por el acontecimiento, por la historia de las mentalidades y de las representaciones. “Cada uno a su manera, esas personas han tratado de realizar una síntesis de la tradición de *Annales* y las corrientes intelectuales norteamericanas como la psichistoria, la nueva historia económica, la historia de la cultura popular, la antropología simbólica”¹¹, entre otras.

Los historiadores Jaques Le Goff y Pierre Nora, pertenecientes a esta generación, englobaron bajo el término *nouvelle histoire*¹² la producción historiográfica de esta tercera generación, en un intento por clasificar y señalar la novedad historiográfica que suponían los nuevos intereses. Según Le Goff, la *nouvelle histoire*

⁷ Burke, “La tercera generación”, *op.cit.*, p. 69.

⁸ Fernand Braudel fue la figura central del grupo de *Annales* después de la Segunda Guerra Mundial. Entre sus varias publicaciones, sobresale *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, en el cual se aprecia claramente su propuesta historiográfica. Braudel señala que hay tres diferentes niveles en el análisis histórico, que se corresponden con tres distintas temporalidades. El primero de éstos, es el nivel de la historia “atemporal” o de larga duración (*longuee durée*), en la cual se aprecian y destacan los cambios geográficos, las relaciones del hombre con su medio geográfico; el segundo de éstos es la coyuntura o media duración, lugar de los sistemas económicos, sociales y políticos; y por último el tiempo de corta duración, lugar de los acontecimientos. En el modelo propuesto por Braudel, la historia de larga duración se privilegia sobre el resto, ya que según Braudel para comprender el pasado es necesario sumergirse en el tiempo largo. *Cfr.* Hunt, “Introduction: History, Culture and Text”, *op.cit.*, p. 3; y Burke, “El período de Braudel”, *op.cit.*, pp. 39- 43.

⁹ *Cfr.* François Dosse, “Una historia en migajas”, *op.cit.*, pp. 158- 232.

¹⁰ *Cfr.* Lynn Hunt, “French History in the last twenty years: the rise and fall of the *Annales* paradigm” en *Journal of contemporary history*, p. 213.

¹¹ Burke, “La tercera generación”, *op.cit.*, p.69.

¹² “[...] la expresión fue popularizada por el libro *La nouvelle histoire* (1978), publicado por Jaques Le Goff y otros, pero ya antes se había pretendido esa designación para *Annales*.” Burke, “Glosario: El lenguaje de *Annales*”, *op.cit.*, pp. 112- 113.

nace para responder a nuevas preguntas y a un público más amplio, interiorizando los métodos de la antropología.¹³ Se otorgó mayor énfasis a hipótesis parciales y locales, en detrimento de una hipótesis mayor de unidad global. El interés en el “tercer nivel”, el de los eventos mentales, eventualmente empezó a minar en el corazón mismo del grupo el modelo braudeliano de análisis.¹⁴ No obstante, hay que recordar por otro lado, que las investigaciones de March Bloch y Lucian Febvre mostraron en su momento un interés por la psicología histórica y el estudio de las mentalidades. En su libro, *Los reyes taumaturgos*, Bloch recurrió al uso de teorías provenientes de la sociología, la antropología y la psicología en busca de una explicación para lo que él denominó la *mentalité* del período. De igual forma, Febvre investigaba en su *Rabelais*, la *mentalité* del siglo XVI.¹⁵ Así los intereses de esta tercera generación, también pueden ser entendidos como un retorno a los postulados de los primeros *Annales*.

La tercera generación de historiadores franceses de la escuela historiográfica de los *Annales* definió en los años sesenta y setenta, a través de la historia de las mentalidades, un nuevo campo de estudios prometedor. La designación como “historia de las mentalidades” se impuso en la década de 1960 en la historiografía francesa, “para calificar una historia cuyo objeto no son las ideas ni los fundamentos socioeconómicos de las sociedades.”¹⁶ La noción de mentalidad o *mentalité* se proponía aquí como una herramienta útil para el estudio del pensamiento colectivo. “Abarca mucho y permite al historiador ir a cosechar a los diversos campos de investigación que se apropiaron de las ciencias sociales hermanas.”¹⁷ La mentalidad fue definida como aquello que los individuos de una época comparten con el resto, aunque éstos se trataran de grandes

¹³ Vid., Jaques Le Goff y Pierre Nora, *Hacer la historia*, 3 vols.

¹⁴ Cfr. Hunt, “French History in the...”, *op.cit.*, pp. 214- 215.

¹⁵ Cfr., Peter Watson, “La longue durée” en *Historia intelectual del siglo XX*, p. 600.

¹⁶ Roger Chartier, “Historia intelectual e historia de las mentalidades. Trayectorias y preguntas” en *El mundo como representación*, p. 23.

¹⁷ François Dosse, “La belleza de lo muerto: una crítica de la historia de las mentalidades” en *Michel de Certeau. El caminante herido*, p. 237.

personajes. En esta definición, también se incluía tanto lo que se concibe (lo que se piensa) como lo que se siente, “tanto el campo intelectual como el afectivo”.¹⁸

La noción de mentalidad también fue caracterizada como aquello que regula las representaciones y los juicios de los sujetos en la sociedad de un modo no explícito. Por otro lado, Jaques Le Goff señalaba que “el nivel de la historia de las mentalidades es el de lo cotidiano y de lo automático, es el que escapa a los sujetos individuales de la historia al ser revelador del contenido impersonal de su pensamiento.”¹⁹ Compete más a lo psicológico que a lo intelectual, y da primacía a los fenómenos colectivos con respecto a las situaciones individuales. Así, “el precio a pagar por esta reconversión es el abandono de los grandes espacios económicos braudelianos, el reflujó de lo social hacia lo simbólico.”²⁰

El historiador Roger Chartier señala que el éxito de la historia de las mentalidades, dentro y fuera de Francia, a finales de la década de los sesenta y en la década de los setenta, se debió a que el enfoque propuesto permitía—gracias a su diversidad— instaurar un nuevo equilibrio entre la historia y las ciencias sociales. La primacía intelectual e institucional de la historia había sido cuestionada durante esos años por disciplinas cercanas como la psicología, la sociología y la antropología. De ahí que lo novedoso consistiera en anexar temas de las disciplinas vecinas, que ponían en tela de juicio la dominación académica e intelectual de la historia. Por lo tanto la mirada de los historiadores se enfocó hacia nuevos objetos, como los comportamientos, los gestos colectivos respecto a la vida y la muerte, los sistemas de creencia, los rituales y los modelos educativos, entre otros, que habían formado parte del interés de otras

¹⁸ *Idem.*

¹⁹ Jaques LeGoff *apud* Chartier, *idem.*

²⁰ Dosse, “La antropología histórica”, *La historia en ...*, p. 160.

disciplinas, pero que ahora entraban al programa de la historia de las mentalidades colectivas.²¹

Al apropiarse frecuentemente los pasos y los métodos de análisis de la historia socio-económica y, a la vez, al proponer un desplazamiento de los temas de investigación, la historia de las mentalidades (en el sentido más amplio) pudo colocarse a la vanguardia en el escenario historiográfico y responder eficazmente al desafío lanzado por las ciencias sociales.²²

A pesar de la marginalidad del discurso braudeliano que predominó en ésta tercera generación, la noción de “mentalidad” planteada en la década de los sesenta y setenta, no escapó a la temporalidad braudeliana, al situarse dentro de la temporalidad de larga duración. El tiempo largo de las mentalidades respondía al tercer nivel del esquema planteado por el historiador francés Fernand Braudel.²³ La historia de las mentalidades en sus formas mayoritarias—explica Chartier—se construyó al aplicar a nuevos objetos los principios metodológicos utilizados anteriormente por la historia económica y social.²⁴ Así, este tipo de hacer historia “frecuentemente retomó los métodos que aseguraron las conquistas de la historia socioeconómica, como las técnicas de la estadística regresiva y el análisis matemático de las series.”²⁵

La historia de las mentalidades—a veces también llamada historia de la psicología colectiva o *psychologie historique*—al interesarse por las categorías psicológicas presentes en una sociedad, tenía por objeto lo colectivo, lo repetitivo y lo automático, de ahí que se otorgara primacía al establecimiento y tratamiento de datos repetidos, homogéneos y comparables en intervalos temporales regulares. Privilegiando, del mismo modo, fuentes masivas “ampliamente representativas y disponibles durante

²¹ Cfr., Chartier, “Historia intelectual...”, *op.cit.*, p. 27.

²² Roger Chartier, “La nueva historia cultural” en *El presente del pasado. Escritura de la historia, historia de lo escrito*, p. 18.

²³ El tercer nivel era aquel identificado con las fluctuaciones sociales y la civilización. Cfr., Lynn Hunt, “French History in the last twenty years...”, *op.cit.*, p. 212.

²⁴ Cfr., Chartier, “El mundo como representación” en *El mundo como...*, p. 47.

²⁵ Roger Chartier, “La nueva historia cultural” en *El presente del...*, p. 16.

un período largo”²⁶, o bien la invención de fuentes nuevas apropiadas para restituir las formas de sentir y pensar. Lo que importa en ésta es “el reconocimiento de los arquetipos de civilización compartidos por una sociedad entera.”²⁷ En ese sentido los textos y las imágenes son leídos “no como las representaciones de singularidades individuales, sino con el fin de descifrar la expresión inconsciente de una sensibilidad colectiva o de reencontrar el fondo banal de representaciones comunes compartido espontánea y universalmente.”²⁸

Las críticas hacia ciertos aspectos planteados por la historia de las mentalidades no tardaron en aparecer. Éstas provenían de distintas partes, formuladas desde la microhistoria italiana y también desde el interior del grupo de los *Annales*. Entre otras cosas, se cuestionaba la manera ambigua en la que la historia de las mentalidades pensaba la relación con la sociedad (¿cómo pensar la articulación entre los pensamientos y lo social?). A ese respecto se criticó el análisis serial mediante el cual se capturaba esa mentalidad colectiva. Este acercamiento cuantitativo suponía, entre otras cosas, que los pensamientos colectivos se pueden capturar a través de las expresiones más repetitivas, estudiadas solamente en términos de su frecuencia entre los distintos grupos de una sociedad. El método privilegiado era incapaz, en ese sentido, de explicar el cambio que se daba de un modelo de representación a otro.²⁹ Y por otro lado, al considerar que las palabras, las ideas, los pensamientos y las representaciones son únicamente objetos a enumerar, se pierde toda la importancia de la relación personal o social “que sostienen los agentes sociales con los objetos culturales o los contenidos de pensamiento.”³⁰

²⁶ *Idem.*

²⁷ *Ibid.*, p. 17.

²⁸ *Ibid.*, p. 17.

²⁹ *Cfr.* Hunt, “French history in the...”, *op.cit.*, p. 216.

³⁰ Chartier, “Historia intelectual...”, *op.cit.*, p. 30.

Las críticas formuladas a lo largo de la década de los setenta hicieron evidentes los peligros de este tipo de historia, a la vez que sirvieron para que se tuvieran en cuenta éstas nuevas consideraciones y se abrieran nuevas manera de pensar las producciones y las prácticas culturales. Peter Burke señala que “[...] se registró una especie de reacción general contra el modo cuantitativo de abordar la historia. Aproximadamente en la misma época hubo una reacción más general contra mucho de lo defendido por *Annales*, especialmente contra el predominio de la historia social y estructural”.³¹ En una segunda etapa—y como parte positiva de estas reacciones—, la historia de las mentalidades derivó hacia una antropología histórica.³²

1.2 El giro hacia la antropología histórica (¿un cambio en el programa de las mentalidades?)

El historiador François Dosse señala que la tercera generación de *Annales* es sensible al igual que las anteriores a cuestiones del presente, de ahí que su discurso cambiará al desarrollo de una antropología histórica.

Nace una historia nueva que Daniel Roche llama “historia sociocultural”. [...] Esta historia sociocultural no es otra que una historia que ha pedido prestado el hábito etnológico, lo que permite a Claude Lévi-Strauss constatar: “Tengo la impresión de que hacemos la misma cosa. El gran libro de la historia es un ensayo etnográfico acerca de las sociedades pasadas...”³³

La mirada del historiador se desplaza hacia mediados de los setenta hacia nuevos horizontes: los del estudio de la cultura material³⁴ y de las sensibilidades. El historiador

³¹ Burke, “La tercera generación”, *op.cit.*, p. 81.

³² Cfr., Dosse, “La antropología histórica”, *op.cit.*, p. 164; y Burke, “La tercera generación”, *op.cit.*, p. 81.

³³ Dosse, “La antropología histórica”, *op.cit.*, pp. 160- 161.

³⁴ En 1978, J.M. Pezéz ofreció un primer intento por elaborar una definición y reflexión del concepto “cultura material” (éste, no obstante, era ya utilizado por los arqueólogos). Así, “cultura material” puede

de *Annales* asume el campo de observación del etnólogo y del antropólogo; la historia económica cede su puesto a una historia cultural, se debilita a favor de la antropología histórica. “La etnologización del discurso histórico se presenta como el discurso de integración en la sociedad técnica de otros componentes, de otros valores a los que se les restituye su derecho de ciudadanía.”³⁵

Por otro lado, Dosse ve también en la etnologización del discurso histórico una respuesta a mayo del 68.

[...] puede verse una recuperación de los temas de protesta de una sociedad consumo que se interroga por la materialidad concreta de su pasado. [...] El discurso histórico responde a una transformación concreta de la sociedad y otorga entidad temporal a estas medidas puntuales al interrogarse sobre el funcionamiento de la familia, el lugar y la imagen del niño, el papel de la disciplina, las prácticas anticonceptivas de tiempos pasados.³⁶

Para Peter Burke, por otro lado, el giro antropológico puede describirse como un vuelco a la antropología cultural o “simbólica”. Para este autor, son los historiadores de las décadas de los setenta y los ochenta los que alimentaron intenciones más serias de incursionar en las disciplinas vecinas en busca de nuevos conceptos. Es en ese sentido que puede pensarse en una “antropología histórica” o “historia antropológica”; en términos franceses en una *ethnohistoire*.³⁷

El programa histórico de *Annales* se abre como nunca a las influencias provenientes de otras disciplinas y de otras escuelas historiográficas. Por ejemplo “la

entenderse como una “noción utilitaria [...] para los historiadores de todos los periodos, su campo de investigación se define como el estudio de las respuestas de los hombres a las presiones abrumadoras y permanentes que desencadenan reacciones y adaptaciones diversas de orden cultural. Se cuestiona, por ejemplo, la oposición clásica entre las infraestructuras y las superestructuras, entre los hechos que piden explicaciones intelectuales o simbólicas y aquellos que piden explicaciones económicas y materiales. Los objetos, las relaciones físicas que les son propias, no son reductibles a una simple materialidad sino que son reemplazadas dentro de las redes de abstracciones que son esenciales para la comprensión de todo hecho social.” Daniel Roche, “La cultura material a través de la historia de la indumentaria” en *Historiografía francesa*, pp. 77- 78.

³⁵ Dosse, *op.cit.*, p. 162.

³⁶ *Idem.*

³⁷ *Cfr.*, Burke, “La tercera generación”, *op.cit.*, p. 81.

escuela de los medievalistas franceses adopta esta nueva mirada bajo la doble influencia de las escuelas alemana y anglosajona. [...] Algunos abandonan así el concepto vago de mentalidad a cambio de la adopción de esquemas y modelizaciones en la antropología.”³⁸ La pregunta a la qué se pretende responder es tanto por el cómo del funcionamiento, y el por qué del cambio.

La descripción de la vida cotidiana (tanto material como mental) de las sociedades del pasado— de los hábitos gestuales, físicos, afectivos, alimentarios y mentales— se encuentra en el centro de este discurso. Un proyecto descriptivo se promueve a través de la utilización de conceptos de antropología histórica o de cultura material.³⁹

El iniciador, el precursor de la prospección de la cultura material, reivindicado como un “analista” ante todo, es Norbert Elías, cuyo libro sobre la evolución de las costumbres apareció en 1939. [...] El interés de *Annales* se concentra en la descripción de las costumbres, del saber hacer y del saber decir, que Norbert Elías efectúa. El progreso, desde lo alto de la sociedad a lo bajo, el pudor, la autodisciplina, el rechazo de las manifestaciones del cuerpo, el distanciamiento progresivo frente a éste, son otros tantos rasgos de la vida cotidiana que se corresponden perfectamente en el espíritu de *Annales* de hoy.⁴⁰

Las ideas de Erving Goffman, Victor Turner, Pierre Bourdieu y Michel de Certeau, entre otros, también afectaron la práctica de los historiadores franceses y jugaron un papel importante al utilizarse en aras de elaborar una historiografía más antropológica. “Lo que atrae a éstos historiadores es sobre todo la nueva «antropología simbólica».”⁴¹ Por ejemplo,

³⁸ *Ibid.*, p. 164. François Dosse señala el caso del medievalista Jean-Claude Schmitt, quién utiliza el concepto de muerte utilizado por el antropólogo y sociólogo Marcel Mauss, para aplicarlo en un estudio del suicidio en la Edad Media. *Cfr.*, *ibid.*, p. 164.

³⁹ *Cfr.*, *ibid.*, p. 165.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 166.

⁴¹ Burke, “La tercera generación”, *op.cit.*, p. 82.

los historiadores de las mentalidades, de la cultura popular y de la vida cotidiana, todos deben algo a la “teoría de la práctica” de Bourdieu. Este reemplaza el concepto de “reglas” sociales (que considera demasiado rígido y determinista) por conceptos más flexibles tales como “estrategia” y “hábito” [...].”⁴²

Así, a lo largo de la década de los ochenta, la distancia tomada por algunos historiadores “en relación con los principios de inteligibilidad que habían gobernado la actividad histórica”⁴³ en décadas anteriores, generó paulatinamente un cambio de enfoque en los discursos históricos.

1.3 Desafíos surgidos en la década de 1980 y la nueva historia cultural

A fines de la década de 1980—señala Chartier—el desafío se instala en el corazón mismo de las ciencias sociales, al formularse una crítica de los postulados de éstas en sí. Así, por un lado se exhorta a un “retorno a una filosofía del sujeto que rechaza la fuerza de determinaciones colectivas y de los condicionamientos sociales y que intenta rehabilitar ‘la parte explícita y reflexionada de la acción’.”⁴⁴ Por otro lado, lo político adquiere una nueva importancia al constituirse como una de las nuevas claves para comprender la totalidad social. De ese modo, observa Chartier, la historia es llamada a reformular sus objetos.

Por otro lado, este cambio se describió bajo el nombre de nueva historia cultural o *new cultural history*, y se definió como aquella que rompió definitivamente “con los postulados que hasta entonces habían gobernado la historia de las mentalidades”.⁴⁵ La atención se desplazó hacia las “prácticas” culturales, interés que compartieron diversas escuelas historiográficas. Es decir, el cambio de enfoque iba “desde la historia social de

⁴² *Idem.*

⁴³ Chartier, “El mundo como representación”, *op.cit.*, p. 49.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 46.

⁴⁵ Chartier, “La nueva historia cultural”, *op.cit.*, p. 16.

la cultura a la historia cultural de la sociedad.”⁴⁶ La *new cultural history* o nueva historia cultural, al interesarse por la cultura y el lenguaje, se enfocó al análisis de los discursos y cómo éstos operan en la construcción cultural de la vida social. Bajo esta perspectiva, se invitó a pensar nuevos modos de articulación entre los textos, las prácticas y el mundo social. Teniendo cuenta también la pluralidad de divergencias presentes en una sociedad y la diversidad de empleos de códigos sociales y materiales.

La noción de *representación* se propuso, por otro lado, como una alternativa adecuada para sustituir aquella de *mentalidad*. Ya que ésta, según se señalaba representaba “una noción muy vulnerable a la crítica debido a su falta de claridad y de distinción o, siendo indulgente, de su sobredeterminación.”⁴⁷ Así, a través de la noción de *representación*, se privilegia un juego de escalas al interior de la historia y se posibilita observar recursos dialécticos entre la práctica y la representación que no dejaba ver la noción de mentalidad. Es decir, se mantiene un “enfoque pragmático en el que se acentúan principalmente las prácticas sociales y las representaciones integradas a estas prácticas.”⁴⁸

Fue significativo para este cambio de enfoque, en lo que respecta al ámbito anglosajón, la utilización de conceptos y modelos tomados de antropólogos como: Victor Turner, Clifford Geertz y Mary Turner. Así como las críticas formuladas desde el interior de la tradición de *Annales*, dirigidas a la noción de mentalidad y las certidumbres estadísticas obtenidas a nivel cultural por la historia serial, en el ámbito francés. Lynn Hunt señala que tales contextos son notablemente diferentes en un momento, no obstante lo que sorprende es la convergencia de sus planteamientos.

“La categoría de *new cultural history* entró en el léxico común de los

⁴⁶ Burke, “La tercera generación”, *op.cit.*, p. 85.

⁴⁷ Paul Ricœur, “La promoción de la historia de las mentalidades” en “Explicación/ comprensión” en *La memoria, la historia, el olvido*, p. 248.

⁴⁸ *Ibid.*, “De la idea de mentalidad a la de representación”, p. 287.

historiadores en 1989”⁴⁹, tras la publicación del libro de Lynn Hunt, *The New Cultural History*. En éste se reunían ocho ensayos que se presentaban como modelos de esta nueva manera de hacer historia, o como lo señaló Hunt modelos de una nueva práctica historiográfica. “En la introducción, ella subrayó las tres características esenciales que daban coherencia a aquellos trabajos cuyos objetos (textos, imágenes, rituales, etcétera) eran muy diversos.”⁵⁰

A ese respecto, Lynn Hunt señalaba que una de las características de esta nueva práctica historiográfica era que centraba su atención en los lenguajes, las representaciones y las prácticas. Ésta proponía

una manera inédita de comprender las relaciones entre las formas simbólicas y el mundo social. Al enfoque clásico, dedicado a identificar las divisiones y las diferencias sociales objetivas, ella opone la construcción móvil, inestable y conflictiva de las mismas, a partir de las prácticas sin discurso, de las luchas de representación y de los efectos preformativos de los discursos.⁵¹

Por otro lado, este enfoque continúa trabajando con modelos provenientes de la antropología, al tiempo que también frecuenta y se inspira en disciplinas como la crítica literaria. Ésta introdujo en la disciplina histórica una crisis epistemológica, al señalar que la relación del texto con la realidad se construye según modelos discursivos y divisiones intelectuales propias a cada situación de escritura.⁵² Estas proximidades obligaron “a los historiadores a leer, de manera menos inmediatamente documental, los textos o las imágenes, y a comprender, en sus significaciones simbólicas, las conductas individuales o los ritos colectivos.”⁵³ Por último esta historia trabaja más mediante estudios de caso que mediante teorización global. Lo que, según Hunt, llevo a los

⁴⁹ Chartier, “La nueva historia cultural”, *op.cit.*, p. 13.

⁵⁰ *Idem.*

⁵¹ *Idem.*

⁵² *Cfr.*, Roger Chartier, “Historia intelectual e historia de las mentalidades. Trayectorias y preguntas”, *op.cit.*, p.40.

⁵³ Chartier, “La nueva historia cultural”, *op.cit.*, p. 14.

historiadores a “reflexionar sobre sus propias prácticas y, en particular, sobre las elecciones conscientes o las determinaciones desconocidas que rigen su manera de construir las narraciones y los análisis históricos.”⁵⁴

Así, los desafíos surgidos en la década de 1980 explican los intentos realizados a lo largo de esta década para

descifrar de otra manera las sociedades, al penetrar la madeja de las relaciones y de las tensiones que las constituyen a partir de un punto de entrada particular (un hecho, oscuro o mayor, el relato de una vida, una red de prácticas específicas) y al considerar que no hay práctica ni estructura que no sea producida por las representaciones, contradictorias y enfrentadas, por las cuales los individuos y los grupos den sentido al mundo que les es propio.⁵⁵

Chartier observa que en el espacio así trazado “se inscribe cualquier trabajo situado en medio de una historia de prácticas, social e históricamente diferenciadas, y de una historia de representaciones, inscritas en los textos o producidas por los individuos.”⁵⁶

⁵⁴ *Idem.*

⁵⁵ Chartier, “El mundo como representación”, *op.,cit.*, p. 49.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 52.

Capítulo 2

Influencias para una conceptualización histórica del cuerpo: Mauss, Elías y Foucault.

En los últimos veinte años el territorio del historiador se ha ampliado para incluir muchos temas nuevos, tales como la historia del cuerpo. El tema del cuerpo, como objeto de estudio de la historia, ha adquirido un papel relevante, si se le compara con los temas que hasta la década de 1960 se trabajaban dentro de la disciplina histórica.

[...] muchos ámbitos de la vida humana que en el pasado se consideraban inmutables han sido reclamados como objeto de estudio por parte de los historiadores. La locura, por ejemplo, gracias a los trabajos de Michel Foucault; la niñez, gracias a los de Philippe Ariès; los gestos, el humor e incluso los olores, estudiados por Alain Corbin y otros, se han incorporado a la historia.¹

Y cabe resaltar, no es que el cuerpo no desempeñara un papel preponderante en el día a día de las diferentes sociedades de antaño, o no figurara como objeto de reflexión y/o debate dentro del corpus de las ideas médicas, teológicas o filosóficas, entre otros; por el contrario, el cuerpo ha tenido (y tiene) un papel importante dentro de la cosmovisión occidental, en el día a día de la vida diaria, según señalan los diferentes estudios que tienen por objeto el cuerpo. Pero es precisamente ésta afirmación, la que como todo, tiene una historicidad. Y es ésta historicidad de la que en parte nos ocuparemos aquí.

Para el historiador Jean Jaques Courtine, “el siglo XX ha inventado teóricamente el cuerpo”.² Para él, este invento surge en un primer lugar del psicoanálisis. Freud—según Courtine—dio el primer paso decisivo al señalar que el inconsciente habla a través del cuerpo. Esta afirmación sirvió en parte para que se abriera el tema de las “somatizaciones y sirvió para que se tuviera en cuenta la imagen del cuerpo en la

¹ Peter Burke, “La historia cultural de los sueños” en *Formas de historia cultural*, p. 41.

² Jean- Jaques Courtine. “Introducción” en *Historia del cuerpo. El siglo XX*, p. 21.

formación del sujeto, de lo que se convertiría en el «yo-piel».”³ Otro segundo paso, lo atribuye a la fenomenología de Edmund Husserl, y a la idea de éste, de plantear el cuerpo como “fuente originaria” de todo significado. Por su parte, el filósofo Maurice Merleau-Ponty ahondó en esta reflexión, al señalar al “cuerpo como «encarnación de la conciencia», su despliegue en el tiempo y en el espacio, como «pivote del mundo».”⁴

Una cuestión decisiva que influyó en esta teorización del cuerpo fue el contexto general de finales de la década de 1960.

[...] el cuerpo empezó a ocupar el papel protagonista en los movimientos individualistas e igualitaristas de protesta contra el peso de las jerarquías culturales, políticas y sociales heredadas del pasado. [...] el cuerpo quedaba del lado de las categorías oprimidas, marginadas de la sociedad: las minorías de raza, de clase o de género sólo contaban con su cuerpo para enfrentarse al discurso del poder, al lenguaje como instrumento utilizado para silenciar el cuerpo.⁵

El historiador francés Jaques Le Goff, señala que en “la disciplina histórica, durante mucho tiempo, ha reinado la idea de que el cuerpo pertenecía a la naturaleza, y no a la cultura”⁶. Es en ese sentido que el presente capítulo tiene por objetivo señalar ¿a partir de qué autores y de qué ideas el cuerpo se convirtió en objeto de estudio de la disciplina histórica? Señalar la multitud de influencias sería una labor por mucho interminable, de ahí que mi interés se centre en analizar sólo algunos autores, cuyas ideas jugaron un papel importante para pensar el cuerpo como objeto cultural y social.

El interés por las “aventuras del cuerpo” se debe en gran medida al interés de la disciplina histórica por temas estudiados, en un primer momento, por las vecinas ciencias sociales (en especial la antropología). El hecho de que el cuerpo haya accedido al estatuto digno de interés histórico es tributario en muchos sentidos de los

³ *Idem.*

⁴ *Ibid.*, p. 22.

⁵ *Idem.*

⁶ Jaques Le Goff, “Introducción: Historia de un olvido” en *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, p. 18.

planteamientos de Norbert Elias, Marcel Mauss y Michel Foucault, entre otros. De ahí que me centre en exponer brevemente ciertos planteamientos de éstos, así como algunos formulados también por Michel de Certeau, todos importantes para los enfoques que en un primer momento fueron dibujando los trabajos sobre el cuerpo.

2.1 Breve esbozo de algunos planteamientos que invitan a reflexionar sobre el cuerpo.

Como se ha señalado en el capítulo anterior, la disciplina histórica – y aquí he resaltado únicamente el caso de Francia—comenzó a abrirse a partir de la década de 1930 a planteamientos y teorías provenientes de las vecinas ciencias sociales. El interés se debe en gran medida a los nuevos enfoques que en su momento promovieron las investigaciones sobre las mentalidades medievales de Lucien Febvre y March Bloch. En un segundo momento, el interés por el estudio de las mentalidades generó un clima mucho más favorable y receptivo a la lectura de obras de sociología, antropología, filosofía y psicología, entre otras. Es a partir del contexto proporcionado en el capítulo anterior, que deben entenderse las relecturas de la obra de Marcel Mauss y Norbert Elias, así como la lectura de la obra de Michel Foucault y Michel de Certeau.

a) Marcel Mauss (1872- 1950)

Para Jean-Jaques Courtine, la tercera etapa del descubrimiento del cuerpo como objeto teórico, emergió del campo de la antropología, gracias a las ideas del antropólogo y sociólogo francés Marcel Mauss.⁷ Marcel Mauss fue alumno de Emile Durkheim, y tras

⁷ Cfr. Courtine, “Introducción”, *op.cit.*, p. 22.

la muerte de éste en 1917, se convirtió en una de las figuras principales de la sociología francesa; su labor como intelectual estuvo estrechamente vinculada a la revista *Année sociologique*.⁸ Le Goff coincide con Courtine, al señalar que Mauss, en las confluencias de la sociología y la antropología, fue uno de los primeros en interesarse por las “técnicas del cuerpo”.⁹ En su pequeño ensayo escrito en 1934, “Técnicas y movimientos corporales”, Mauss estudiaba “la manera en la que cada sociedad impone al individuo un uso rigurosamente determinado de su cuerpo”.¹⁰ En éste, Mauss también reflexionaba acerca de los instrumentos corporales y fue uno de los primeros en “plantearse la relación entre cuerpo y sociedad”¹¹.

En lo que respecta a la disciplina histórica, los planteamientos de Marcel Mauss no fueron del todo ajenos. Bruno Karsenti señala la cercanía de los primeros *Annales* con algunas de las ideas sociológicas de Mauss, y en general con la empresa sociológica durkheimiana. Tanto Febvre como Bloch hacían un llamado en sus primeros trabajos publicados en la *Revue de synthèse historique*, a la apertura de la historia a los planteamientos de las ciencias sociales. Del mismo modo, Bloch reconocía abiertamente los aportes del grupo durkheimiano—en especial de Maurice Halbwachs, Charles Blondel¹², Marcel Mauss y François Simiand – a la síntesis de las ciencias humanas.¹³

⁸ Cfr., Edward Evans- Pritchard, “Mauss (1872- 1950)” en *Historia del pensamiento antropológico*, p. 240.

⁹ Cfr., Le Goff, “Introducción: Historia de un olvido”, *op.cit.*, p. 19.

¹⁰ Claude Levi- Strauss *apud* Le Goff, *ibid.*, p. 21.

¹¹ Alfonso Mendiola, “La retórica vista externamente. La retórica como sistema de interacción” en *Retórica, comunicación y realidad*, p. 198.

¹² Charles Blondel fue una influencia importante en las investigaciones de los primeros *Annales*. Y a propósito del cuerpo, “la teoría de Blondel tiende a despojar al cuerpo de su aspecto de fuente causal para reencontrárselo después como agente de las intenciones *expresivas* impuesta por el individuo bajo el dictado de la conciencia colectiva. De esta forma, vemos como el interés de desplaza del cuerpo entendido según la fisiología, esto es, como productor, fundamentalmente, de informaciones internas destinadas a ser filtradas por el lenguaje, al cuerpo entendido según la sociedad, es decir, como «ejecutor», básicamente, de mensajes portadores de *significado*, según el código y las reglas de la colectividad. Las prescripciones sociales no sólo imponen el lenguaje, sino también las manifestaciones corporales de carácter no verbal.” Jean Starobinsky, “Breve historia de la conciencia del cuerpo” en *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, vol. II, p. 361.

¹³ Cfr., Bruno Karsenti, “La synthèse anthropologie” en *L’homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, pp. 123- 125.

Inspirado por las ideas de éstos, Le Goff señala que Marc Bloch “no dejó de manifestar su sensibilidad historiadora por las ‘técnicas del cuerpo’”.¹⁴ Para Le Goff una constante atraviesa la obra de Bloch, ésta es la negación de “mutilar al hombre de su sensibilidad y de su cuerpo”.¹⁵

Así vemos, que el ensayo de Mauss fue en su momento un estudio innovador sobre los usos prácticos y sociales a los que el cuerpo es sometido por los miembros de la sociedad; Mauss hacía énfasis en las técnicas corporales adquiridas durante la infancia, en función del contacto con la madre.¹⁶ Las ideas de Mauss, introducían de ese modo a las ciencias sociales en un terreno hasta entonces poco explorado, salvo tal vez, por el psicoanálisis. Así, “Mauss fue uno de los primeros en demostrar, señalando como las normas colectivas dan forma a nuestros gestos más «naturales»: nuestra manera de andar, de jugar, de parir, de dormir o de comer.”¹⁷

En éste Mauss señala que por “técnicas del cuerpo” entiende “las maneras mediante las cuales los hombres, sociedad por sociedad, de una manera tradicional, saben utilizar su cuerpo”.¹⁸ Del mismo modo, Mauss argumenta que cada sociedad tiene sus propios hábitos y técnicas corporales, las cuales tienen poca o nula correspondencia con las técnicas corporales de otras sociedades y/o épocas históricas.

Con este texto, Mauss realiza dos significativas contribuciones sobre el entendimiento de las técnicas corporales como tema viable para la investigación de las ciencias sociales. Por un lado, establece una definición del concepto “técnica corporal” y por el otro, habiendo establecido lo anterior, prosigue elaborando un amplio catálogo de diferentes tipos de técnicas corporales. Estas maneras de utilizar el cuerpo incluyen

¹⁴ Le Goff, *op.cit.*, p. 24.

¹⁵ *Idem.*

¹⁶ *Cfr.*, Bruno Karesenti, *op.cit.*, p. 134.

¹⁷ Alain Corbin, Jean-Jaques Courtine y Georges Vigarello, “Prefacio” en *Historia del cuerpo. Del Renacimiento a la Ilustración*, p. 17.

¹⁸ Marcel Mauss *apud* Le Goff, “Introducción: Historia de un olvido”, *op.cit.*, pp. 19-20.

actos tan variados como la manera de cavar, de correr, de nadar, de escupir, de dormir y de tener relaciones sexuales.¹⁹

Las técnicas corporales que describe Mauss tienen tres características fundamentales: primero, tal como su nombre lo indica, son *técnicas* en el sentido en que están constituidas por un conjunto de formas y movimientos corporales.

La técnica la entiende aquí Marcel Mauss como “un acto tradicional eficaz”, y el cuerpo como “el primero y más natural instrumento del hombre”. [...] el sociólogo muestra que estas técnicas que rigen el cuerpo “varían sobre todo con las sociedades, las educaciones, las conveniencias y las modas, los prestigios”.²⁰

Segundo, son *tradicionales* en el sentido en que son adquiridas o aprendidas por medio de la educación o de algún entrenamiento. Para Mauss no hay técnica ni transmisión si hay ausencia de tradición. Finalmente, son *eficaces* en el sentido en que sirven para un propósito, una función o un objetivo definido.²¹

Mauss planteaba que era necesario el estudio del hombre en sus dimensiones sociales, psíquicas y bio-orgánicas. Para esto, propuso la figura del “hombre total” o *homme total*, y señaló que las “técnicas del cuerpo” se deben tener en cuenta en el análisis de esta figura. Así, las técnicas corporales se integran a la compleja estructura de triple dimensión (*trois dimensions*), que conforma al hombre total, constituida por los aspectos físicos, psicológicos y sociales del hombre.²²

Para algunos críticos el ensayo de Mauss – a pesar de la importancia de contribuir a la introducción del cuerpo como objeto de estudio de las ciencias sociales – posee, no obstante, un carácter principalmente descriptivo abocado a la clasificación y catalogación de las técnicas corporales. Del mismo modo, su ensayo problematiza poco

¹⁹ Cfr. Gillian Bendelow y Simon J. Williams, “Bodily control. Body techniques, intercorporeality and the embodiment of social action” en *The lived body. Sociological themes, embodied issues*, p. 49.

²⁰ Le Goff, “Introducción...”, *op.cit.*, p. 20.

²¹ Cfr. Bendelow y Williams, “Bodily control...”, *op.cit.*, p. 50.

²² Cfr., *ibid.*, p. 50; y Karesenti, “La synthèse anthropologie” en *op.cit.*, p. 99.

la manera en la que estas técnicas son adquiridas y ejercidas en situaciones de poder, conflicto y control.²³

Para el historiador Daniel Roche, no obstante, uno de los aportes de la teoría de Mauss para la historia, fue que en su momento, contribuyó a la idea “de que la cultura también esta en los fundamentos de la historia, de que la relación de los individuos con los objetos está hecha de obligaciones y de creaciones y de que siempre consiste en un proceso sensible e intelectual de apropiación del mundo.”²⁴ Por otro lado, una de las implicaciones de las ideas de Mauss—y tal vez la más importante en lo que respecta a la historia del cuerpo—para la disciplina histórica es que mediante éstas, Mauss hace explícita la idea de que el cuerpo tiene una historia y demuestra que una serie de cosas realmente naturales para el hombre contemporáneo, en lo que respecta a los hábitos y técnicas corporales, son históricas y varían según cada grupo o sociedad.²⁵ En la introducción a las obras completas de Mauss, publicada en 1950, el antropólogo francés Claude Lévi- Strauss ponía de relieve la importancia de las ideas de Mauss con relación al cuerpo:

[...] nadie, en realidad, ha abordado todavía esta tarea inmensa cuya urgente necesidad subrayaba Mauss, a saber, el inventario y la descripción de todos los usos que los hombres, en el curso de la historia y sobre todo a través del mundo, han hecho y siguen haciendo de sus cuerpos. Coleccionamos los productos de la industria humana; recogemos los textos escritos y orales. Pero las posibilidades tan numerosas y variadas de las que es susceptible esta herramienta, que no obstante es universal y de la que puede disponer cada persona, como es el cuerpo del hombre, las seguimos ignorando, salvo aquellas, siempre parciales y limitadas, que se integran en las exigencias de nuestras culturas particulares.²⁶

²³ Cfr. Bendelow y Williams, *op.cit.*, p. 51.

²⁴ Daniel Roche, “La cultura material a través de la historia de la indumentaria” en *Historiografía francesa*, p. 80.

²⁵ Cfr. Le Goff, *op.cit.*, p. 21. Esto es en particular una aseveración muy personal de Le Goff, quien reconoce a Mauss como una gran influencia para la historia del cuerpo. Ver también: Gillian Bendelow y Simon J. Williams, *op.cit.*, p. 49.

²⁶ Lévi-Strauss *apud* Le Goff, *op.cit.*, p. 21.

b) Norbert Elias (1897- 1990)

Años después de las observaciones de Marcel Mauss sobre las técnicas del cuerpo, “una de las contribuciones mayores a la historia del cuerpo se difundía gracias a”²⁷ el texto *El proceso de civilización*, del sociólogo Norbert Elias. Para Jean-Jaques Courtine y Lynn Hunt, la emergencia del cuerpo como objeto en la historia de las mentalidades, se debe en mucho al redescubrimiento de la importancia del proceso de civilización elucidado por Elias. La propuesta de éste tuvo un poderoso impacto en las investigaciones sobre las mentalidades llevadas a cabo por los historiadores annalistas.²⁸

Norbert Elias comenzó en 1936 la redacción de lo que para muchos es su más célebre libro, *El proceso de civilización (Über den Prozess der Zivilisation)*, el cual fue publicado en alemán en 1939. No obstante por diversas razones la repercusión de esta primera edición fue mínima, su trabajo y sus ideas se mantuvieron por un período de tiempo en el anonimato. La difusión y reconocimiento internacional de su obra no se dio sino hasta principios de la década de 1970; con la reedición de la obra en alemán en 1969 y la traducción a diversos idiomas. La traducción de la obra al francés apareció publicada en dos volúmenes sucesivamente, uno en 1973 bajo el título *La Civilisation des mœurs*, y el otro en 1975²⁹ bajo el título *La Dynamique de l'Occident*³⁰ (y debido al éxito tuvo una reedición en 1976³¹). Originalmente la reedición de la obra en alemán se realizó también en dos volúmenes por razones editoriales. La publicación en francés

²⁷ Le Goff, *op.cit.*, p. 21.

²⁸ Cfr. Courtine, “Introducción”, *op.cit.*, p. 23; y Lynn Hunt, “French History in the last twenty years: the rise and fall of the Annales paradigm” en *Journal of contemporary history*, p.217

²⁹ Cfr. Alain Garrigou y Bernard Lacroix, “Norbert Elias: le travail d’une œuvre” en *Norbert Elias, la politique et l’histoire*, p. 20.

³⁰ La traducción al inglés de la obra se publicó también en dos volúmenes: el primero en 1978, con el título *The Civilizing Process. The history of Manners*; y el segundo en 1982, con el título, *Power and Civility. The Civilizing Process*. Cfr., Alejandro N. García Martínez, “Descripción de la teoría de los procesos de civilización” en *El proceso de civilización en la sociología de Norbert Elias*, pp. 76- 78.

³¹ Cfr. Le Goff, “Introducción”, *op.cit.*, p. 21.

tuvo un impulso relevante y una entusiasta recepción; “una obra de esta naturaleza sería vista a partir de los setenta como una investigación muy actual, muy cercana a la *nouvelle histoire*, incluso muy próxima a la última historia cultural que después se cultivó. Por eso, a Elías se le admitiría como a un audaz precursor que había sabido sortear barreras disciplinarias y académicas”.³²

El éxito de *El proceso de civilización* en Francia fue tal, que incluso estuvo por un período breve en la lista de los “best-sellers” de las librerías franceses. No obstante, este éxito inicial se concentra sobre todo en la publicación del primer volumen. El segundo volumen (en el que se desarrolla el proyecto elesiano de una teoría de la civilización) tiene un eco mucho más discreto. Por su parte, *La sociedad cortesana* (texto con el que recibió su *Habilitation* en la Universidad de Frankfurt en 1933) se publicó en francés en 1974, bajo el título *La société de cour*³³, poco tiempo después de la publicación del primer volumen de *El proceso de civilización* y fue presentada como la continuación de esta obra.³⁴ No es casual que la introducción de la obra haya sido realizada por el historiador francés Roger Chartier, identificado con la cuarta generación de *Annales* y simpatizante de ciertas tesis elesianas.

Para algunos la difusión de la obra de Elías es inseparable del trabajo de sus promotores en Francia, como por ejemplo el filósofo Raymond Aron.³⁵ Por otro lado, es importante tener en cuenta que la comunidad de historiadores ejercía entonces un papel relevante dentro de la opinión pública francesa, en un contexto en el que se observaba la

³² Justo Serna, “Norbert Elías y la caída de la civilización” en *Prohistoria*, p. 138.

³³ “La *Société de Cour* es [...] un libro consagrado esencialmente a estudiar la génesis y las propiedades, tanto sociales como psicológicas, de una formación cuyas líneas maestras se remontan a la Edad Media, en las grandes cortes feudales, que define progresivamente sus formas en el Renacimiento antes de encontrar en el siglo XVII sus caracteres definitivos, a saber la fijación de una gran población en un lugar único, una diferenciación y una jerarquización con funciones curiales, la constitución de una cultura nobiliaria específica, sin ningún elemento feudal.” Roger Chartier, “Formación social y economía psíquica: la sociedad cortesana en el proceso de civilización” en *El Mundo como representación*, p. 100.

³⁴ Cfr. Garrigou y Lacroix, “Norbert Elías: le travail d’une œuvre”, *op.cit.*, p. 20; y Le Goff, “Introducción”, *op.cit.*, p. 21.

³⁵ Raymond Aron escribe en 1941 para la revista *Annales Sociologiques* una reseña de la obra de Elías —ésta aún sin traducirse— con el título: “Review of *Über den Prozess der Zivilization*”.

subida en potencia de la historia en detrimento notable de otras ciencias sociales. No hay que olvidar—señalan Alain Garrigou y Bernard Lacroix—que en los años en los que se publica la obra de Elias los libros de historia gozaban de amplio éxito entre el público, tal es el caso de *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, de Emmanuel Le Roy Ladurie.³⁶

Para Garrigou y Lacroix, Norbert Elias viene aparentemente a servir a la causa de la disciplina histórica, al ser catalogado como sociólogo cuyos enfoques se encontraban muy cercanos a la *nouvelle histoire* y a la historia de las mentalidades. En otros casos, su obra fue catalogada como un trabajo de “psicología histórica”, siendo bien acogida en la reformulación del programa histórico de *Annales*. Chartier coincide al señalar que la evolución de la problemática historiadora de esa época fue al encuentro con Elias.³⁷ Garrigou y Lacroix sugieren, por otro lado, que este súbito interés no fue ajeno a los conflictos al interior del grupo, visibles tras la salida de Fernand Braudel de la dirección de la revista. Así, la obra de Elias sirvió también a la causa de aquellos historiadores que buscaban establecer una distancia crítica con los trabajos de su predecesor.³⁸ No obstante, estos autores señalan que la importancia de la obra de Elias va más allá de ser un mero éxito literario o una bandera para diferentes causas. En una perspectiva más amplia, *El proceso de civilización* adquiere un lugar dentro del programa histórico de los años 1974 y 1975 en Francia. Norbert Elias se convierte así, en un autor “escolar” y su nombre en referencia para futuras generaciones.³⁹

Por otro lado, Elias se abocó al estudio del tránsito de una sociedad guerrera a una cortesana, en el marco del proceso de construcción del Estado absolutista. El primer volumen de *El proceso de civilización*—en el cual ahondaré con más detalle—se

³⁶ Cfr. Garrigou y Lacroix, “Norbert Elias...”, *op.cit.*, p. 20.

³⁷ Cfr., Chartier, “Formación social y economía psíquica: la sociedad cortesana en el proceso de civilización”, *op.cit.*, p. 82.

³⁸ Cfr., Garrigou y Lacroix, “Norbert Elias...”, *op.cit.*, p. 21.

³⁹ Cfr., *idem*.

consagra al estudio y descripción del cambio o transformación de los comportamientos humanos (como por ejemplo los modos de comportamiento a la mesa y las acciones vinculadas a satisfacer ciertas necesidades corporales, como defecar, orinar, sonarse, rascarse y copular), en la sociedad occidental, a lo largo de un proceso histórico. En palabras de Elias:

El objeto de esta investigación son formas de comportamiento que se consideran típicas del hombre civilizado occidental. La cuestión que tales formas de comportamiento plantean es bastante simple: los hombres de Occidente no se han comportado siempre del modo que hoy acostumbramos a considerar como típico suyo y como propio de los hombres «civilizados». [...] ¿Cómo se produjo en realidad este cambio, esta «civilización» en Occidente? ¿En qué consistió? ¿Y cuáles fueron sus impulsos, sus causas y sus motores?⁴⁰

El segundo volumen, por otro lado, se consagra al análisis y estudio de ciertos cambios en la estructura social, vinculados principalmente con el equilibrio y transformación del poder político, desde el final de la Edad Media hasta la formación del Estado absolutista y la sociedad cortesana. El interés de Elias radica en relacionar las transformaciones sociales con los cambios en las conductas, en aras de esbozar una teoría de la civilización, fin último de su estudio.

En esta empresa de sociología histórica, Norbert Elias intenta comprender el “proceso de civilización” – que descansa, simplificando, en el auto control de la violencia y la interiorización de las emociones – a través del estudio de las costumbres y de las “técnicas del cuerpo”, en particular en la Edad Media y el Renacimiento.⁴¹

Una parte importante del texto se centra en el estudio de los manuales de *civilidad* o cortesía – también denominados manuales de conducta—, mismos que Elias utiliza para estudiar la generalización e interiorización de controles sobre el cuerpo. Los textos

⁴⁰ Norbert Elias, “Prólogo”, *El proceso de civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, p. 47

⁴¹ Le Goff, “Introducción...”, *op.cit.*, p. 22.

que Elias analiza van del siglo XIII al siglo XIX y muestran una transformación en los comportamientos humanos en relación a determinados ámbitos de la vida en sociedad. A través de éstos se aprecia cómo conductas que en un momento resultaron habituales y permitidas, son posteriormente prohibidas y catalogadas como comportamientos indecentes o de mal gusto.

A partir del estudio de estos manuales Elias traza “el proceso que, tomando el concepto de “civilización” como transformación del comportamiento humano, supone un cambio en el *habitus* o estructura de la personalidad de los individuos que da razón del avance de ese proceso”.⁴² Elias señala que “con el término de «civilización» trata la sociedad occidental de caracterizar aquello que expresa su peculiaridad y de lo que se siente orgullosa: el grado alcanzado por su técnica, sus modales, el desarrollo de sus conocimientos científicos, su concepción del mundo y muchas otras cosas”.⁴³

Para Elias es importante aclarar que la palabra “civilización” tiene significados distintos y usos distintos, según cada país o sociedad en la que se utiliza; ésta sólo tiene un significado transparente al interior de las mismas. “Para ello, procede de acuerdo con un principio que luego postulará para la metodología sociológica por él defendida: la dilucidación del contexto social en el que aparece el concepto, con las significaciones y sentidos atribuidos entonces.”⁴⁴ Con esa misma intención Elias dedica una parte del texto al estudio de los conceptos “civilización” y “cultura”, utilizados respectivamente en Francia y Alemania.

Con el estudio de los conceptos de “civilización” y “cultura” Elias busca reforzar la idea de que el cambio en la conducta de los individuos pertenecientes a las sociedades occidentales debe entenderse como un proceso histórico que desemboca en los comportamientos que suelen denominarse irreflexivamente como “civilizados”. La

⁴² García Martínez, “Descripción de la teoría de los procesos de civilización”, *op.cit.*, p. 78.

⁴³ Elias, “Sociogénesis de los conceptos de «civilización» y «cultura»”, *op.cit.*, p. 57

⁴⁴ García Martínez, “Descripción de la teoría...”, *op.cit.*, p. 84.

transformación del comportamiento humano es lo que hace posible, en la perspectiva elesiana, englobar todo lo que implica la “civilización”: “todas aquellas particularidades que atribuimos a la civilización, esto es, máquinas, descubrimientos científicos, formas estatales, etc., son testimonios de una cierta estructura de las relaciones humanas, de la sociedad y de un cierto modo de organizar los comportamientos humanos.”⁴⁵ De ahí que para comprender el *proceso de civilización* sea necesario estudiar y elucidar los cambios en las conductas de los individuos.⁴⁶

Para Elias las prohibiciones formuladas hacia determinados comportamientos (y por ende las recomendaciones o prescripciones sobre el buen comportamiento), presentes en los manuales de *civilidad* o conducta, obedecen en primer lugar a un criterio de reconocimiento del estatus social de aquel que denota cierta forma de comportarse. Es decir, “se puede apreciar en todas estas reglas de conducta y en la manera de comportarse un nítido *carácter diferenciador*, de estatus social. La manera de conducirse y comportarse *representa* al estatus social, en un código simbólico reconocido por los miembros de un grupo.”⁴⁷ Las justificaciones higiénicas o sanitarias aparecerán en un momento posterior, y sólo como parte secundaria del criterio diferenciador.

Por otro lado, Elias señala que algunos de estos comportamientos considerados como impropios van paulatinamente desapareciendo de los manuales de *civilidad*. Por ejemplo, con el tiempo se deja de hacer mención a determinadas cuestiones vinculadas con la sexualidad o con las necesidades biológicas; estos temas tienden ocultarse y relegarse cada vez más, convirtiéndose en tabú al interior de la sociedad. Elias elabora el concepto “anatema del silencio” para referirse a esta omisión en los manuales. “Este

⁴⁵ Elias, “La civilización como transformación del comportamiento humano”, *op.cit.*, p. 105.

⁴⁶ *Cfr.*, García Martínez, “Descripción...”, *op.cit.*, pp. 89-90.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 95.

anatema del silencio implica que las conductas consideradas socialmente como “desagradables” o “indecentes” son, cada vez más, ocultadas y omitidas.”⁴⁸

Elias explica de dos maneras el hecho de que exista un “anatema del silencio”. Por un lado, señala que el ocultamiento de ciertas conductas se debe al hecho de que éstas se encuentran ya interiorizadas, es decir son por todos conocidas y observadas gracias al uso y la costumbre. De ahí que se vuelva innecesario explicitarlas. Pero por otro lado, este “anatema del silencio” se explica también por la afección o “malestar” psicológico que se produce en los individuos, producto de la vergüenza o pudor ante la mención de determinadas conductas que resultan socialmente desagradables o impropias.

Para Elias, estas transformaciones son indicativas de los cambios en la estructura afectiva de los seres humanos: “el hecho de que hablar o, incluso, oír que se habla de gran parte de lo que Erasmo trata con tanta naturalidad, produzca en nosotros una sensación de incomodidad es uno de los síntomas del proceso de la civilización.”⁴⁹ La transformación de la estructura de la personalidad es clara para Elias, al observar a lo largo del tiempo los cambios en el umbral de pudor o vergüenza. Es significativo para Elias que estas “pautas de pudor” no se modifiquen según un carácter racional ilustrado, médico, higiénico o material. Como anteriormente se ha hecho referencia, se trata de razones sociales de diferenciación entre individuos.

Posteriormente se considera, en algún punto del proceso, que este comportamiento es *higiénicamente correcto*, de modo que es posible afirmar que “la *convicción racional* no es, en absoluto, el motor de la *civilización* en la comida o en otras formas de comportamiento”, tal y como podríamos estar tentados a suponer hoy día.⁵⁰

⁴⁸ *Ibid.*, p. 96.

⁴⁹ Elias, “La civilización como...”, *op.cit.*, p. 104.

⁵⁰ García Martínez, “Descripción...”, *op.cit.*, p. 99.

Estos rasgos diferenciadores que indican las pautas de comportamiento se originan, en la teoría elesiana, en los círculos de las cortes absolutistas y las élites sociales. Posteriormente éstas pasan a difundirse y extenderse entre el resto de la sociedad. Es importante señalar que para Elias una sociedad considerada como civilizada, es aquella que ha difundido la civilización de las costumbres a todos los estratos.

Por otro lado, Elias explica que el cambio en la estructura de la personalidad implica la interiorización de prohibiciones que originalmente fueron “externas”, es decir que fueron formuladas socialmente y posteriormente pasaron a considerarse como algo natural del comportamiento humano. En palabras de Elias: “en una parte de uno mismo, en un ‘super yo’ estrictamente regulado.”⁵¹ Elias señala que este cambio posee una direccionalidad, esta es el tránsito hacia una mayor contención de los instintos. Esta contención implica, entre otras cosas, una autocontención de los impulsos biológicos, de las conductas de agresividad y del impulso sexual.

En el segundo tomo de *El proceso de civilización*⁵² Elias hace extensa referencia a la génesis social del absolutismo y el proceso de constitución del Estado. Para él, es imposible entender la civilización del comportamiento y la autocontención de los instintos sino se estudian los procesos antes señalados. Estos procesos se caracterizan por la “progresiva centralización de la sociedad, que alcanza por primera vez su manifestación más completa en la forma absolutista de gobierno.”⁵³ En este segundo volumen Elias apunta que los cambios en los comportamientos humanos se corresponden fuertemente con los cambios estructurales que la sociedad experimenta, éstos constituyen las fuerzas y tensiones que conducen a la autocontención de los instintos.

⁵¹ Elias, “La civilización como...”, *op.cit.*, p. 226.

⁵² La edición traducida al español, por el Fondo de Cultura Económica, que yo consulte de *El proceso de civilización*, aparece publicada en un solo tomo, no obstante he decidido referirme a esta como si se tratara de dos tomos separados, como apareció en la edición traducida al francés y al inglés.

⁵³ Elias, “Sociogénesis de la civilización occidental”, *op.cit.*, p. 261.

A manera de conclusión y buscando esbozar una teoría, Elias señala que la *civilización* hace referencia a una transformación específica del comportamiento humano que, de manera no lineal y con retrocesos, sigue la dirección de una autoacción de los instintos. Del mismo modo estos cambios no pueden explicarse y entenderse sino es en relación con los cambios que a su vez experimenta la sociedad. Estos cambios en la sociedad también siguen una dirección:

la progresiva monopolización de la violencia física y de la fiscalidad, junto con una creciente diferenciación social e interdependencia funcional fruto de muchos factores interconectados, que desemboca en una estructura social donde se prima, frente a la satisfacción de las aspiraciones sociales a través de la fuerza y la expresión inmediata de impulsos, la contención y la observación minuciosa de la conducta propia y ajena.⁵⁴

Algunas de las críticas formuladas a la teoría del proceso de civilización de Elias se centran en especial en este segundo tomo. A su vez, muchas de estas críticas provienen de los historiadores. En general se objeta el modo en el que Elias reconstruye el proceso histórico que va del período feudal a la creación del Estado absolutista. Ya que éste subestima la importancia de ciertos actores para el equilibrio de poderes, como por ejemplo algunas familias de la nobleza y el papel de la Iglesia, a la que concede nula relevancia en el proceso civilizatorio.⁵⁵ Del mismo modo, las críticas señalan que Elias exagera la influencia formativa del absolutismo y el poder de la Corte como modelo de refinamiento de la conducta en los diferentes estratos sociales. Al tiempo que las acciones humanas, esto es la recepción particular de cada individuo hace de la *civilización*, queda marginada de su visión.⁵⁶

⁵⁴ García Martínez, “Descripción...”, *op.cit.*, p. 121.

⁵⁵ *Cfr.*, *ibid.*, “Revisión y ampliación de la teoría de los procesos civilizadores”, pp. 336- 337. García Martínez señala que las críticas principales provienen de la obra de J. Duindam, *Myths of power*. Para él, la visión de Duindam puede tomarse como representativa de todas las críticas generales. Algunos de los historiadores que también formulan críticas a la obra de Elias son Daniel Gordon y Emmanuel Le Roy Ladurie. Otra de las críticas importantes provienen del libro, conformado por cuatro volúmenes, del etnólogo alemán Hans-Peter Duerr, *Der Mythos vom Zivilisationsprozess*.

⁵⁶ *Cfr.*, Bendelow y Williams, “Bodily...”, *op.cit.*, pp. 42- 43.

A pesar de lo anterior, también son muchos los historiadores los que han reconocido la valía de la obra de Elias en su momento y su importancia como punto de referencia para el quehacer de la disciplina histórica. Philippe Àries señalaba que uno de los aportes de Elias a la historia, consistió en mostrar que muchos actos de la vida privada se realizaron durante mucho tiempo en público.⁵⁷ A ese respecto, Chartier señala que la obra de Elias todavía tiene mucho que aportar. Para él, ésta constituyó “una forma inédita de captar las formas sociales [...] y las evoluciones históricas”.⁵⁸ Para Chartier, del mismo modo, la obra de Elias recuerda que hay procesos que sólo son comprensibles a gran escala, en la larga duración de la sucesión de las formaciones psicológicas y sociales. Jaques Revel señala, por otro lado, que “todo el interés de un análisis como el que propuso Norbert Elias, [...] reside en que se trata de pensar conjuntamente, dentro de un mismo «proceso de civilización», las transformaciones de la sociedad y de los comportamientos.”⁵⁹ Del mismo modo, Revel caracteriza el análisis que Elias hizo de la literatura de civilidad como todo un clásico.

La historiadora Michelle Perrot señala, por otro lado que, Norbert Elias,

a través del escrutinio de los tratados de urbanidad desde la época de Erasmo pone de relieve de qué modo la afinación de las sensibilidades que llamamos «pudor» lleva a ciertos actos—sonarse, defecar, hacer el amor—, realizados en otros tiempos en público sin ningún tipo de complejos, a refluir a la discreción de las sombras. Las maneras de comer, de lavarse, de amar—y por consiguiente de habitar—se modifican a medida que evoluciona una conciencia de sí que pasa por la intimidad de los cuerpos.⁶⁰

En lo que respecta al impacto en el estudio de la historia del cuerpo, si bien es cierto que el objeto principal de la obra de Elías no es el cuerpo, éste se vuelve

⁵⁷ Philippe Ariès, “Para una historia de la vida privada” en *Historia de la vida privada. Del Renacimiento a la Ilustración*, p. 7.

⁵⁸ Roger Chartier, “Formación social y economía psíquica: la sociedad cortesana en el proceso de civilización”, *op.cit.*, p. 103.

⁵⁹ Jaques Revel, “Los usos de la civilidad” en *Historia de la vida privada...*, *op.cit.*, p. 170.

⁶⁰ Michelle Perrot, “Introducción” en *Historia de la vida privada. De la Revolución francesa a la Primera Guerra mundial*, p. 10.

importante y adquiere significación al situarlo dentro del proceso de civilización (que hace énfasis en los comportamientos humanos) y en ese sentido se convierte en un objeto teórico. Tras señalar los cambios y evolución de los manuales de civilidad, Elias da cuenta en el fondo de una actitud nueva frente al cuerpo.⁶¹ “La emergencia del cuerpo como objeto en la historia de las mentalidades, el redescubrimiento de la importancia del proceso de civilización [...], la insistencia en los gestos, las maneras, las sensibilidades, la intimidad en la investigación histórica actual sin duda están cargados con sus resonancias”.⁶² Para Le Goff, “Norbert Elias eleva las funciones corporales al rango de objeto histórico y sociológico. [...] Elias muestra a su vez que estas funciones corporales llamadas naturales son culturales, es decir, históricas y sociales.”⁶³ En este texto de Elias el cuerpo es el receptor, y en cierto sentido el actor, del proceso de civilización.

El proceso de civilización esboza implícitamente, si no es que de manera explícita, una teoría de cuerpos “civilizados”.⁶⁴ La teoría de Elias sugiere que los cuerpos de los individuos son objetos de socialización a lo largo del proceso de civilización. Es decir, no sólo se reprimen las necesidades escatológicas del cuerpo, sino que el cuerpo humano se transforma en el lugar de expresión de los códigos civilizados de comportamiento.⁶⁵ El cuerpo aquí es algo cuya figuración cambia constantemente, como resultado de las fluctuantes relaciones sociales, de las tensiones y equilibrios de poder, en las que los individuos participan a diario.

c) Michel Foucault (1926- 1984)

⁶¹ Ariès, “Para una historia...”, *op.cit.*, p. 11.

⁶² Courtine, “Introducción”, *op.cit.*, p. 23.

⁶³ Le Goff, “Introducción...”, *op.cit.*, p. 22.

⁶⁴ *Cfr.*, Bendelow y Williams, “Bodily...”, *op.cit.*, p. 36.

⁶⁵ *Cfr.*, *ibid.*, p. 40.

La obra del filósofo francés Michel Foucault sirvió también como referencia a las “historias del cuerpo” que aparecieron en la década de 1970 y 1980. Sin duda Foucault fue uno de los intelectuales más importantes e influyentes de su generación. “El éxito obtenido por sus libros lo puso en contacto con muchas de las lumbreras de la cultura intelectual francesa: Claude Lévi-Strauss, Roland Barthes, Fernand Braudel, Alain Robbe-Grillet, Jaques Derrida y Emmanuel Le Roy Ladurie.”⁶⁶

Varios historiadores pertenecientes a la tradición historiográfica francesa—afines en especial al estudio de la historia de las mentalidades—dedicaron espacios a la discusión de muchos de las ideas planteadas no sólo por Elias, sino también por Foucault (en ambos casos, hace notar Lynn Hunt, ninguno de los dos era en sentido estricto historiador profesional). Miembros de la tercera generación de *Annales*—como Le Goff, Le Roy Ladurie, y Ferro—valoraron la obra de Foucault para el estudio de la historia. Para Hunt, la obra de Foucault planteó a la disciplina histórica varios desafíos, ya que muchas de sus críticas cuestionaron algunos de los métodos de investigación y análisis utilizados por los historiadores. La obra de Foucault, según señala Hunt, tuvo en un inicio pocos emuladores dentro de la comunidad histórica francesa. No obstante, sus preguntas no pasaron del todo inadvertidas para la comunidad de historiadores.⁶⁷

Allan Megill señala que el trabajo con el que Foucault recibió en un inicio gran notoriedad en el ámbito intelectual—y según este autor, con el cual se consagró como intelectual del momento—fue *Las palabras y las cosas (Les mots et les choses)*, publicada en 1966⁶⁸. No obstante, Megill señala que éste (así como los libros anteriores de Foucault) tuvo poco eco entre la comunidad de historiadores. Robert Mandrou y Fernand Braudel, no obstante, mostraron en 1962 entusiasmo por su libro *La historia de*

⁶⁶ Peter Watson, “French Collection” en *Historia intelectual del siglo XX*, p. 672.

⁶⁷ Cfr., Lynn Hunt, “French History in the...”, *op.cit.*, p. 218.

⁶⁸ Para ahondar en la recepción de Foucault entre los historiadores, tanto franceses como no franceses, véase: Allan Megill, “The reception of Foucault by Historians” en *Journal of history of Ideas*, p. 117-141.

la locura en la época clásica (Histoire de la folie). A propósito de éste, Mandrou comentaba que este libro era apasionado y decisivo, al demostrar que la locura es en efecto más un hecho cultural que un fenómeno natural. Tanto Braudel como Mandrou veían que ciertas ideas esbozadas por Foucault aquí, eran afines con ideas propias del grupo *Annales*, como el énfasis en la interdisciplinariedad (Foucault fue alabado por poseer la visión de un filósofo, un historiador y un psicólogo) y el interés por la historia de las mentalidades.⁶⁹

La fama de Foucault aumentó al suceder a Jean Hyppolite como profesor del *Collège de France* en 1970. No obstante, el interés por la obra de Foucault entre los historiadores franceses aún esperó hasta mediados de la década de 1970. Megill señala que fueron los libros que tenían relación con el orden social los que captaron más la atención de los historiadores, éstos fueron *Vigilar y Castigar* (según Megill, éste fue uno de los más referidos por los historiadores) y el primer tomo de la *Historia de la Sexualidad: La Voluntad de Saber*. Hasta cierto punto, señala Megill, la manera en la que Foucault abordaba aquí sus objetos de estudio se parecía a la manera en la que los historiadores trabajaban. Así, poco a poco, los historiadores encontraron las ideas de Foucault relevantes para su propio trabajo.⁷⁰

Uno de los aportes importantes de Foucault consistió en demostrar que no existen objetos intelectuales “naturales”. Como hace notar Chartier, la locura, la medicina y el estado no son categorías que se puedan conceptualizar como universales, sino que cada época particulariza su contenido.⁷¹ De ahí que para Foucault el concepto de hombre deba ser también históricamente analizado como un producto de las

⁶⁹ Cfr., *ibid.*, pp. 125- 126. La reseña a la que se refiere el autor es: Robert Mandrou, “Trois Clés pour comprendre la folie à l’*époque classique*”, *Annales*, 17 (1962).

⁷⁰ Cfr., *Ibid.*, p. 130.

⁷¹ Cfr., Chartier, “La historia o el relato verídico” en *El Mundo como Representación*, p. 71.

contingentes “microtecnologías del poder”.⁷² Foucault consideraba que la idea del hombre como una categoría universal es un invento de la Ilustración; uno de los objetivos de sus libros consistió en “colaborar con la destrucción de esta idea y defender la teoría de que no existe «una única condición humana».”⁷³

Muchos de los libros más importantes de Foucault giran en torno a la historia de las instituciones; “su intención era mostrar hasta qué punto constituye la forma en que se organiza el conocimiento un reflejo de las estructuras de poder de una sociedad y hasta qué punto responde la definición del hombre, la mente o el cuerpo normal más a una cuestión política que a «la verdad».”⁷⁴ A ese respecto, Didier Eribon señala que el pensamiento de Foucault conoció “numerosas reorganizaciones entre comienzos de los años cincuenta y su muerte”⁷⁵, no obstante es posible reconocer una coherencia a lo largo de su obra.

En primer lugar, que el punto de partida de sus libros, de sus intereses teóricos, mantiene una relación directa con las instituciones. Se trata, para Foucault, a partir de un alejamiento vivido frente a la institución, de una distancia, de un malestar, de interrogarse sobre esa institución y de demostrar cómo lo que puede parecer evidente en el mundo que nos rodea, en las normas, en las reglas que regulan nuestro comportamiento, en nuestros modos de pensamiento, en realidad puede ser cuestionado. [...]Por lo tanto, todo ese saber, todas esas formas de pensamiento que gobiernan en las instituciones, son el objeto de la investigación foucaultiana.⁷⁶

En ese sentido, Eribon señala que la obra de Foucault toma la forma de una investigación histórica; a través de ésta Foucault puede proporcionar un método de investigación, pero no pretende ofrecer reglas que se apliquen de manera universal. “Hay que ir en “pos del carbón”, hay que ir “al fondo de la mina”, como decía en otra

⁷² Cfr., Lynn Hunt, “French...”, *op.cit.*, p. 218.

⁷³ Watson, “French Collection”, *op.cit.*, p. 673.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 673.

⁷⁵ Didier Eribon, “Filosofía y homosexualidad” en *Michel Foucault y sus contemporáneos*, p. 58.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 61.

entrevista: hay que exhumar los archivos y conducir la investigación histórica a partir de la cuestión que se plantea.”⁷⁷

Foucault caracterizó su investigación en diferentes períodos y de manera alternativa o simultánea, como una “arqueología” y/o una “genealogía”.⁷⁸ Así, “podríamos describir su itinerario intelectual haciéndolo aparecer como polarizado por dos grandes preguntas: *la pregunta por el saber* (1954 a 1969) y *la pregunta por el poder* [...], que darán lugar a dos propuestas metódicas: el método arqueológico y el método genealógico.”⁷⁹ Con la ayuda de estos, Foucault problematizó diferentes tipos de instituciones como: manicomios, hospitales y prisiones, entre otros. El interés de éste se centraba en los lenguajes emitidos desde las diversas instituciones y saberes normativos.

En un primer momento Foucault se refería a sus libros más como “arqueologías” que como historias. Ya que “concibió el significado como una «actividad de recuperación», él consideraba que su obra constituía una excavación que no se limitaba a describir los procesos del pasado, sino que iba más allá y reconstruía conocimientos «enterrados».”⁸⁰ “Es ese “más” lo que hay que revelar y hay que describir.”⁸¹ La fuerza del método arqueológico utilizado por Foucault recaía en la comparación entre diferentes discursos concernientes a diferentes épocas, en aras de mostrar la contingencia del pensamiento a través de su historicidad.

Empresa para la cual se tratan de tomar la medida de las mutaciones que se operan en general en el dominio de la historia; empresa en la que se revisan métodos, los límites, los temas propios de la historia de las ideas; empresa por la que se trata de desatar las últimas sujeciones antropológicas; empresa que quiere en cambio, poner de relieve cómo pudieron formarse esas sujeciones.⁸²

⁷⁷ *Ibid.*, p. 63.

⁷⁸ *Cfr.*, *ibid.*, “La ascendencia dumeziliana (Foucault y Dumézil, III)”, p. 155.

⁷⁹ Miguel Morey, “Introducción” en Michel Foucault, *Un diálogo sobre el poder*, p. iii.

⁸⁰ Watson, “French Collection”, *op.cit.*, p. 673.

⁸¹ Michel Foucault, “La formación de los objetos” en *La arqueología del saber*, p. 81.

⁸² *Ibid.*, “Introducción”, p.25

Esta consigna metodológica puede apreciarse en las obras: *Historia de la locura en la época clásica (Folie et déraison: Histoire de la folie à l'âge classique)*, la cual fue originalmente su tesis doctoral, de 1961; *El nacimiento de la clínica (Naissance de la clinique)* de 1963; *Las palabras y las cosas (Les mots et les choses)* de 1966; y *La arqueología del saber (L'archéologie du savoir)* de 1968.⁸³ La premisa del método arqueológico delineado claramente por Foucault en *La arqueología del saber* (aunque aplicado en sus libros anteriores) es que los sistemas de pensamiento epistémicos o formaciones discursivas, se encuentran gobernados por reglas que van más allá de la lógica y la gramática. Estas reglas operan en un nivel opaco, y definen un sistema de posibilidades conceptuales, que determinan a su vez los límites del pensamiento de un período específico.

La arqueología pretende definir no los pensamientos, las representaciones, las imágenes, los temas, las obsesiones que se ocultan o se manifiestan en los discursos, sino esos mismos discursos, esos discursos en tanto prácticas que obedecen a unas reglas. No trata el discurso como *documento*, como signo, como elemento que debería ser transparente pero cuya opacidad importuna hay que atravesar con frecuencia para llegar, en fin, allí donde se mantiene en reserva, a la profundidad de lo esencial [...]. Su problema es, por el contrario, definir los discursos en su especificidad; mostrar en qué el juego de las reglas que ponen en obra es irreductible a cualquier otro [...]. Define unos tipos y unas reglas de prácticas discursivas que atraviesan unas obras individuales, que a veces las gobiernan por entero y las dominan sin que se les escape nada; pero a veces también sólo rigen una parte.[...] No es la vuelta al secreto mismo del origen, es la descripción sistemática de un discurso-objeto.⁸⁴

A partir de 1970 el pensamiento de Foucault y su modo de discurrir sufren una reordenación.⁸⁵ El método alternativo utilizado por Foucault, y el cual puede notarse claramente en *Vigilar y castigar (Surveiller et Punir)*, es el de la “genealogía”. En éste, es central la emergencia del concepto de “poder”. El término “genealogía” es tomado de

⁸³ Cfr., *ibid.*, pp. 3-29.

⁸⁴ *Ibid.*, “Arqueología e historia de las ideas”, pp. 233- 235.

⁸⁵ Cfr., Morey, “Introducción”, *op.cit.*, p. ii.

la filosofía de Nietzsche, y designa un modo de proceder y pensar la historia. La genealogía pretende ser un discurso del discurso, en donde lo que importa es ver como un discurso de poder, desplaza a otro. Aquí lo importante, es ver cómo operan las discontinuidades y las diferencias en los niveles más profundos de la historia, en aras de observar la historicidad presente en los individuos y las sociedades. A través de un análisis genealógico, Foucault quería demostrar que determinados sistemas epistémicos no son el resultado de inevitables tendencias de pensamiento racionales, sino por el contrario son el resultado de vuelcos contingentes en el funcionamiento de las relaciones de poder. A través de éste, Foucault se oponía también a cualquier filosofía teleológica o visión progresista de la Historia.

Debido a que la producción de Foucault es numerosa, he optado por esbozar únicamente las ideas generales que influyen de un modo más directo en la teorización del cuerpo dentro de las ciencias sociales, y en específico para la disciplina histórica. De ahí que no tenga la intención de ahondar en el contenido específico de cada uno de sus libros, sino que más bien he decidido resaltar ciertas ideas de algunos textos.

Didier Eribon observa que el surgimiento a partir de la década de los sesenta de nuevos movimientos sociales y problemas políticos, le permitió a Foucault “abrir el cuestionamiento histórico y crítico a nuevos dominios de la experiencia.”⁸⁶ A propósito del cuerpo en la obra de Foucault, Le Goff señala que

la voluntad de interrogar y criticar la racionalidad occidental es lo que conducirá a Michel Foucault a integrar el cuerpo en una “microfísica de los poderes”. Desde su *Historia de la locura en la época clásica* (1961) pasando por *El nacimiento de la clínica* (1963) y hasta su *Historia de la sexualidad* (1976- 1984), y más en particular en *Vigilar y castigar* (1975), obra de referencia acerca del “nacimiento de la prisión”, Michel Foucault interroga la manera en que “el cuerpo se sumerge directamente en un terreno político”.⁸⁷

⁸⁶ Eribon, “La restauración del edicto de Nantes (Foucault y la enseñanza de la filosofía)”, *op.cit.*, p. 198.

⁸⁷ Le Goff, “Introducción...”, *op.cit.*, p. 26.

Peter Burke coincide con Le Goff, al referirse a Foucault como un colaborador importante en el interés por la historia del cuerpo. Para Burke, la relevancia de Foucault radica en que puso de manifiesto las relaciones que hay entre el cuerpo y la historia del poder.⁸⁸

Para Foucault, en lo que a la historia del cuerpo se refiere,

los historiadores la han comenzado desde hace largo tiempo. Han estudiado el cuerpo en el campo de una demografía o de una patología históricas; lo han considerado como asiento de necesidades y de apetitos, como lugar de procesos fisiológicos y de metabolismos, como blanco de ataques microbianos o virales; han demostrado hasta qué punto estaban implicados los procesos históricos en lo que podía pasar por el zócalo puramente biológico de la existencia [...].⁸⁹

No obstante, como se ha señalado, éste resalta la importancia de observar que el cuerpo se encuentra también directamente inmerso en un campo político, “las relaciones de poder operan sobre él una presa inmediata.”⁹⁰ Para Foucault, existe “un “saber” del cuerpo que no es exactamente la ciencia de su funcionamiento, y de un dominio de sus fuerzas que es más que la capacidad de vencerlas: este saber y este dominio constituyen lo que podría llamarse la tecnología política del cuerpo.”⁹¹

En *El Nacimiento de la Clínica*, publicado en 1963, Foucault analiza el desarrollo de la clínica como institución. En éste, Foucault traza las transformaciones en la manera en la que la medicina analizaba, leía y catalogaba al cuerpo hacia finales del siglo XVIII. Foucault hace un énfasis especial al señalar como en este período particular de tiempo se crea un nuevo atlas anatómico del cuerpo. El cuerpo aquí, es codificado a través del examen clínico proporcionado por el doctor y un nuevo conjunto de métodos clínicos, que hacen énfasis en la observación y la examinación física del paciente en

⁸⁸ Cfr. Peter Burke, “La tercera generación” en *La revolución historiográfica francesa. La escuela de los Annales: 1929-1989*, p. 85.

⁸⁹ Michel Foucault, “El cuerpo de los condenados” en *Vigilar y castigar*, p. 32.

⁹⁰ *Idem.*

⁹¹ *Ibid.*, p. 33.

aras de obtener un diagnóstico de la enfermedad. La enfermedad por su parte, ya no se percibe en el conjunto del cuerpo, sino que por el contrario se localiza en órganos y tejidos específicos. Disminuyendo con ello, la participación del enfermo en el diagnóstico de la enfermedad. Estos cambios en la mirada médica, aunados al desarrollo de la patología y del uso de nuevas técnicas médicas e instrumentos, crearon una anatomía particular del cuerpo. La cual es designada por Foucault como una “anatomía política”. Esta anatomía es política, porque los cambios en los modos en los que el cuerpo es visto y descrito por la mirada médica, no son efectos al azar del progreso ilustrado o racional, sino que obedecen también a lógicas y mecanismos provenientes del poder, que a partir del siglo XVIII penetran y se inscriben en el cuerpo.

Así, para Foucault la relación con el cuerpo es una relación de poder. Este poder, no es concebido por Foucault como una propiedad, sino que se trata más bien de una estrategia. Este poder se ve reflejado en disposiciones, maniobras, tácticas y técnicas que funcionan en una red de relaciones siempre tensas. “Hay que admitir en suma que este poder se ejerce más que se posee, que no es el “privilegio” adquirido o conservado de la clase dominante, sino el efecto que manifiesta y a veces acompaña la posición de aquellos que son dominados.”⁹² Esta relación tal vez se explicita más en el libro *Vigilar y castigar*. En éste Foucault hace más explícita la reflexión por el cuerpo y su lugar en la sociedad.

Vigilar y castigar, obra que reflexiona sobre el nacimiento de la prisión moderna y los cambios en los modos de castigar al delincuente, se publicó en 1975. En éste, Foucault “interroga la manera en que ‘el cuerpo se sumerge directamente en un terreno político’. Puesto que según escribe, ‘las relaciones de poder operan en él un efecto inmediato, lo cercan, lo marcan, lo enderezan, lo torturan, lo obligan a trabajos, a

⁹² *Idem.*

ceremonias, exigen de él signos’.”⁹³ Para Burke, Foucault ofrece con esta obra una historia alternativa del cuerpo, examinando más que nada los aspectos negativos,⁹⁴ al reincorporar las técnicas punitivas en la historia del cuerpo político. El “cuerpo político” lo entiende Foucault, como el “conjunto de los elementos materiales y de las técnicas que sirven de armas, de relevos, de vías de comunicación y de puntos de apoyo a las relaciones de poder y de saber que cercan los cuerpos humanos y los dominan haciendo de ellos unos objetos de saber.”⁹⁵ Le Goff ve en Foucault, ecos de Marcel Mauss, al demostrar que en “Europa se establece una “tecnología política del cuerpo” difusa, irreductible únicamente a las instituciones de coerción. “Se trata de sustituir las técnicas punitivas—ya sea que éstas se apropien del cuerpo en el ritual de los suplicios o se dirijan al alma—en la historia de este cuerpo político”, escribe.”⁹⁶

Foucault analiza en este texto el cambio entre el modo de castigar que se practicaba antes de fines del siglo XVIII y aún a principios del siglo XIX (caracterizado por éste como: la fiesta punitiva, el aparato teatral del sufrimiento, y el espectáculo público del castigo) y el modo de castigar practicado posteriormente en la modernidad. Aquí, “el castigo tenderá, pues, a convertirse en la parte más oculta del proceso penal.”⁹⁷ Uno de los aspectos que interesa a Foucault en esta historia es la relación castigo-cuerpo. Foucault se pregunta si realmente existe y es posible una penalidad “incorporal”—¿qué es un castigo no corporal?—como la que se plantea en la modernidad del siglo XIX a través de la nueva moral del acto de castigar. “Un saber, unas técnicas, unos discursos “científicos” se forman y se entrelazan con la práctica del poder de castigar.”⁹⁸

⁹³ Le Goff, “Introducción...”, *op.cit.*, p. 26.

⁹⁴ *Cfr.*, Peter Burke, “El lenguaje de los gestos en la Italia moderna” en *Formas...*, p. 103.

⁹⁵ Foucault, “El cuerpo de los condenados”, *op.cit.*, p. 35.

⁹⁶ Le Goff, “Introducción...”, *op.cit.*, p. 26.

⁹⁷ Foucault, *op.cit.*, p. 17.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 29.

Foucault distingue dos modos principales vinculados con la práctica del poder de castigar. Éstos responden a una tecnología política del cuerpo. El primero de ellos, practicado en la época del antiguo régimen, es caracterizado bajo el concepto de “poder soberano”, ya que en última instancia la práctica punitiva remite al soberano. Éste consiste en una práctica del castigo basada en la tortura y las ejecuciones públicas (una “ceremonia del suplicio”). Es para Foucault, el efecto de un poder que se ejerce directamente sobre los cuerpos, y que se exalta y refuerza con penas físicas. El otro, identificado con la modernidad, es designado por Foucault a través del concepto “poder disciplinario”. Éste queda sustentado por “todo un nuevo régimen de la verdad y una multitud de papeles hasta ahora inéditos en el ejercicio de la justicia criminal.”⁹⁹ Éste es, en la perspectiva de Foucault, el que actualmente se mantiene vigente y se caracteriza por la disciplinarización (“enderezar conductas”) de los sujetos y la vigilancia constante por parte de los profesionales—en palabras de Foucault “un ejército de técnicos” (como por ejemplo guardias, psicólogos, médicos, psiquiatras, educadores, entre otros) — quienes tienen un poder sobre el preso y el delincuente. A diferencia del modo anterior, éste sistema de vigilancia y castigo moderno posee un funcionamiento mucho más efectivo, en dónde se disimula el cuerpo supliciado. El cuerpo, según esta penalidad, queda prendido en un sistema de coacción y de privación, de obligaciones y de prohibiciones.

Así, el cuerpo deviene cada vez más constreñido y rodeado por técnicas y tecnologías del poder, que sirven para analizarlo, monitorearlo y fabricarlo. Foucault lleva su argumento más lejos al señalar que el modo de vigilancia y disciplina de la prisión moderna sobre el individuo y su cuerpo, se convierte después en el modelo para el control de una sociedad entera. Esta puesta en marcha del modelo de control en

⁹⁹ *Idem.*

hospitales, fábricas y escuelas, entre otras, no es consecuencia sin embargo de decisiones explícitas de ciertas instituciones o instancias. Foucault apunta como técnicas e instituciones con fines diversos convergen para crear este sistema sin saberlo, en dónde todo se conecta a través de la vigilancia que ejerce la sociedad sobre ella misma.

El cuerpo es importante aquí ya que—en palabras de Foucault—en muchos casos, es el único bien accesible y correccional que poseemos. Para él, puede sentarse la tesis general de que “en nuestras sociedades, hay que situar los sistemas punitivos en cierta “economía política” del cuerpo: incluso si no apelan a castigos violentos o sangrientos, incluso cuando utilizan los métodos “suaves” que encierran o corrigen, siempre es del cuerpo del que se trata—del cuerpo y de sus fuerzas, de su utilidad y de su docilidad, de su distribución y de su sumisión.”¹⁰⁰ Foucault señala el hecho de que en toda sociedad, el cuerpo “queda prendido en el interior de poderes muy ceñidos, que le imponen coacciones, interdicciones u obligaciones.”¹⁰¹ Cada poder, lo explora, lo desarticula y lo recompone, creando así una “anatomía política”.¹⁰²

A partir de 1975 el tema del cuerpo y los placeres retorna de manera iterativa en el discurso de Foucault, con la aparición de los tres volúmenes de la *Historia de la sexualidad*¹⁰³. Burke señala que en su *Historia de la sexualidad*, Foucault pone de relieve “el control sobre los cuerpos de los demás, así como sobre el propio.”¹⁰⁴ En *La voluntad del saber*, primer volumen publicado en 1976, Foucault se enfoca en el funcionamiento de la sexualidad como régimen de poder, con relación a la emergencia de un “bio-poder”. Éste es concebido por Foucault como el “control total sobre los

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 32.

¹⁰¹ *Ibid.*, “Los cuerpos dóciles”, p. 140.

¹⁰² El funcionamiento de esta anatomía política la entiende Foucault, “como una multitud de procesos con frecuencia menores, de origen diferente, de localización diseminada, que coinciden, se repiten o se imitan, se distinguen según su dominio de aplicación, entran en convergencia y dibujan poco a poco el diseño de un método general.” *Ibid.*, p.142.

¹⁰³ Eribon, “Filosofía y homosexualidad”, *op.cit.*, p. 41.

¹⁰⁴ Burke, “El lenguaje de los gestos...”, *op.cit.*, p. 103.

cuerpos vivos”. El cuerpo, como vemos no se encuentra ausente aquí, Le Goff señala que “Michel Foucault se pregunta acerca del lugar del cuerpo en el seno de un “bio-poder”, es decir, de un poder “cuya función más elevada ya no puede ser ahora la de matar, sino la de invertir la vida en su totalidad”, escribe en *La voluntad de saber*.”¹⁰⁵

Para Foucault, el control moderno de la sexualidad, asemeja aquel de la prisión moderna. En este volumen, Foucault critica las "hipótesis represivas", que subrayan la idea que hemos reprimido nuestros impulsos sexuales particularmente desde el siglo XVII. Foucault propone para el estudio de la sexualidad, no sólo considerar lo reprimido, sino también la promoción de la sexualidad a través de la “puesta en discurso” del sexo.¹⁰⁶ Es decir, “buscar en cambio las instancias de producción discursiva (que ciertamente también manejan silencios), de producción de poder (cuya función es a veces prohibir), de las producciones de saber (que a menudo hacen circular errores o ignorancias sistemáticas).”¹⁰⁷

Para Foucault, por otro lado, la supuesta libertad sexual de la modernidad choca continuamente con los diferentes saberes sobre el sexo (la medicina, la psiquiatría y la pedagogía entre otros) y su “control sobre los cuerpos vivos”.

El poder que, así, toma a su cargo la sexualidad, se impone el deber de rozar los cuerpos; [...] Abraza con fuerza el cuerpo sexual. Acrecentamiento de las eficacias—sin duda—y extensión del dominio controlado. [...] Los llamados, las evasiones, las incitaciones circulares han dispuesto alrededor de los sexos y los cuerpos no ya fronteras infranqueables sino las *espirales perpetuas* del poder y del placer.¹⁰⁸

El control no sólo es impuesto desde fuera, Foucault también subraya la interiorización de la norma por parte de los individuos. De ahí que éste conciba el discurso sexual y la

¹⁰⁵ Le Goff, “Introducción...”, *op.cit.*, p. 26.

¹⁰⁶ Esto implica tomar en consideración “el hecho de que se habla de él, quiénes lo hacen, los lugares y puntos de vista desde dónde se habla, las instituciones que a tal cosa incitan y que almacenan y difunden lo que se dice, en una palabra, el “hecho discursivo” global, la “puesta en discurso” del sexo.” Michel Foucault, “Nosotros los victorianos” en *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, p. 19.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 20.

¹⁰⁸ *Ibid.*, “La implantación perversa”, pp. 58- 59.

libertad sexual conquistada en las últimas décadas como un dispositivo falso, que distrae de lo que debe ser realmente el objeto de lucha en nuestra sociedad: el control sobre nuestras propias pasiones y deseos, sobre nuestros propios cuerpos; a grandes rasgos, la destrucción del “bio-poder”.

Los dos últimos volúmenes de la *Historia de la sexualidad* se publicaron en 1984, año de la muerte de Foucault, éstos son: *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*. En el primero de éstos Foucault analiza la forma en la que la actividad sexual fue problematizada por los médicos y los filósofos griegos. Mientras que en el segundo de éstos, observa la manera en la actividad sexual fue problematizada ahora por ciertos textos latinos y griegos. A grandes rasgos, Foucault trata de elaborar una historia de la sexualidad con base en las “problematizaciones” que llevaron a los individuos a reconocerse y descubrirse como sujetos de deseo. En *La inquietud de sí*, Foucault dedica un capítulo al cuerpo. En éste Foucault esboza, con base en diferentes textos, las reglas y el corpus que definen la manera de vivir, el “modo de relación meditada con uno mismo, con el propio cuerpo, con los alimentos, con la vigilia y el sueño, con las diferentes actividades y con el medio ambiente.”¹⁰⁹ A través de estos textos, Foucault observa la constante atención que los sujetos se prestan a sí mismos, a los gestos que se hacen, y al estado en el que se encuentran.

Aquí, al cuerpo se le otorga una gran atención; éste corpus teórico lo inserta en una “trama fisiológica continua y densa.”¹¹⁰ El deseo y el placer presentes en el cuerpo—apunta Foucault—son así “los efectos de disposiciones anatómicas y de los procesos físicos.”¹¹¹ El placer se inscribe, por otro lado, como algo inevitable en el cuerpo. De ahí que muchas de las prescripciones se formulen para contener, por razones de salud y de higiene, la actividad sexual. Foucault señala que la atención que se le

¹⁰⁹ Michel Foucault, “El Cuerpo” en *Historia de la sexualidad. La inquietud de sí*, p. 95.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 101.

¹¹¹ *Idem.*

exige a los individuos no es la de descubrir el oscuro desencadenamiento del deseo, “tiene que reconocer las condiciones numerosas, complejas que deben reunirse para cumplir de manera conveniente, sin peligro, ni daño, los actos de placer.”¹¹² Foucault señala, considerando lo anterior, que aquí se encontraban ya sentadas las bases (por lo menos los principios fundamentales) de la ética sexual atribuida al cristianismo e incluso al Occidente moderno.

En otro orden de ideas, algunas de las críticas a la visión del cuerpo esbozado por Foucault a lo largo de su obra, se centran en señalar que éste presta poca atención a la recepción del poder y la discursividad que se impone, y en mucho determina, la percepción que cada individuo pueda tener de su cuerpo. Si bien es cierto, que en Foucault el cuerpo biológico y material queda cancelado, ya que sólo es posible conocer el cuerpo a través del discurso, las críticas apuntan a que éste presta muy poca atención a la “resistencia” (aunque es cierto que también deja entrever que ésta le preocupa). El cuerpo, como un agente activo en la construcción de significado, queda completamente aplastado por los discursos del poder con sus aparatos y tecnologías.¹¹³

A pesar de las críticas formuladas, me interesa resaltar únicamente la importancia de Foucault para la historia del cuerpo; ésta consistió en señalar por un lado, que no hay nada natural en la manera de relacionarse con el cuerpo, y por el otro en señalar (de muchas formas y a grandes rasgos) que: “el cuerpo, al convertirse en blanco de nuevos mecanismos de poder, se ofrece a nuevas formas de saber.”¹¹⁴ A ese respecto, Dennis Smith señala que tanto *El proceso de la civilización* como algunas de las obras de Foucault (para este autor, en especial la *Historia de la Sexualidad*) son similares en ciertos aspectos; en éstas se aprecia un interés por la manera en la que la

¹¹² *Ibid.*, p. 135.

¹¹³ *Cfr.*, Bendelow y Williams, “Bodily order. Cultural and historical perspectives on conformity and transgression”, *op.cit.*, p. 35.

¹¹⁴ Foucault, “La hipótesis represiva” en *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, p. 159.

percepción de uno mismo, los comportamientos que atañen las funciones del cuerpo y el manejo de los sentimientos se han modificado y transformado a lo largo de la historia Occidental.¹¹⁵

Lynn Hynt observa que tanto Elias como Foucault comparten un interés por las modificaciones a la psique humana y los comportamientos insertados en un proceso de larga duración. Foucault, al igual que Elias, ofrece un panorama de lo que este último denominó el “proceso de civilización”. Elias traza la transformación del “pudor” a lo largo de la historia europea, y atribuyó estos cambios a las modificaciones en el sistema de valores de las elites europeas y las pugnas por el poder político. Foucault, por su parte definió la esencia del proceso de civilización como aquella de un constante aumento de la disciplina hacia los demás y sobre uno mismo. En ambos, estos sistemas de control se imponen en un inicio en nombre de la moralidad y posteriormente en el período moderno son interiorizadas.¹¹⁶ Roger Chartier también ha subrayado la cercanía de enfoques en los análisis que en sus obras realizan Foucault y Elías. Chartier señala que tanto las ideas de Elias como las de Foucault, a pesar de las críticas, “apelan a una “revolución” en la historia al obligar a la disciplina a pensar sus objetos o sus conceptos de otra manera.”¹¹⁷

d) Otras influencias: Michel de Certeau (1925- 1986)

La obra del historiador, antropólogo, lingüista y psicoanalista francés Michel de Certeau, aparece por otro lado como parte importante en esta problematización del cuerpo. La lectura que De Certeau realiza de la obra de Sigmund Freud y de Jaques

¹¹⁵ Dennis Smith, “*The civilizing process and The History of Sexuality: Comparing Norbert Elias and Michel Foucault*” en *Theory and Society*, p. 81.

¹¹⁶ *Cfr.*, Lynn Hunt, “French history...”, *op.cit.*, p. 17.

¹¹⁷ Roger Chartier, “La historia o el relato verídico” en *El mundo como...*, pp. 72- 73.

Lacan le sirve de influencia para plantear el cuerpo como lo reprimido que retorna a través del quehacer histórico. Le Goff señala que la preocupación del psicoanálisis por “dar razón del cuerpo, desde el sueño hasta el deseo, desde la histeria hasta el placer, fue esencial para que la historia efectuara un giro corporal”.¹¹⁸ Y en ese sentido, Le Goff señala que los trabajos de De Certeau lo testimonian. El pensamiento de éste es importante en dos sentidos; en primer lugar porque introduce como historiador una dimensión más reflexiva al momento de hablar sobre el cuerpo como tema de la historia, y segundo porque problematiza este tipo de trabajo.

Michel de Certeau, por otro lado, tuvo varios puntos de contacto con la tercera generación de los Annales. A principios de la década de 1970 algunos miembros de ésta reconocían los aportes de De Certeau a la disciplina histórica. Por ejemplo, Le Goff incluyó en el primer tomo de *Hacer la Historia*, publicado en 1979, el artículo de De Certeau, “La operación historiográfica”. Del mismo modo, publicó junto con Dominique Julia y Jaques Revel—dos reconocidos historiadores de esa escuela—un estudio sobre la política del lenguaje. “Sin embargo, el otro punto de contacto de De Certeau con la historia de las mentalidades era que reconocía la ya evidenciada “ambigüedad” y ciertos peligros metodológicos, especialmente por el empleo de las series.”¹¹⁹

Luce Giard, por su parte, señala que los textos de Michel de Certeau aparecen atravesados “por la obsesión de pensar el cuerpo y la institución y enfrentarse a la “cuestión filosófica”: ¿es posible pensar el cuerpo?”¹²⁰ La problemática sobre el cuerpo aparece planteada en ciertos textos de Michel de Certeau con respecto a la problemática

¹¹⁸ Le Goff, “Introducción...”, *op.cit.*, p. 29.

¹¹⁹ Jaime Humberto Borja, “El lugar de la producción: De Certeau y la historia” en Francisco A. Ortega, *La irrupción de lo impensado*, p. 84.

¹²⁰ Sergio Zorrilla, “Del cuerpo al goce y a la sexualidad como forma de subjetividad; la necesidad de reivindicar nuevamente la corporalidad” en Raque Olea (ed.), *Escrituras de la diferencia sexual*, p. 135. El texto de Luce Giard al que se hace referencia es: “Mystique et politique ou l’institution comme objet second” en Luce Giard, Hervé Martin y Jaques Revel, *Histoire, Mystique et Politique—Michel de Certeau*, Ed. Jérôme Million, Grenoble, 1991, p. 43.

de la ruptura entre la oralidad y la escritura. A ese respecto, De Certeau señala que la voz se infiltra en la escritura, en los textos, como rumor de los cuerpos.

Del nacimiento al duelo—nos dice Michel de Certeau—, el derecho se *apropia* de los cuerpos para construir su texto... los transforma en tablas de la ley, en cuadros vivos de reglas y costumbres, en actores de un teatro organizado por un orden social [...] Bajo el reino de la escritura, el cuerpo es sólo cuerpo por su conformación a los códigos. ¿Puesto que dónde y cuándo, *existe algo del cuerpo que no esté escrito, rehecho, cultivado, identificado por los útiles de una simbólica social.* ¹²¹

De Certeau propone ver lo que del cuerpo escapa a la ley de lo que se nombra; así sería necesario observar lo que no se encuentra “rehecho” por el orden de la escritura, lo que no es recolectado por la institución.

Entre las obras de De Certeau en donde el cuerpo juega un papel importante dentro de la reflexión por el pasado se encuentra *La posesión de Loudun (La possession de Loudun)*, publicado en 1970. Este libro forma parte de la colección *Archives*, creada por Pierre Nora y Jaques Revel. La intención de la colección es “promover una sensibilidad histórica nueva al poner en evidencia la magnitud temporal de la huella que deja el archivo en la historiografía, y [...] dar libre curso a los juegos de reflejos entre el documento y el historiador en un espacio discursivo plural.”¹²² En *La posesión...*, De Certeau estudia y analiza el episodio de posesión diabólica en el convento de las ursulinas en Loudun, en 1632, así como sus consecuencias a futuro. François Dosse señala que *La posesión de Loudun* es el único libro de De Certeau al que Foucault le dedica una mención, con motivo de un curso en el *Collège de France* en 1975. Foucault—según apunta Dosse—evoca el trabajo de De Certeau propósito de sus propios trabajos e investigaciones en torno “bio-poder” y el lugar central del cuerpo. ¹²³

¹²¹ Michel de Certeau *apud ibid*, p. 139.

¹²² François Dosse, “La belleza de lo muerto: una crítica de la historia de las mentalidades” en *Michel de Certeau: El caminante herido*, p. 247.

¹²³ *Cfr., ibid.*, p. 254.

El cuerpo en ese texto de De Certeau—sobre todo en lo que respecta a la priora del convento Jeanne de Agnes, una de las posesas protagonistas de esta historia— aparece como expresión de otra cosa, a través de éste se manifiesta la duplicidad con el inconsciente de la mente. En la opinión del historiador Rafael Mandressi,

La posesión de Loudun muestra con claridad cómo la producción médica de saberes sobre el cuerpo está regida por los usos a los que éstos se destinan. Sus contextos de aplicación especifican su utilidad y sus diferentes grados de legitimidad. Esos saberes circulan y ven así su estatuto formularse manera diversa. Su inscripción en el tejido social adquiere formas variables. Del mismo modo, las condiciones y los procedimientos de obtención de conocimiento implican la instauración de relaciones particulares con el cuerpo que es su fuente: las dimensiones de lo sagrado, los aspectos comerciales, las tensiones entre las exigencias epistemológicas y éticas, las prácticas de apropiación de los cuerpos están subtendidas por regímenes de producción del saber que fundan a su vez. *La posesión de Loudun* no sólo dibuja, a veces en filigrana, las líneas de fuerza de ese conjunto de problemas, sino que alerta también, implícitamente, sobre la tentación de encontrar soluciones unívocas, de aprisionar el pasado en un orden de certidumbres y de “limpieza” impuestas.¹²⁴

La reflexión sobre la figura de los místicos que realizó de Certeau, lo condujo a continuar con la reflexión acerca del cuerpo. François Dosse señala que De Certeau deja de manifiesto en una obra tan temprana como *La posesión...*, que las expresiones de la mística deben ser estudiadas en su doble inscripción, el corpus del texto y el lenguaje místico como huella, por un lado, y el propio cuerpo alterado de los místicos, por otro lado. Ya que para éste, el místico recibe de su propio cuerpo la ley, el lugar y el límite.¹²⁵ De Certeau señaló—en reflexiones sucesivas—que “el significante corporal es una manera para los místicos de expresar lo indefinido de la expropiación con respecto a lo propio.”¹²⁶

La fabula mística (La fable mystique) fue la obra que dedicó De Certeau a la reflexión sobre la mística. Pensada para publicarse en dos volúmenes: el primero—que

¹²⁴ Rafael Mandressi, “Demonios en el cerebro. Los médicos de Loudun, las fronteras de lo natural y el saber neurofisiológico en el siglo XVII” en Carmen Rico de Sotelo (coord.), *Relecturas de Michel de Certeau*, p. 90.

¹²⁵ Cfr., Dosse, *ibid.*, pp. 255- 256.

¹²⁶ Cfr., *ibid.*, “¿Una figura de la melancolía?”, p. 613.

tuvo gran eco según señala Dosse— publicado en 1982, se centra en el análisis del discurso místico, del “otro lenguaje”; el segundo, quedó inconcluso al morir De Certeau en 1986, y tenía como objetivo centrarse en la invención del cuerpo místico.¹²⁷ Para De Certeau,

los cuerpos llevan la marca indeleble, heridas, incisiones, inflamaciones, y son el objeto de sensaciones excepcionales como los roces internos, las alucinaciones olfativas, auditivas o visuales. Esta centralidad del cuerpo en la manifestación mística, esencial, debía estar en el corazón del segundo volumen de *La fabula mística*. Ese cuerpo hablante exige del historiador que resista a su tendencia natural a vincular los documentos de los que dispone con realidades sociales conocidas, pues más bien debe preguntarse cómo desvincularlos.¹²⁸

François Dosse observa, por otro lado, que si bien el volumen sobre la mística en su dimensión corporal quedó inconcluso, De Certeau tuvo la oportunidad de manifestar su interés por la cuestión del cuerpo en otras ocasiones (un ejemplo es en el libro *La posesión...*, como ya se ha señalado, y el volumen primero de *La invención...*). Del mismo modo, De Certeau concedió una entrevista en 1982 al historiador francés Georges Vigarello¹²⁹ (en ésta también participa como entrevistador Oliver Mongin), para un número de la revista francesa *Esprit* que dedica una serie de artículos a la cuestión del cuerpo. En ésta, De Certeau caracterizó el cuerpo como un “objeto evanescente” y comentaba lo siguiente:

Por todas partes buscábamos el cuerpo y en ningún sitio lo encontrábamos. El análisis no revela sino fragmentos y acciones. Descubre cabezas, brazos, pies, etcétera, que se articulan en diferentes maneras de comer, saludar, cuidarse. Se trata de elementos ordenados en series particulares, pero uno nunca encuentra el cuerpo. [...] Este cuerpo, tan estrechamente controlado, es paradójicamente la zona opaca y la referencia invisible de la sociedad que lo especifica... Ésta se consagra a codificarlo sin poder conocerlo. Esta lucha nocturna de una sociedad con su cuerpo está hecha de amor y de odio: de

¹²⁷ Cfr., *ibid.*, “La mística: una ciencia experimental”, p. 542.

¹²⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 547.

¹²⁹ Esta entrevista entre Vigarello y De Certeau se reproduce en la revista *Historia y Grafía*, núm. 9, pp. 11- 18. La entrevista apareció originalmente en la revista francesa *Esprit*, en el número de febrero de 1982, con el título: “Le corps...entre illusions et savoirs”. Cfr., Dosse, *ibid.*, pp. 554- 555.

amor para ese otro que la sustenta, y de odio represivo para imponer el orden de una identidad.¹³⁰

A grandes rasgos, puede decirse, que el cuerpo en el discurso de De Certeau aparece como lo *otro* y lo *ausente*. La historia, para éste, implica precisamente esa relación con lo *otro* y lo *ausente*: el discurso histórico debe funcionar como una heterología en donde se de cabida a esa alteridad, sabiendo de antemano, que ésta es siempre irreductible. En palabras de De Certeau: “En resumen, el cuerpo es *lo otro* que hace hablar, pero a quien no podemos hacer hablar. Debemos regresar a ese cuerpo—nación, pueblo, entorno—cuyo camino dejó los vestigios con los cuales el historiador fabrica una metáfora de lo ausente.”¹³¹

¹³⁰ Michel de Certeau, “Historias de cuerpos” en *Historia y Grafía. De la corporeidad en la historia*, núm. 9, p. 12.

¹³¹ Michel de Certeau, “Lo ausente de la historia” en *Historia y psicoanálisis*, p. 122.

Capítulo 3

Recorridos por algunas de las historias del cuerpo elaboradas en la década de 1970 y 1980.

En el capítulo anterior, he querido resaltar la importancia atribuida al cuerpo por otros pensadores, principalmente: Marcel Mauss, Norbert Elias, Michel Foucault y Michel de Certeau. Considero que las ideas planteadas por éstos fueron pioneras en muchos sentidos y sirvieron para abrir temáticas y problemáticas acerca del tema del cuerpo, otorgando herramientas para pensarlo como objeto de estudio de las ciencias sociales. Algunas de estas líneas sugeridas y problemas planteados por estos autores fueron retomadas por los historiadores que, de manera directa o indirecta, se abocaron al estudio del cuerpo en la década de 1970 y 1980. En algunos casos, los historiadores retomaron y ahondaron en cuestiones que éstos no abordaron, al tiempo que elaboraron sus propias críticas y preguntas.

Así, el interés de este capítulo, consiste en elaborar un breve recorrido por algunas de los trabajos sobre el cuerpo publicados en las décadas de 1970 y 1980. Los historiadores que he decidido incluir en este recorrido son: Georges Vigarello, Aline Rouselle, Jean-Pierre Vernant, Jean-Claude Schmitt y Jaques Le Goff. Todos ellos vinculados al ámbito intelectual francés. Los elegidos son pocos, ya que resultaría imposible—y sería en extremo laborioso—mencionar aquí todos los trabajos y todos los historiadores, que de una u otra manera, se han interesado por el cuerpo. Otra de las limitantes presentes en mi selección, tiene que ver con el idioma, ya que se privilegiaron aquellas obras que se encontraban traducidas al español. Sin duda la cantidad de trabajos publicados en este período y producidos en el ámbito de la historia, es menor a aquellas obras (que tienen por objeto el cuerpo o algún aspecto de éste) aparecidas en la

década de 1990 y hasta la presente fecha. Mi interés, no obstante, radica en ofrecer un breve recorrido por los contenidos de éstos, de ninguna manera intento ofrecer una descripción pormenorizada de los argumentos. El análisis más que nada revelará los principales intereses, problemas y argumentos utilizados por los autores, así como la manera en la que trabajan el cuerpo y sus fuentes.

Así, para empezar es importante considerar rápidamente que muchos de estos trabajos no se consideraron a sí mismos en un inicio como parte de un tema más global, llamado “historia del cuerpo”. La reflexión sobre el cuerpo se encuentra presente, pero en este período escogido no hay una empresa como tal dedicada a la “historia del cuerpo” (salvo tal vez hasta 1989). Esta designación se formuló en un segundo momento, generado en parte por la explosión de historias vinculadas al cuerpo y la reflexión posterior que suscitó este tipo de objeto histórico.

a) Georges Vigarello (1941 -)

Georges Vigarello¹, es quizá uno de los historiadores que más se ha abocado al estudio de la historia del cuerpo. Es reconocido por muchos, como uno de los colaboradores más importantes en el estudio del cuerpo, ya que ha realizado importantes investigaciones en torno a la evolución de las representaciones de éste. La mayoría de su obra se centra en reflexionar sobre el cuerpo a través de diferentes perspectivas o temáticas como la higiene, la belleza, la pedagogía, los deportes, entre otros. Entre sus obras más destacadas se encuentra: *Le Corps redressé. Histoire d'un pouvoir pédagogique* (1978); *Le propre et le sale. L'hygiène du corps depuis le Moyen Âge* (1985); *Le Sain et le Malsain. Santé et mieux-être depuis le Moyen Âge* (1993); *Histoire*

¹ Georges Vigarello, ex profesor de educación física, es profesor de Ciencias de la Educación en la Universidad de París V y director de estudios en *L'École des hautes études en sciences sociales* (EHESS).

du viol, XVIe- XXe siècle (1999); *Du jeu ancien au show sportif* (2002); y *Histoire de la beauté. Le corps et l'art d'embellir de la Renaissance à nos jours* (2004), además de varios artículos en diferentes publicaciones. Del mismo modo Vigarello dirigió, junto con Alain Corbin y Jean Jaques Courtine, la obra *Histoire du corps* conformada por tres volúmenes y publicada en 2005.²

Aquí sólo analizaré los libros *Le Corps redressé*, traducido al español como *Corregir el cuerpo. Historia de un poder pedagógico*, y *Le propre et le sale. L'hygiène du corps depuis le Moyen Age*, traducido como *Lo limpio y lo sucio. La higiene del cuerpo desde la Edad Media*. Como he señalado con anterioridad, el criterio de selección obedece a la fecha de publicación, ya que en éste recorrido he decidido hablar únicamente de algunas obras publicadas en la década de 1970 y 1980.

Corregir el cuerpo fue publicado en 1978, éste se impuso como una referencia obligada para los temas vinculados con la historia de la corrección del cuerpo, así como de la pedagogía de la postura. Ya que uno de los temas centrales del libro es el de las lógicas de corrección aplicadas al cuerpo mediante el dibujo de los contextos sociales, científicos y culturales. En palabras de Vigarello, el texto se focaliza “en la invención y el desarrollo del ejercicio físico en las prácticas de corrección del cuerpo.”³ El objetivo dominante de la corrección que éste estudia es la “manera de mantener el cuerpo”.⁴ En ese sentido, Vigarello señala que la corrección del cuerpo debe pensarse como una empresa más vasta orientada hacia la pedagogía del cuerpo.

A ese respecto, para Vigarello el estudio de las pedagogías es de suma importancia. Ya que éstas “son portadoras de preceptos que dan al cuerpo una forma y lo cuadriculan para someterlo a normas con mayor seguridad aún de lo que haría el

² Los libros traducidos al español de este autor son: *Corregir el cuerpo* (2005); *Lo limpio y lo sucio* (1991); *Historia de la violación* (2002); *Historia de la belleza* (2005); e *Historia del Cuerpo* (2005).

³ Georges Vigarello, “Introducción” en *Corregir el cuerpo*, p. 7.

⁴ *Cfr., ibid.*, p. 13.

pensamiento.”⁵ Los indicadores para esta historia lo constituyen los gestos, las imágenes sugeridas, frases anodinas, las tácticas y la referencia continúa en los discursos y prácticas de la rectitud que debe proyectar la morfología del cuerpo. Todo esto, sin parecerlo, dibuja un comportamiento semiconsciente y a la vez laborioso que fija el aspecto y los modales. Vigarello otorga especial atención a la continuidad en la preocupación por la rectitud—dimensión para él privilegiada en esta pedagogía— y a los cambios en la manera de ponerla en práctica. Dos puntos de un mismo tema que, desde su perspectiva, se encuentran en el centro del texto.

Para Vigarello esta historia que intenta llevar a cabo, debe ser ante todo una “historia de los modelos que, al gobernar el funcionamiento de los cuerpos, por lo mismo gobiernan los enfoques que los educan.”⁶ Lo que le importa es dar cuenta de las referencias cambiantes de los dispositivos físicos y las estructuraciones funcionales en las pedagogías de los siglos XVI y XVII y aquellas de finales del siglo XIX. Importa medir la distancia entre las imágenes propuestas a lo largo de este período de tiempo; para ello Vigarello analiza las técnicas propuestas por las pedagogías, y confronta los discursos provenientes de diversos horizontes que tienen una incidencia en las normas que se aplican al cuerpo.

Así, Vigarello inicia señalando que “las obras de “medicina infantil” de los siglos XVI y XVII son portadoras de una palabra parcialmente pedagógica.”⁷ Estas están dirigidas tanto a los médicos, como a los padres para guiarlos y asistirlos en la vida cotidiana. Para Vigarello, “el cuerpo es el primer lugar donde la mano del adulto marca al niño, es el primer espacio donde se imponen los límites sociales y psicológicos

⁵ *Ibid.*, “Introducción”, p. 9.

⁶ *Ibid.*, “Introducción”, p. 11

⁷ *Ibid.*, “Un cuerpo que se corrige”, p. 19.

que se le dan a su conducta, es el emblema donde la cultura inscribe sus signos como si fueran blasones.”⁸

Como he señalado, Vigarello otorga especial atención a los discursos de la rectitud. Al interior del ejercicio de estas prácticas correctoras, el porte del niño “es el renovado objeto de una discreta o insistente educación de la verticalidad.”⁹ De ahí la insistencia en que el cuerpo del niño debe ser erguido. Para Vigarello, por ejemplo, el corsé usado en el siglo XVII y XVIII por los niños pertenecientes a la élite ilustra el sentido de estas prácticas correctoras. La rectitud física se convierte así en una norma muy materializada que se impone al cuerpo pasivo. “Se trata de la mano del adulto, permanentemente colocada sobre un niño pasivo, que también llega a convertirse tanto en prenda de elegancia como de dominio, de sujeción.”¹⁰

Vigarello señala que dos son las imágenes que favorecen esa idea de un cuerpo pasivo. Por un lado, la vieja imagen del cuerpo del niño saturado de humores—según las referencias de Hipócrates y Galeno—, vulnerable porque carece de consistencia y flexible al considerarse esponjoso. De ahí por ejemplo la justificación de ceñir el cuerpo del niño con bandas de tela para moldearlo, o bien a través del uso del corsé, ya que éste es incapaz de alcanzar por sí sólo la obligada rectitud y contención del porte. Vigarello atribuye a esta primera imagen la idea del modelo del tutor o molde, en donde se impone la premisa de “modelar con la mano del adulto las futuras formas del niño.”¹¹ Se encuentra por otro lado, la imagen de la pasividad global asociada a la infancia. Ésta también viene a reforzar el uso de corsé, bandas compresoras y masajes moldeadores.

Vigarello observa que a la par de las referencias morales y los tratados de urbanidad, se impone en esa época el discurso del médico como tal, quién ahora

⁸ *Ibid.*, “Introducción”, p.9

⁹ *Idem.*

¹⁰ *Ibid.*, “Introducción”, p. 11.

¹¹ *Ibid.*, “La tradición entre urbanidades y corsés”, p. 16.

también enumera los componentes de un buen porte. “La “buena posición” se ofrece como lo que el cuerpo “es” en su propia constitución y parece definirse según un análisis de la naturaleza.”¹² Vigarello concede especial atención al análisis del tratado ortopédico de Andry de Boisregard, escrito en 1741. La importancia del tratado de Andry radica, según Vigarello, en que éste instauro el comienzo de una pedagogía específica de la postura. En el tratado, Boisregard reflexiona sobre la relación del cuerpo del niño con los objetos habituales y domésticos (como sillas o mesas); en éste, Boisregard critica estos espacios cotidianos y los que califica de atentar contra la rectitud corporal.

Andry de Boisregard propone por primera vez ejercicios que conciernen específicamente al reforzamiento de la rectitud. Vigarello observa aquí un gesto renovador, ya que a los músculos se les atribuye un papel más activo; al parecer el cuerpo gana en autonomía. No obstante Vigarello advierte cautela, pues a pesar de que el gesto resulta revelador, no rompe aún en verdad con el pasado. Este discurso de la primera ortopedia pertenece, en palabras de Vigarello, a “dos mundos” (en los que la contradicción es apenas denunciada); por un lado la visión de un cuerpo sometido a un conjunto de gestos que lo moldean y comprimen, y por otro la visión de un cuerpo con mayor autonomía, en dónde la corrección debe provenir del interior.

Será hasta la segunda mitad del siglo XVIII que aparezca claramente una literatura pedagógica explícitamente consagrada al cuerpo. Ésta no sólo se consagra al niño, sino que extiende su interés hacia el adolescente y “declara orientarse hacia el perfeccionamiento corporal.”¹³ Para Vigarello es significativo el uso de nuevas terminologías para definir este tipo de prácticas correctoras, como: “educación médica”, “educación física” y “educación corporal”. Del mismo modo es indicativo la gran

¹² *Ibid.*, “Un cuerpo que se corrige”, p. 21.

¹³ *Ibid.*, p. 27.

difusión y utilización del término “degeneración”. Vigarello señala que “degeneración” significa sobre todo debilitamiento y “degradación”. Éste respalda la instauración de nuevos cuidados corporales, en los que se revela una nueva conciencia demográfica temerosa de la decadencia y la degeneración.

Estos nuevos cuidados corporales, que hacen énfasis en superar la decadencia, insisten en la restitución del vigor del cuerpo (expresado por la fuerza y robustez), en especial de los músculos y los órganos. La atención pedagógica otorga gran interés a la conformación de los miembros del cuerpo, ya que deben multiplicarse las prevenciones en contra de la deformidad. Vigarello señala que estos cuidados corporales responden también a las exigencias de la era industrial y de la ideología del progreso. “Una compleja red de precauciones asigna a los cuerpos preceptos muy nuevos, cuya finalidad última es nada menos que económica.”¹⁴

Por otro lado, Vigarello observa que la historia natural recientemente instituida a mediados del siglo por Buffon, se encuentra presente como referencia teórica. Ésta incide en la representación de la humanidad como una especie animal, y como ésta se encuentra sometida a una serie de avatares. Las influencias exteriores—como la alimentación, el clima, la higiene, la calidad del aire, entre otros— imprimen sobre los cuerpos sus dispares amenazas como si fueran estigmas. Vigarello comenta que en esta representación no hay nada que se parezca al evolucionismo, las desviaciones provocadas por las amenazas exteriores siguen siendo individuales. Vigarello observa que en este discurso que denuncia las amenazas de los factores externos, se encuentra también una crítica social hacia la vida aristocrática y la vida de salones.

Los autores de esas educaciones médicas y corporales parecen estar en busca de una nueva cultura con respecto al cuerpo. [...] Se instaura una corriente que proyecta una mirada nueva sobre la sensibilidad clásica con respecto a las posturas. Aparentemente

¹⁴ *Ibid.*, p. 29.

ya no pasa por la exigencia de lo mundanal y de lo religioso, sino por la más prosaica de la higiene y la robustez física. [...] El cuerpo ya no debería ser ese signo donde se marcan altivamente las pertenencias, sino la máquina donde puede decodificarse el buen funcionamiento de los dispositivos orgánicos.¹⁵

Vigarello observa del mismo modo, el surgimiento de una nueva literatura en dónde se imponen las imágenes del fortalecimiento muscular. Aparece así una nueva cultura del cuerpo, reforzada por los tratados de higiene y los escritos médicos con preocupaciones pedagógicas. De ese modo, los corsés y vendajes parecen de pronto inconcebibles, la crítica hacia su uso es para Vigarello un indicador privilegiado. El cuerpo “es llamado a que se corrija por sí mismo y no a ser corregido. El gesto corrector aparentemente pierde su peso “ajeno” para ser mejor tomado en cuenta por músculos y tendones.”¹⁶

Vigarello se muestra atento al cambio de las miradas y la connotación de las metáforas. Éstas son reflejo de la sistematización de un nuevo razonamiento que busca justificar la actitud erguida en los principios higiénicos y “naturales”, y ya no en las cualidades morales y corteses. Vigarello observa que en ésta nueva mirada se encuentran presentes los principios de la mecánica. Lo que ahora interesa, es que el cuerpo no se vea obstaculizado en sus movimientos. Por otro lado, la lenta instalación del mundo industrial es cómplice de la imagen de un “cuerpo orgánico”.

El cambio en la codificación instala así un nuevo programa de ejercicios al aire libre, con la intención de fortalecer el cuerpo. La constricción del corsé, se reemplaza por la constricción muscular. No obstante, estos ejercicios aún son globales y poco sistemáticos. La preocupación por la verticalidad, señala Vigarello, todavía se mantiene aunque con otras justificaciones. Para Vigarello en todo éste proceso se instala un “principio de vigilancia”, en dónde “la mano del adulto toma cierta distancia, la

¹⁵ *Ibid.*, pp. 32- 33.

¹⁶ *Ibid.*, p. 35.

vigilancia cambia de método, pero gana tanto más fuerza al participar en ella el niño más conscientemente. El cuerpo de éste último, fijado en una rectitud convenida, es el lugar donde se ejerce la dominación.”¹⁷

Vigarello analiza por otro lado, los discursos que surgen en el espacio militar. A primera vista este discurso parece alejado de aquel de la pedagogía. No obstante a finales del siglo XVIII, el discurso militar sobre el porte se vuelve más sensible a las preocupaciones sobre el propio funcionamiento del cuerpo. Vigarello observa un paralelismo con el discurso de los sectores higienistas, ya que en este discurso también se elaboran críticas hacia las correcciones del cuerpo pasivas y constrictivas.

En el siglo XIX, el discurso sobre la rectitud postural se convierte, según advierte Vigarello, en un discurso especializado y largamente analizado en los libros de fisiología y diccionarios de medicina. Vigarello señala que “la razonada explotación de las industrias, e incluso un nuevo análisis del trabajo, así como por otra parte, una nueva fisiología son otros tantos—fundamentales—, cuya influencia en las pedagogías corporales y sus aprendizajes será capital en el siglo XIX.”¹⁸

Por otro lado, Vigarello observa que el tema de la moda en este siglo “se convierte en un eje en torno del cual se simbolizan tanto la rectitud como la elegancia.”¹⁹ Sin embargo, advierte que los cambios en las miradas hacia el cuerpo, no obedecen al capricho de iniciativas aisladas o estéticas—aunque también señala que la sucesión de las modas, llega a tener el papel de reforzador—, sino que son producto de “las representaciones que se atribuyen al ser mismo del cuerpo, que va cambiando.”²⁰ Para Vigarello, el análisis de la vestimenta es importante, porque como se ha

¹⁷ *Ibid.*, p. 53.

¹⁸ *Ibid.*, p. 65.

¹⁹ *Ibid.*, “Organización y distribución del trabajo corrector”, p. 69.

²⁰ *Ibid.*, “Introducción”, p. 10.

mencionado, cumple un papel de reforzador y testimonia un perfil que se impone. En sus palabras, “transmite un silencioso modelo del porte y de la rectitud.”²¹

Nuevas metáforas sobre el cuerpo dan cuenta de la especialización del discurso pedagógico y del desplazamiento de toda una visión de éste. Estas metáforas se encuentran completamente imbuidas en las teorías científicas de la época y el mundo industrial. Por ejemplo, la postura se piensa como la disposición de una arquitectura y por otro lado, el cuerpo como un conjunto de palancas. Los cambios en las teorías del movimiento influyen fuertemente en la manera en la que se piensa la motricidad del cuerpo. Ahora el cuerpo participa también en la corrección; ésta se vuelve más efectiva al aplicarse sobre un cuerpo que participe a través del dinamismo corporal, y ya no sobre un cuerpo pasivo. Vigarello observa así que “el discurso pedagógico plantea rupturas de las que, cada vez, parece surgir un cuerpo nuevo, antes no percibido.”²²

En el análisis de Vigarello, la materialidad es importante para observar los cambios en la percepción del cuerpo. De ahí que para él sea significativa la transformación de los “aparatos encargados de rectificar las curvaturas vertebrales patológicas”. Vigarello interpreta las transformaciones en los aparatos como “la prueba patente y elegante de que la orientación del dinamismo corporal se ha modificado claramente en el siglo XIX.”²³ Las modificaciones en los aparatos correctores implican una nueva visión de la motricidad la cual es aplicada al cuerpo; el músculo se integra a la máquina para participar en el gesto corrector.

No obstante, para Vigarello la verdadera novedad didáctica de la época será el surgimiento de la gimnasia educativa. La cual se generalizará hasta mediados del siglo XIX y ambicionará posteriormente su institucionalización. Vigarello considera que esta propuesta es la que tendrá una mayor duración y una mayor amplitud. La gimnasia

²¹ *Ibid.*, p. 71.

²² *Ibid.*, “Introducción”, p. 10.

²³ *Ibid.*, “Organización y distribución del trabajo corrector”, p. 82.

educativa es implementada para prevenir de manera sistemática cualquier deformación, y fortalecer a su vez los diversos sectores corporales. Así, los manuales detallan y precisan en un marco rígido movimientos de brazos, de cabeza, y de troncos, con base en las leyes de la mecánica y la anatomía. Este control, señala Vigarello, delimita cada vez más lo que el cuerpo “hace”, en un sistema de enseñanza que por primera vez subdivide los tiempos de aprendizaje.

La eficacia, la medida y la seriación del ejercicio aquí resultan transformadas, con la creación de un entrenamiento abierto a las racionalizaciones. El conjunto de los poderes corporales es lo que debe someterse a un dominio planificado. De una preparación calculada y gradual se espera la corrección de las actitudes, así como de los comportamientos.²⁴

En estos textos de gimnasia la descripción del porte recto—la rectitud militar—constituye una introducción obligada e insistente. El militar en desfile pasa a ser la referencia normativa para el “mantenimiento del cuerpo” en las lecciones escolares. En éstas, los alumnos se someten a una serie progresiva e idéntica de movimientos sumamente detallados. Para Vigarello esta nueva pedagogía del cuerpo da cuenta también de la voluntad de instaurar un orden organizativo. “Un poder que antes era transmitido por “pruebas”, ahora lo es mediante la distribución metódica e impersonal de los espacios y los tiempos, que asigna a cada cual un lugar y una motricidad predeterminados.”²⁵

Por otro lado estas técnicas corporales producen, según señala Vigarello, un maestro en particular. Este es el maestro de gimnasia moderno, cuya primera figura se dibuja en esos textos de ejercicios. La sistematización y racionalización de la gimnasia educativa exige del mismo modo, la preparación de quién la implementa. Es así que del

²⁴ *Ibid.*, pp. 92- 93.

²⁵ *Ibid.*, p. 95.

maestro de gimnasia se espera la competencia del saber que implementa y es con el apoyo de la medicina que logrará afirmar la misma.

Entre el ejército, del que emplea ciertas técnicas, y la institución médica, a la que en definitiva remite autoridad de su saber, el gimnasta estará condenado durante largo tiempo a una autonomía vigilada. La corrección del cuerpo y la educación de la recta postura serán también durante mucho tiempo concebidas según ese estrecho enfoque.²⁶

Vigarello observa que el discurso de la decadencia y la degeneración de los cuerpos, provocada por los agentes externos (en especial el medio ambiente), funcionará aún a lo largo del siglo XIX. No obstante, la creciente industrialización, la pobreza y la riqueza se perciben a partir de la segunda mitad del siglo XIX, como las causantes de desviaciones visibles y duraderas. “La estrategia de las prácticas que buscan corregir el cuerpo no se mantendrán al margen de esas distinciones.”²⁷ De ese modo, la práctica correctora se vuelve sensible a las diferencias sociales. Así se pondrá un énfasis especial en fomentar los ejercicios gimnásticos entre las clases trabajadoras y marginadas, necesitadas más que otras de los ejercicios correctores y fortalecedores.

El discurso sobre de la “degenerescencia” revela también el lugar preeminente que adquiere la higiene a mediados del siglo XIX. “La pedagogía de la postura se construirá a partir de entonces para responder al precepto de ese nuevo higienista.”²⁸ El gesto corrector que norma el cuerpo amplía así el contexto de sus argumentos teóricos. Argumentos provenientes de las teorías evolucionistas, modelos más pragmáticos de la zootecnia, como la medición de las morfologías, e ideas útiles de la termodinámica, se integran del mismo modo al contexto de argumentos teóricos. Un marcado positivismo, según observa Vigarello, trata de aumentar la seriedad del precepto pedagógico, multiplicando las referencias teóricas que se pretenden objetivas.

²⁶ *Ibid.*, p. 99.

²⁷ *Ibid.*, “Racionalización de la cifra y racionalización de las imposiciones”, p. 114.

²⁸ *Ibid.*, p. 131.

De ese modo se pone un énfasis especial en la realización de actividades al aire libre, agente higiénico de primer orden. Aquí, uno de los objetivos principales de la gimnasia, será la del desarrollo de los órganos de la respiración. El trabajo corrector tiene como finalidad alternativa y naciente la de la lucha contra la degradación del tejido pulmonar. De ahí que la disposición de los ejercicios se amplíe e impera la noción de movilizar energías. “Caminar, por ejemplo, se convierte en ejercicio y adopta, según una atenta elección de los momentos y lugares, la precisión metódica de una técnica correctiva.”²⁹ El cuerpo —observa Vigarello— se ofrece en estas nociones, que privilegian la temática de la fisiología, como un motor cuya energía hay que evaluar e incrementar. Así, la rectitud se impone a través de la funcionalidad “interna”; el cuidado en la respiración influye en las siluetas a nivel del tórax favoreciendo la rectitud.

Por otro lado, Vigarello señala que a partir de la segunda mitad del siglo XIX,

la pedagogía dispone de un verdadero universo teórico para justificar y establecer las rectitudes. Dispone de modelos que indican explícitamente el funcionamiento del cuerpo y sus valoraciones [...], de garantías basadas en cifras que fortalecen la seguridad de las simetrías y fijan el umbral de lo patológico.³⁰

Lo anterior se refleja también, según observa, en la constitución de la escuela pública. Esta referencia unificará las disposiciones, los lugares y los comportamientos esperados. Así, por ejemplo, el orden del porte es garantía también del orden en el salón de clases. Del mismo modo, cada uno de los objetos que tiene relación con el cuerpo es objeto de toda una empresa estructurante: el resultado es, según observa Vigarello, una revolución en el mobiliario (en la que no deja de estar presente la preocupación con respecto a la actitud). Las disposiciones espaciales se unen al interés de asegurar y fortalecer la posición del cuerpo.

²⁹ *Ibid.*, p. 136.

³⁰ *Ibid.*, p. 164.

Es en este espacio escolar en dónde a mediados de siglo se institucionaliza la gimnasia correctiva, que obedece de igual forma al universo teórico que justifica las rectitudes. Aquí, el ejercicio se encuentra abiertamente legitimado en aras promover una severidad y un sometimiento en los comportamientos de los alumnos. La institucionalización, por su parte, pretende llegar a una población que accede a la escuela pública y fijar sus técnicas del cuerpo. Vigarello observa una complicidad entre el gimnasta del siglo XIX y las disposiciones militares de los grupos, e incluso una convergencia en las finalidades al querer asegurar el sometimiento de las conductas.

No obstante, el surgimiento de nuevas actividades competitivas conforme avanza el siglo, denominadas como “deporte”, irán poco a poco fragmentando la competencia de la gimnasia. El deporte denuncia la artificialidad de los movimientos y su uniformidad, y paulatinamente subrayara las nuevas eficacias atribuidas al ejercicio que se realiza con el deporte. Vigarello apunta que el conflicto entre ambos métodos, la gimnasia y el deporte, instaura un quiebre y una apertura a nuevos enfoques. A pesar de esto, se observa que en las propuestas aparentemente diferentes no dejan de estar presentes unificaciones programáticas en torno a la actitud.

Aunada a las preocupaciones higiénicas que legitiman la vigilancia de las actitudes en el marco de las pedagogías corporales, se genera dentro de la pequeña burguesía a comienzos del siglo XX, una ideología de la reafirmación personal y de la competencia, en la que la corrección corporal se convertirá en una práctica de la excelencia y la perfección.

Al vincular el logro con la fuerza de la determinación personal, certificándola como accesible, a comienzos del siglo XX todos esos textos propondrán como indispensable el principio de un trabajo con respecto al aspecto corporal. El proyecto de la reafirmación pasa por un proyecto encargado en sí mismo de transformar el cuerpo.³¹

³¹ *Ibid.*, “De la fórmula higiénica a la aparición de la psicología”, p. 216.

Son estos discursos los primeros que evocan con mucha insistencia, según observa Vigarello, la necesidad de interiorizar los movimientos correctores a cabo de manejarlos mejor. Esta transición entre “el paso de una gestualidad universal del trabajo a una gestualidad universal del control”³², se observará pronto en los discursos pedagógicos. El interés de este discurso se dirige rápidamente a las tomas de control y de conciencia.

Así, en la década de 1950 y 1960 una nueva representación del cuerpo contribuye a la pérdida del prestigio de los argumentos biofísicos a favor de los argumentos provenientes de la psicología y los estudios psicofisiológicos. El discurso psicológico junto con el de las ciencias humanas recomponen las representaciones y las prácticas del cuerpo. Vigarello observa que la maquinaria corporal, es ahora una maquinaria informacional. Estos discursos contribuyen poco a poco a consolidar un cambio de modelo y una referencia nueva que afecta a las sensibilidades con respecto al cuerpo y a las visiones de su funcionamiento.

El interés se dirige hacia los controles y las tomas de conciencia. Lo que cuenta es un aspecto enriquecido por referencias e informaciones “internas”. Lo que cuenta son los ejercicios que permiten aumentar y diferenciar los procesos kinestésicos. El “aspecto” del cuerpo debe ser, por cierto, dominado por su aparente diseño, pero su sentido energético es menos citado, mientras se enfatiza la necesidad de dominar, a través del mismo, una verdadera maraña de datos sensibles.³³

La pedagogía de la corrección modifica así la manera de indicar la postura, evocando esos datos sensibles del cuerpo, en dónde predomina una apelación al dolor. Para Vigarello se trata “de hacer nacer una categoría de atención, de investigar una categoría de vigilancia: ‘Es preciso que el sujeto llegue a sentir la contracción intensa, casi dolorosa, de los músculos que enderezan la columna vertebral [...], mientras

³² *Ibid.*, p. 225

³³ *Idem.*

mantiene los hombros muy flojos, pero en su lugar’.”³⁴ La palabra pedagógica se vuelve así más penetrante y más individualizada.

Vigarello observa que la pedagogía se apropia de argumentos provenientes de estos saberes, principalmente de la psicología, en aras de imprimir la buena actitud en el cuerpo. En esta tarea se apela explícitamente a la conciencia del sujeto, imponiendo así imágenes del mundo de lo percibido para mejor imponer el de la acción. Por otro lado, Vigarello observa continuidades en la rigurosa rectitud que sigue siendo un estándar pedagógico obligatorio. Sin embargo, “su sentido se ha deslizado hacia modelos de destreza y comando corporal más que hacia modelos de rentabilización de las energías. [...] El cuerpo dominado se convierte en un cuerpo que debe entregar cada una de sus partes a la inspección de la conciencia.”³⁵

Vigarello señala que a partir de la década de 1960, se realizan tres desplazamientos importantes ocasionados por este cambio en el modelo de corregir al cuerpo. El primero de estos desplazamientos, es el de una relativización de las normas con respecto a la postura y el comportamiento. Para Vigarello “la vieja certeza tradicional de la unicidad pierde bruscamente legitimidad, no tanto porque se escape la noción de “normal”, sino más bien porque los límites de esa normalidad son rechazados.”³⁶ El segundo de estos desplazamientos tiene que ver con la revisión de las patologías. Es decir, en esta década se multiplican los análisis destinados a subrayar que las actitudes consideradas durante largo tiempo como deformadoras del cuerpo, no son forzosamente la causa de estas limitaciones o perturbaciones fisiológicas. Por último, el tercero de estos desplazamientos es el de una psicologización con respecto a la actitud. El empleo pedagógico de las normas correctoras tiene ahora fines “liberadores”; la

³⁴ *Ibid.*, p. 227.

³⁵ *Ibid.*, p. 233.

³⁶ *Ibid.*, “Relativización de las normas e individualización”, p. 236.

actitud del cuerpo es así objeto de liberación, en tanto que se le busca liberar de tensiones y contracturas que reflejen conflictos internos.

La pedagogía “liberadora”, señala Vigarello, se convierte en el proyecto central de las décadas de 1960 y 1970. Vigarello califica este proyecto de parcialmente ilusorio, “en la medida en que la palabra, y no el cuerpo, es la que resulta indispensable al sujeto para captar lo que, dentro de él, se halla más profundamente escondido.”³⁷ Bajo este proyecto, el cuerpo se convierte en el sitio donde se leerán los inconscientes y dónde se elucidaran los conflictos. La postura, del mismo modo, se convierte en el lugar donde se interrogaran y desenmarañaran los pasados y las opresiones. Es, por otro lado, en este proyecto y en este período de tiempo en el que Vigarello detiene su estudio.

Al llegar así al fin de esta investigación, y a modo de conclusión, Vigarello hace notorias varias cuestiones. La primera de ellas es como, a lo largo del tiempo estudiado, la actitud, el porte del cuerpo, la exterioridad de la apariencia y la verticalidad o rectitud de ésta, han fascinado a los pedagogos de todas épocas, hasta el punto de continuar siendo el objeto – siempre con nuevos matices y enfoques—de sus sucesivas referencias. Por otro lado, Vigarello concluye que:

En el gesto que intenta corregir el cuerpo existe, por cierto, algo más que la sola diligencia con respecto a la apariencia. Existe una concepción del funcionamiento de ese mismo cuerpo y de su destino educativo. Existe el develamiento indirecto de “aptitudes” valoradas de manera diferente al cabo del tiempo. De esta manera, lo que pone en evidencia este itinerario, al investigar las pedagogías de la postura, es un conjunto de modelos que regulan indudablemente el “comportamiento” de los sujetos físicos, pero sobre todo su perfectibilidad y, en definitiva, sus recursos.³⁸

Del mismo modo, Vigarello observa que con esta historia, se revelan diferencias y distancias en la persecución de la rectitud y el procedimiento corrector. Éste varía tanto en sus referencias, como en sus justificaciones. Y “al develar su propia historia, la

³⁷ *Ibid.*, p. 237.

³⁸ *Ibid.*, “Conclusiones”, p. 240.

sucesión de modelos encargados de ilustrar la propia textura en la que se piensan los cuerpos ayuda a comprender la de los variados dispositivos elegido para incrementar o proteger la rectitud de las anatomías.”³⁹

La historia del modelo corrector es para Vigarello, una historia que también se vincula con otras que a primera vista pueden parecer alejadas unas de otras, pero que en definitiva convergen en el marco de unidades más vastas. Así, la pedagogía que corrige el cuerpo se encuentra en una encrucijada de datos provenientes de diferentes horizontes: ya sea el de la ciencia, el de la evolución de “inventos” técnicos, el de la disposición de nuevas prácticas de ejercicios, o el de nuevas miradas o nuevas sensibilidades culturales.

Por último, señala que en este gran recorrido de la interiorización es en dónde en verdad se inscribe la alianza entre las imposiciones y las libertades inscritas en el cuerpo. El problema, no obstante, se encuentra en que nunca es posible medir con certeza la distribución de las normas interiorizadas que corrigen el cuerpo, ni tampoco el origen de los enfoques opresivos con sus dimensiones clandestinas.

Tratándose del mismo autor, toca ahora el turno de la obra *Lo limpio y lo sucio*, la cual se publicó siete años después de *Corregir el cuerpo*, en 1985. Nuevamente, el cuerpo viene a ser uno de los principales protagonistas de esta historia. Recapitulando brevemente, en *Corregir el cuerpo* Vigarello observa que el discurso higiénico es uno de los tantos que incide en la percepción del cuerpo. No obstante, su preeminencia sobre otros se vuelve en especial importante en el siglo XIX, en lo que respecta a las lógicas correctoras y la pedagogía de la postura. Tal vez de ahí su interés o no. De cualquier

³⁹ *Ibid.*, p. 241.

modo lo que empezó siendo un interés por el discurso higiénico se convirtió en una historia de la limpieza corporal, como su título lo indica. La coincidencias con el anterior son muchas, aunque también las diferencias en la manera de analizar el cuerpo. Mi intención con ésto, no obstante, es señalar rápidamente que Vigarello vuelve nuevamente a posarse sobre la idea del gesto que se instala en el cuerpo, en este caso del “gesto de limpieza”. Un gesto que no sólo se conforma a través de discursos y saberes, sino también de prácticas.

En un primer momento, Vigarello llama la atención sobre las prácticas de limpieza del pasado; éstas son tan cercanas y a la par tan distantes de las nuestras. Para Vigarello es inútil negar que en el pasado—y en especial en lo que denomina como cultura precientífica—no existieron prácticas de limpieza corporal. La atención que se concede a ésta no obstante, está destinada a la vista y al olfato. Del mismo modo, las normas que se centran en regularla no han surgido de un “punto cero”, éstas como bien señala Vigarello, tienen sus puntos de origen y sus objetivos. Así, una historia de la limpieza corporal para él debe ilustrar la manera en la que se experimentan los cambios, cómo se van añadiendo paulatinamente unas y otras exigencias hasta volverse más complejas, y por último el lugar en el que se van manifestando y cómo éste también se va transformando.

Vigarello señala que la limpieza es importante en lo que respecta al estudio del cuerpo, porque necesariamente se alía con las imágenes de éste; “con aquellas imágenes más o menos oscuras de las envolturas corporales; con aquellas también más o menos opacas del medio físico.”⁴⁰ De ahí que una historia de la limpieza corporal, es también una historia social, en el sentido en que ésta se conjuga con otras historias. Por otro lado, para Vigarello el cuerpo nunca adopta ninguna de las prácticas o normas de

⁴⁰ Georges Vigarello, “Introducción” en *Lo limpio y lo sucio*, p. 15.

limpieza “pasivamente”. Para él, “es preciso que vayan cambiando las imágenes que se tienen de éste para que puedan desplazarse obligatoriamente.”⁴¹

Es importante resaltar que Vigarello adopta en su investigación el sentido amplio de la palabra “limpieza”, y éste es: “el que moviliza el conjunto del cuerpo o el conjunto de los objetos que pueden representarla.”⁴² Para Vigarello

la limpieza es aquí reflejo del *proceso de civilización* que va modelando gradualmente las sensaciones corporales, agudizando su afinamiento, aligerando su sutilidad. Esta historia es la del perfeccionamiento de la conducta y la de un aumento del espacio privado o del autodomínio: esmero en el cuidado de sí mismo, trabajo cada vez más preciso entre lo íntimo y lo social. Más globalmente esta historia es la del peso que poco a poco va adquiriendo la cultura sobre el universo de las sensaciones inmediatas y trata de exponer con claridad la amplitud de su espectro.⁴³

Vigarello señala que todas las normas de limpieza son hasta cierto punto “razonadas” según la época. En todos los casos se trata de una limpieza pensada y legitimada, a pesar de que hoy en día—observa— casi no tendría sentido. De ahí que una de sus pretensiones sea hasta cierto punto, dar cuenta de esa sensibilidad perdida.

Vigarello comienza esta historia situándonos en las postrimerías del siglo XV, su atención se centra en hacernos notar la disminución de los contactos del cuerpo con el agua. Una historia de la limpieza corporal debe forzosamente detenerse en la reflexión sobre el papel que juegan los agentes que la garantizan, y a ese respecto el agua es—en la modernidad—uno de ellos. No obstante, para Vigarello la trasposición de esta afirmación al pasado es impensable y de ahí la conmoción que nos causa la poca implicación del agua en las antiguas prácticas de aseo corporal. El agua en las postrimerías del siglo XV no se asocia a las prácticas de limpieza corporal, Vigarello nos explica el por qué.

⁴¹ *Ibid.*, p. 16.

⁴² *Idem.*

⁴³ *Ibid.*, p. 14. Las cursivas son mías.

Para empezar, el agua es objeto de desconfianza. Los episodios de pestes en esta época se reproducen en la mayoría de las ciudades europeas, y los baños públicos a ese respecto se convierten en uno de los lugares en donde se instala la sospecha de la multiplicación del contagio. Vigarello hace especial énfasis en señalar que “el agua, por sí misma, no corresponde evidentemente al agua de hoy; [...] se trata de una sustancia activa, un medio dinámico, que trastorna las fisiologías y acarrea energías secretas.”⁴⁴ Así, el contacto con el agua se señala como uno de los riesgos graves para el contagio de la epidemia. “La lucha contra la peste revela en este caso la existencia de representaciones totalmente alejadas de las nuestras: el agua podría infiltrarse en la piel”⁴⁵, lo que modifica algunas de las prácticas de limpieza.

A ese respecto, Vigarello señala que el temor al contacto con el agua puede explicarse por el temor de la época a la debilidad de las envolturas corporales. En esta imagen del cuerpo, la piel se piensa como porosa; de ahí que el calor y el agua sólo engendren fisuras por las cuales la peste puede deslizarse. Por ejemplo, “los baños de agua y de vapor son peligrosos porque abren el cuerpo al aire y ejercen una acción casi mecánica sobre los poros, exponiendo así los órganos a los cuatro vientos durante cierto tiempo.”⁴⁶

Sin embargo, Vigarello considera importante hacer un pequeño alto a esta historia y revisar los usos y los significados del agua en un momento previo a este período en el que la peste se propagara. Este alto le sirve para subrayar lo radical y significativo de las disposiciones posteriores. Así Vigarello advierte que los baños públicos de vapor y de agua eran, antes del siglo XVI, una verdadera institución muy frecuentada. Su finalidad, no obstante, era primero la del juego e incluso la de la

⁴⁴ *Ibid.*, “Del agua que penetra en el cuerpo a la que lo refuerza”, p. 145

⁴⁵ *Ibid.*, “Del agua festiva al agua inquietante”, p. 20.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 21- 22.

transgresión, ya que el agua aquí es ante todo festiva. El baño es así promesa de contactos y placeres.

El agua se da como un excedente de placer y acrecienta el sentimiento de desorden. [...]En el largo conflicto que la cultura opone al deseo, los baños no están al servicio del «orden», ni desempeñan el papel de preceptos de urbanismo ni de preceptos de higiene. Lo que no quiere decir que haya ausencia de limpieza, sino que ésta se evoca raramente, puesto que lo esencial es la práctica festiva, en la que la limpieza no es más que un elemento secundario.⁴⁷

La batalla contra la peste, centrada sobre todo en la prohibición y clausura de los baños públicos y llevada a cabo de manera sistemática a partir del siglo XVI, revela para Vigarello una imagen temible de un cuerpo compuesto de envolturas permeables, cuyas superficies son fácilmente penetrables por el agua y el aire. “La metáfora arquitectónica desempeña en este caso un papel central: el organismo se convierte en algo semejante a las casas que la peste atraviesa y habita. Hay que saber cerrar las puertas.”⁴⁸ Y a ese respecto las recomendaciones son simples, evitar los contactos con el agua, en especial la caliente. Ya que calentar los cuerpos, supone también abrir las puertas a la muerte y la enfermedad. Evitar por otro lado, los algodones y las lanas, telas demasiado permeables y poco útiles para proteger a esos cuerpos demasiado frágiles.

La desconfianza hacia los baños se refuerza por otro lado con la teoría de los humores. El cuerpo al sumergirse demasiado tiempo en el agua descompensa ciertos humores, haciendo que el cuerpo se debilite. No obstante, a propósito de este argumento también se encuentra el revés. Ya que en ciertos casos, Vigarello señala que algunos documentos recomiendan la hidroterapia como medio para reequilibrar los humores y líquidos del cuerpo. Sin embargo, este contacto sólo tiene un valor terapéutico, en ningún caso se hace referencia a la limpieza del cuerpo. Vigarello observa que el agua,

⁴⁷ *Ibid.*, p. 51.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 22.

por sí sola, no es más que desequilibrio. El problema de ese modo, consiste en encontrar la proporción justa entre el peligro que conlleva el baño y la apertura de la piel.

Esta representación de un cuerpo poroso será la dominante en los siglos XVI y XVII. Todos estos temores y lógicas—sin duda muy diferentes a las nuestras—desembocaron en prácticas de aseo muy particulares. En éstas, “el «temor» obstaculiza la utilización del agua. La imagen del cuerpo permeable, con su contexto de riesgos mal dominados, hace que el baño sea algo difícil de concebir. Estas imágenes van acompañadas de una ruptura real de la práctica del baño.”⁴⁹

Para Vigarello, los textos que tratan de salubridad y aquellos de cortesía constituyen fuentes importantes para conocer esas prácticas. A ese respecto por ejemplo, los libros de salubridad llaman la atención sobre los olores que desprende el cuerpo y sobre la necesidad de hacerlos desaparecer. Se recomiendan así, la friega con algún trapo perfumado sobre la piel seca. Por otro lado, los manuales de cortesía llaman la atención únicamente sobre la limpieza de las partes visibles del cuerpo, como lo son manos y rostro. La prevención contra el agua, observa Vigarello, también se hace presente en esta clase de documentos.

De ese modo, Vigarello caracteriza este tipo de aseo como “seco” y “activo”, ya que hay que frotarse debidamente con esponjas y trapos las diferentes partes del cuerpo. En estas prácticas el agua interviene de manera mínima, ya que sólo se involucra para el lavado de manos y rostro. La costumbre del baño público y privado que desaparece en el siglo XVI y XVII puede hacer pensar, según señala Vigarello, que existe un retroceso en las normas higiénicas tras la implementación de estas técnicas “secas” y “activas”. Pero, como él constata, con la supresión del agua no se suprimen las prácticas de

⁴⁹ *Ibid.*, p. 42.

limpieza⁵⁰. Por el contrario, Vigarello señala que conforme va desapareciendo el empleo del agua, aumentan las normas de aseo y el esmero que se les imprime. Para Vigarello es importante hacer hincapié en el hecho de que el gesto de limpieza no se abole, sino que se desvía y transforma. “Hay que volver a hallar el cuerpo en dónde ya no está.”⁵¹

Es así que a partir de este momento, los criterios de limpieza—presentes sobre todo en los tratados de salud—indican que es preciso asear con esmero lo que se ve, es decir hacer desaparecer la mugre de las partes visibles del cuerpo. De ahí que se conceda una atención especial al rostro y las manos (únicas partes corporales que tendrán un contacto mas o menos frecuente con el agua fría). Vigarello señala que la limpieza personal tendrá también como símbolo la limpieza de la ropa. Ya que “la superficie del traje atrae lo esencial de la mirada.”⁵² Esta limpieza se encuentra enfocada a la decencia, antes que a la higiene. Sus puntos de referencia se encuentran anclados en la urbanidad y no en la salud. Para Vigarello los criterios que dominan en ésta son los de la apariencia y la mirada del otro. Estas son así, unas prácticas de limpieza esencialmente sociales.

Vigarello observa que al limitarse las superficies “lavadas” del cuerpo (ya sea con agua, con perfume o a través de frotaciones en seco), lo que se aprecia es que el conjunto de éste no tiene aquí real importancia. El cuerpo está encerrado en una vestimenta que acapara lo esencial de la mirada y de ahí que el estatuto de ésta tenga mayor importancia que el conjunto del cuerpo. “Como si todo debiera relacionarse con

⁵⁰ “El «silencio» de estos documentos [con respecto al uso del agua en las prácticas de limpieza corporal] no permite, sin embargo, que saquemos la conclusión de que hay una ausencia de toda limpieza corporal, puesto que ésta existe, pero «de manera diferente» de la de hoy, con referencia a otras reglas.” *Ibid.*, “La ropa que lava”, p. 64.

⁵¹ *Ibid.*, “Del agua festiva al agua inquietante”, p. 56.

⁵² *Ibid.*, “La ropa que lava”, p. 61.

lo visible.[...] Esta envoltura se apodera de la totalidad del cuerpo.”⁵³ Para Vigarello, es esencial entender el estatuto del traje, para así entender el estatuto de la limpieza. Ya que la limpieza de la ropa, en los siglos XVI y XVII, equivaldrá a la de toda la persona. Lo “limpio” de ese modo son las siluetas simples (largas y cerradas), de preferencia conformadas por telas de colores grises u oscuros.

La ropa interior desempeña, del mismo modo, un papel importante dentro del estatuto otorgado a la vestimenta como signo de “decoro” y “limpieza”. Sobre todo— observa Vigarello— en el siglo XVI, en el que su muda regular se va convirtiendo en regla de limpieza. “Lo que «lava» es la ropa”⁵⁴, de ese modo lo que sustituye el lavado es el cambio de camisa. El cambio frecuente de camisa interior es indicio, para Vigarello, de la formulación de una nueva sensibilidad totalmente física. Esta idea viene reforzada por el hecho de que su cambio se expresa, a través de cartas y tratados, en términos de sensibilidad. Por otro lado,

un elemento suplementario hace que funcione la norma: la camisa ha rebasado la superficie del traje, dejando imaginar, indirectamente pero con claridad, una física del cuerpo. Es algo que supone una sensibilidad que ya no es sólo la de la mirada. Cambiar de ropa interior es también limpiar la piel, incluso cuando la mano que limpia no toca esta piel.⁵⁵

De ese modo, Vigarello señala que la ropa interior (y sobre todo la blanca) es la que absorbe las impurezas y la transpiración, al funcionar como una esponja que se impregna de mugre y limpia. De ahí que pueda decirse que cambiarse de ropa es, en el fondo, lavarse. La transformación de las modas es signo, por otro lado, del estatuto que adquiere la ropa interior o camisa. Los trajes a partir del siglo XVI, dejan ver los cuellos y los puños de las camisas. Su blancura se convierte así en un signo de la limpieza

⁵³ *Ibid.*, p. 74.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 82.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 83.

indumentaria. “La ropa blanca es, en este caso, testimonio de una particular limpieza: la limpieza del interior. Se ha ido añadiendo una cualidad que permite, además, evocar la intimidad.”⁵⁶

A finales del siglo XVI el cambio de la ropa interior se ha generalizado, en especial entre la élite. La exigencia de limpieza que se le ha agregado no hace más que reforzar el valor de la apariencia. Vigarello observa que la difusión de esta práctica es tal, que privarse de su muda es igual a lo que mucho más tarde será privarse de abluciones. Así, en el siglo XVII la ropa interior se expondrá mucho más a la mirada de los otros, lo que otorgará mayor importancia a su blancura, su diseño y el material con el que esta elaborada. Esta serie de factores produce una limpieza que no puede estar al alcance de todos, ya que las fronteras de lo “limpio” se hallan de ese modo en la vestimenta. Poco a poco los lugares de atención se van ampliando, la camisa conservará por mucho tiempo más su lugar de referencia principal, pero se sumaran al esmero del atuendo: zapatos, medias y cuellos.

Los conceptos utilizados en esta historia son importantes para Vigarello, en especial aquel sobre el cual gira toda la investigación, este es: el de limpieza. De ahí que sea significativo para Vigarello señalar que la palabra “limpio” cambia realmente de estatuto en el siglo XVII. Su sentido podría parecer cosa entendida, no obstante el uso que se hace de ésta confirma una vez más que “la limpieza distingue y no pertenece a todos, sino que es el signo de una decencia no compartida.”⁵⁷ Así, la palabra limpieza empieza a utilizarse al momento de formular un juicio sobre los retratos y en las descripciones, o bien se emplea para matizar comentarios e incluso se extiende para calificar actitudes y comportamientos. Para Vigarello, una historia de las prácticas de limpieza corporales, debe tomar en cuenta estos cambios.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 87.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 106.

Vigarello es atento a observar el modo en el que se utiliza la palabra, el sentido que se le otorga dentro de los documentos que trabaja. De ese modo observa que lo limpio esta parcialmente definido por la pompa y forma parte de un arte de la representación. La limpieza se convierte de ese modo en el equivalente al respeto del precepto. Pero es también por el otro lado, la ropa. Lo limpio se asocia al traje, y puede referirse tanto a la forma como a la blancura De ese modo, Vigarello observa que el calificativo limpieza implica diferentes significados, muchos de los cuales no son los de hoy en día. Es importante destacar, del mismo modo, que esta nueva definición se integra en un modelo social circunstanciado, que es el de la corte.

Otra nueva práctica de limpieza que se generaliza en el siglo XVII, es la del empolvado del cabello. “El gesto no carece de antecedentes, puesto que los polvos son desde hace mucho tiempo lo que deseca, permitiendo que se evite el lavado del cabello y manteniendo su flexibilidad.”⁵⁸ Su costumbre se convertirá paulatinamente a lo largo de este siglo en norma aristocrática. Ya que no sólo son una herramienta de lavado, sino que también funcionan como cosmético del cabello. Para Vigarello, los polvos poseen también otro objetivo, el del perfume. Éste no sólo actúa sobre lo visible, sino también sobre el olor. Y su ausencia constituye algo que perturba.

Del mismo modo en el siglo XVII, al igual que con la ropa interior, se va agrandando la distancia entre los olores refinados y los demás. Por otro lado, el perfume mantiene sus antiguos valores terapéuticos: reconforta y “corrige” el aire. El perfume preserva así más profundamente del contagio, purificando y corrigiendo la corrupción del aire. Éste sirve para expulsar el peligro del contagio, al otorgar una fuerza particular a los órganos más quebrantados. “El perfume desempeña aquí todos los papeles. Está

⁵⁸ *Ibid.*, p. 112.

directamente asociado a un objeto de limpieza, seduce al olfato, pero es al mismo tiempo purificador. Es exactamente lo contrario de lo «sucio» a lo que corrige.”⁵⁹

Será hasta el segundo tercio del siglo XVIII que el baño tenga una nueva presencia. El agua paulatinamente “se va integrando en nuevos circuitos y va empezando una nueva utilización que puede generalizarse.”⁶⁰ Para Vigarello el cambio se explica en el hecho de que las grandes pestes van desapareciendo y también en la manera en la que se piensan las aberturas corporales. El efecto del agua sobre el cuerpo, “ya no parece que tenga duración suficiente como para que sea realmente angustioso; como si el cuerpo tuviera a su disposición muchas otras reacciones además de estas aberturas pasivas.”⁶¹

No obstante, Vigarello señala varios límites a esta reintroducción del agua. Por un lado, estos primeros baños poseen un carácter aristocrático y aún inhabitual. La frecuentación a los cuartos de baños, bien señala Vigarello, no es sistemática. Por otro lado, se sigue pensando todavía que el agua es una materia equívoca que penetra el cuerpo. De ahí que se tomen ciertas precauciones antes y después de la inmersión. Como por ejemplo, una purga antes de sumergirse en el agua y reposo después de ésta, para mejor proteger el cuerpo. Por último, la práctica de la inmersión corresponde a varios motivos, entre los cuales el de la limpieza no es la referencia dominante. Por ejemplo, se piensa que el agua fría tiene un efecto terapéutico, al ser capaz de endurecer músculos y vigos. Al mismo tiempo, el baño constituye un lujo en el domina lo sensual y “un refinamiento suplementario para la gente de mundo.”⁶²

Bañarse es quizá primero sentir una atmósfera, atravesar influencias, experimentar sentimientos. Se trata de un intercambio de materias y un despliegue de presiones. El

⁵⁹ *Ibid.*, p. 118.

⁶⁰ *Ibid.*, “Del agua que penetra en el cuerpo a la que lo refuerza”, p. 124.

⁶¹ *Ibid.*, p. 127.

⁶² *Ibid.*, p. 132.

baño despierta el sistema «impresivo». Lo que parece que está en juego es la sensibilidad casi interna del cuerpo.⁶³

Vigarello observa que la utilización del agua, por otro lado, demuestra una transformación más profunda de la higiene de la élite. A partir del segundo tercio del siglo XVIII, aparece un objeto inédito del que los inventarios de los nobles dan cuenta: el bidé o “caja de limpieza”. Para Vigarello la existencia del bidé supone un hábito de limpieza más íntimo, que implica actitudes y atenciones hacia “esas partes” que no se mencionaban con frecuencia. Del mismo modo, es significativa la insistencia explícita con la que se habla por primera vez de una limpieza exclusivamente femenina. La utilización de este objeto, no obstante, es raro entre la mayoría de la población e incluso entre la adinerada burguesía. Su posesión y utilización denotarán aún por un largo tiempo, la distinción social de aquellos que lo poseen.

A mediados del siglo XVIII, lentamente prolifera la construcción de cuartos de baños, “lugares a la inglesa”, “cuartos excusado” y cuartos de aseo, así como la introducción de nuevos objetos de limpieza como la bañera, las palanganas y el bidé, entre otros. Estos cuartos, con sus comodidades e inmobiliario de lujo en algunos casos, ya no se construyen sólo para la ostentación y el espectáculo. Son lugares específicos para funciones íntimas.

El hombre privado ha instalado allí un espacio que no existía. [...] El cuarto de aseo anuncia una nueva limpieza: local, sin duda, pero que escapa a la mirada y hace insuficiente el solo cuidado de la ropa.[...] se van elaborando estos hábitos centrados más que antes en la sensación y la relación consigo mismo.⁶⁴

A su vez, la reintroducción del agua y el baño se encontrarán a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, dominados por la exigencia del agua fría. Las

⁶³ *Ibid.*, p. 135.

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 143- 144.

inmersiones y baños en agua fría constituyen una técnica de terapeutas e higienistas rebeldes en ruptura con la tradición. La imagen que impera y circula por los medios de los higienistas, señala Vigarello, es aquella de los filamentos y fibras del cuerpo endurecidas y comprimidas por el efecto del agua fría. El baño frío obedece a la lógica de endurecimiento, así los libros que tratan de salud insisten con frecuencia en las virtudes del frío. De ese modo, el cambio de orientación de la limpieza encuentra nuevas legitimidades en las imágenes mecánicas del agua fría favoreciendo tensiones y reacciones musculares. “Por primera vez el baño posee una calidad explícitamente higiénica, menos porque deja limpio que porque pone fuerte.”⁶⁵ No obstante, el baño frío en la cotidianidad seguirá siendo teórico aún por un tiempo. A la convicción real de muchos, se va introduciendo paulatinamente la práctica, una práctica que en un principio se mantendrá irregular y esparcida.

Vigarello observa por otro lado, como los enciclopedistas son favorables a esta imagen del baño frío. El endurecimiento del cuerpo no es sólo físico, sino moral. El agua fría se explota aquí como símbolo, no es más que un índice de un vasto desplazamiento de valores. “Esta idealización del vigor no carece de función social: el ciudadano antiguo contra la víctima presente del despotismo, las costumbres «sencillas» contra la «corrupción», la regeneración contra la decadencia. [...] Una nueva clase inventa una nueva fuerza frente a los modelos aristocráticos.”⁶⁶

Las constantes referencias a la robustez y resistencias, por parte sobre todo de una burguesía ilustrada, expresa para Vigarello el nacimiento de una imagen del cuerpo totalmente nueva. El mito del baño frío invierte la imagen de un cuerpo pasivo, “y supone que el cuerpo está dotado de una potencia previa que ya no es materia inerte. De

⁶⁵ *Ibid.*, p. 150.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 151 y 153.

pronto, resiste y tiene recursos internos, fuerzas que han pasado desapercibidas.”⁶⁷ Para Vigarello, el baño frío se asemeja a la inoculación que empieza a practicarse en la segunda mitad del siglo XVIII; como ésta, supone una primera resistencia al “mal”. Es una resistencia trabajada de la que nace un refuerzo.

Esta nueva imagen del cuerpo es la misma que servirá para descalificar el código aristocrático de las apariencias y los modales. Vigarello señala que esta oposición entre vigor y delicadeza, servirá también como argumento para enfrentar dos de las oposiciones que surgirán en esta segunda mitad: entre sencillez y afección; espontaneidad y disfraz. De ese modo, las pelucas y las pomadas colocadas sobre el rostro, entre otros, “van perdiendo gracia por exceso de artificio.”⁶⁸ La crítica hacia éstos se apoya en el argumento de la salud. Vigarello señala que la explicación es mecánica: “suprimir o reducir el artificio es, una vez más, permitir una liberación.”⁶⁹

Y en ese sentido, la limpieza se tratará aquí de lo que “libera”: “ser limpio va a consistir pronto en librarse de lo que paraliza.”⁷⁰ El polvo blanco de ese modo, “endurece” y “desfigura”. Falsea los rasgos y los perjudica, pues impide la liberación de humores. La transformación de los rostros es para Vigarello, otro indicio de esta nueva limpieza, “es un índice concreto del desplazamiento de las mentalidades.”⁷¹ Estar limpio, se asocia más que nunca, con liberar la piel. Esta crítica hacia el uso de polvos se une también a aquella que critica el uso de corsés e indumentarias asfixiantes.

[...] la limpieza opone ahora una legitimidad más firme, facilita la excreción de los humores y los movimientos de la sangre, se vuelve claramente funcional, defiende al organismo ayudándolo en sus fisiologías, mantiene la circulación y los movimientos internos, permitiendo incluso «prevenir la enfermedad» con mayor eficacia

⁶⁷ *Ibid.*, p. 164.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 169.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 171.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 167.

⁷¹ *Ibid.*, p. 180.

Así, las alianzas que mantenían la limpieza y el adorno comienzan aquí a fragmentarse. La limpieza, poco a poco, se vuelve menos dependiente de la apariencia inmediata y pertenece más al manual del médico, que al manual de urbanidad.

Por otro lado, Vigarello considera significativo el cambio en el estatuto del perfume. Los olores de incienso y polvos ambarinos son objeto de numerosas críticas, al señalarse su carácter enervante y debilitador. Su efectividad contra los malos aires, los efluvios apestosos y las atmósferas malsanas pierde, ante las críticas, toda credibilidad. El perfume deja de ser eficaz porque no puede llegar al origen de la fetidez, sus fulguraciones extravían y engañan. La limpieza, por lo tanto, se alía aquí con las esencias primaverales, con los olores que hacen referencia a la “naturaleza” y los objetos llenos de vida.

Con respecto a los olores, Vigarello señala siguiendo al historiador Alain Corbin, que no sólo los perfumes son objeto de sospecha. El olor a partir de este momento concreta riesgos antes inadvertidos. La acumulación de basuras y de cuerpos en el marco urbano, con sus exhalaciones fétidas y hediondas, se torna no sólo incómoda sino que es además peligrosa. Los estudios sobre el contagio en esa época, así como las preguntas formuladas por los químicos, contribuyen con la idea de que a través del aire puede transmitirse la muerte y la descomposición. Las sospechas recaerán así sobre aquellos lugares “en los que se acumulan los pobres y los cuerpos [sospechosos] son aquellos a los que no protege siempre la ropa interior. Es en el pueblo en el que se piensa primero.”⁷²

Vigarello señala que a partir de 1780, va naciendo insensiblemente las premisas de una “higiene pública”. Consecuencia de lo anterior, son las múltiples reformas cuyo

⁷² *Ibid.*, p. 186.

propósito es aumentar la circulación y renovación del aire, en aras de desaparecer las fuentes de fetidez. Los tratados de salud, las reformas a los hospitales y la creación de *La Gazette de santé*, confirman para Vigarello el desplazamiento en las mentalidades de fines de siglo. El tema de la limpieza se ha convertido en una “condición imprescindible”, sobre todo en lo que respecta al pueblo. Sin embargo, a fin de siglo éste sigue estando dominado por la exigencia de la ventilación y del cambio frecuente de ropa.

Vigarello observa que la introducción del baño, se planteará en el marco de los proyectos que intentan cambiar la gestión del agua y su distribución. “La descripción alarmada de los hacinamientos y de las basuras suscita, en este último tercio del siglo XVIII, una proliferación de propuestas destinadas a acrecentar la llegada y circulación del agua por la ciudad.”⁷³ Esta agua será la encargada de limpiar los pavimentos y arrastrar consigo las putrefacciones. En este dispositivo, el agua corrige la atmósfera y el aire, objetivos prioritarios. Así, para Vigarello, será a través de “un largo rodeo que puede salir a la superficie una conciencia de la limpieza”⁷⁴ diferente.

Paulatinamente, observa Vigarello, una capa social estrecha y privilegiada comienza a practicar el baño y las abluciones parciales por motivos de salud, más de una vez a la semana. No obstante, para Vigarello

tal práctica debe entenderse también en su diversidad y con todas sus variantes. [...] Entre el cambio de ropa y la inmersión han ido aumentando ciertas costumbres sobre una limpieza «local»: recurso a los baños de pies, o a los baños de asiento, insistencia sobre ciertas fricciones suplentes de la ablución, pero que también cuidan la piel, «principalmente en las articulaciones y en los lugares menos sometidos al contacto del aire.»

⁷³ *Ibid.*, p. 192.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 183.

Estas prácticas se han ido instalando, explica Vigarello, porque mantienen la limpieza en los intervalos de los baños, o bien porque constituyen su sustituto o equivalente. Las abluciones parciales, son a ese respecto, el mejor indicador para observar el modo en el que la utilización del agua se ha convertido en algo funcional.

Vigarello observa que, a principios del siglo XIX, la palabra “higiene” ocupa un lugar inédito. La higiene aquí—como puede observarse en los manuales de salud, que ahora modifican su nombre por el de higiene— ya no es un adjetivo que califica la salud, “sino el conjunto de los dispositivos y los conocimientos que favorecen su mantenimiento. Se trata de una disciplina particular en el seno de la medicina. Es un ámbito de conocimiento y ya no un calificativo físico.”⁷⁵ Por otro lado, el cambio de condición de este saber se refleja, según observa Vigarello, en la aparición de nuevas instituciones, como las comisiones de salubridad creadas en el Imperio.

Los textos de higiene, por otro lado, insisten en la renovación de algunas prácticas de aseo corporal, algunas de éstas completamente inéditas. Como por ejemplo, la promoción del jabón. Éste se describe en los manuales, como el cosmético por excelencia y el mejor instrumento de limpieza. Del mismo modo, estos textos insisten en la toma de baños templados. La mugre es aquí, observa Vigarello, una figura que obsesiona; y el baño templado es el único capaz de limpiar la “superficie del cuerpo de las inmundicias que dejan la transpiración y el sudor.”⁷⁶ A partir de 1830, comienza a desarrollarse el tema del papel respiratorio que se le otorga a la piel. Este tema es importante, observa Vigarello, porque “introduce un nuevo concepto energético que se refiere tanto a la representación del cuerpo como a la limpieza.”⁷⁷ De ahí también que la mugre obsesione, ésta obstruye la respiración de la piel.

⁷⁵ *Ibid.*, “El agua que protege”, p. 210.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 212.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 213.

Vigarello observa en estas recomendaciones de los textos higiénicos dos cuestiones novedosas: la primera de ellas, es el papel que se le otorga al baño higiénico, este es, el de la limpieza. La segunda cuestión, es el dominio del agua templada sobre la fría, en lo concerniente al aseo corporal. Vigarello señala que en lo que toca a las temperaturas del agua, las finalidades se escinden. “Limpieza por medio del agua templada, estimulación por medio del frío, las dos prácticas ya no tienen la misma finalidad.”⁷⁸ Vigarello apunta aquí que son las máquinas de fuego, como el barco de vapor, las que sirven de referencia analógica en esta modificación de las representaciones del cuerpo.

Por otro lado, como se ha podido percibir, Vigarello es atento—y sobre todo tratándose de esta historia—a la difusión y recepción de esas prácticas promovidas por los textos higiénicos. De ahí que otorgue importancia a señalar que en la primera mitad del siglo XIX, existe una enorme disparidad entre la práctica y la teoría higiénicas. El obstáculo principal, sigue siendo la sospecha que el agua aún genera. La representación del agua, al igual que la de las envolturas corporales, se va modificando paulatinamente—advierte Vigarello—pero mantiene al mismo tiempo antiguas fijaciones. “De manera más soterrada aún, los pudores actúan, finalmente, durante todo el siglo XIX, como otras tantas resistencias insidiosas. Temor a que el agua caliente «despierte el deseo sexual», temor al aislamiento que la bañera permite.”⁷⁹ De ese modo, Vigarello observa que difundir la costumbre del baño implica por ende convencer que ésta no ofende al pudor.

Otro de los obstáculos, es también la ausencia relativa de agua en la ciudad. El tema central ya no es sólo el de la distribución, sino también el de la evacuación. Así, los circuitos de agua modifican la concepción del urbanismo en la ciudad; poco a poco,

⁷⁸ *Ibid.*, p. 212.

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 217- 218.

“los lugares de habitación ya no son posibles más que después de implantar una maquinaria hidráulica escondida.”⁸⁰ Los baños públicos, del mismo modo, se instalan en el corazón de la ciudad, y ya no al exterior. Vigarello observa que todavía en 1846 el baño se sigue tomando en su inmensa mayoría en un establecimiento público o es alquilado a domicilio. Estos cambios son significativos para Vigarello, ya que dan cuenta de un aumento en el crecimiento de una costumbre sanitaria. La imagen que esto implica,

es la de un agua que se lleva en masa para lavar los cuerpos de una ciudad. Representación que, por primera vez, como una ola que distribuye sus fuerzas y diferencia sus impactos, estima el agua que se reserva para el lavado de los cuerpos. Esta ola está, a la vez, centralizada y desigualmente repartida.⁸¹

Otra cuestión que preocupa alrededor de 1840 es la limpieza de los pobres. La limpieza de éstos, se convierte en esta época en garantía de moralidad y orden. De ahí que lo que se pretenda sea la transformación de sus prácticas de higiene. Así después de 1845, se multiplican los textos de literatura filantrópica en los que se distribuyen sugerencias, preceptos y consejos de aseo. Para Vigarello, estos textos hacen eco de una higiene “moralizada”. “Se trata realmente de una catequesis. La higiene confirma su estatuto de saber oficial, «didactizado».”⁸² Por otro lado, la creación de baños públicos gratuitos a mediados de siglo, es otro ejemplo significativo de esta cruzada para corregir las suciedades de los pobres.

Vigarello señala que la microbiología pasteuriana, a partir de 1870/ 1880, transformo de manera significativa la percepción de la limpieza. El universo bacteriológico transfigura de ese modo la imagen del lavado: el agua elimina el

⁸⁰ *Ibid.*, p. 226.

⁸¹ *Ibid.*, p.230.

⁸² *Ibid.*, p. 245.

microbio. Y en ese sentido, al baño se le da un nuevo objetivo, hacer que los microbios desaparezcan.

Esta nueva limpieza va desplazando la dirección de la mirada y borrando lo que no se ve ni se huele. La negrura, el olor de la piel, las molestias físicas, no son más que signos que hacen que la limpieza sea obligatoria. El agua más transparente puede contener todos los vibriones, la piel más blanca puede ser pasto de todas las bacterias. La misma percepción ya no permite observar lo «sucio». Las referencias se van disolviendo y las exigencias se van acrecentando: la sospecha aumenta.⁸³

El cuerpo, por el otro lado, no puede escapar del microbio. Así, las abluciones diarias o las friegas vigorosas con agua y de manera frecuente, se insertan poco a poco, como prácticas recomendadas. La atención se centra en las manos, ya que son éstas en última instancia las que transmiten e insertan el microbio en el cuerpo. Los higienistas son cuidadosos en describir los trayectos, del vestido a la boca pasando por las manos. “Las precauciones se focalizan en la contaminación. La limpieza empieza un trabajo particular sobre el contacto.”⁸⁴ Lo “sucio” es así, algo que puede engañar a la mirada. Vigarello observa que esta terminología se desliza, la palabra lavado designara finalmente asepsia. De igual forma, es posible apreciar en el discurso higiénico de finales del siglo XIX, que limpiar es más que nunca proteger: “la limpieza es una de las condiciones esenciales para el mantenimiento de la salud.”⁸⁵

Vigarello señala que la limpieza se encuentra aquí, legitimada por la ciencia. No obstante, “las tácticas de convicción en las que participa subrayan hasta qué punto esta limpieza, cada vez más comprometida con lo íntimo, ha tenido primero que buscarse razones edificantes, antes de convertirse en una simple costumbre.”⁸⁶ Si bien es cierto que los descubrimientos microbianos le han asegurado una legitimidad evidente; el

⁸³ *Ibid.*, p. 254.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 257.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 263.

⁸⁶ *Ibid.*, “Conclusiones”, p. 285.

discurso higiénico exagera excesivamente al ponerse al servicio de la retórica, alarmando para convencer.⁸⁷

Puede verse de ese modo, como lentamente se construye una limpieza invisible, que se va interiorizando en beneficio de una sensorialidad cada vez más elaborada. Ésta, se refuerza del mismo modo, a través de una disposición reformulada de los espacios de limpieza. A partir de 1880, se elaboran los primeros proyectos para transformar los cuartos de aseo, contiguos a las recamaras, en cuartos de baño. Estos espacios, poco a poco, se vuelven completamente privados, al crearse una disposición (toalleros, perchas, inmobiliario) que favorece la funcionalidad y desaparece toda ayuda proveniente del exterior. Por otro lado, la nueva circulación del agua desempeña también un papel fundamental. Vigarello observa que es la introducción de la calefacción la que unifica los espacios. Así, a principios del siglo XX se empiezan a unificar las instalaciones. La exigencia es transformar los cuartos de baño en lugares funcionales, añadir un conjunto de servicios que ahorren movimientos y hagan del aseo una práctica privada que se hace sin testigos.

Sin embargo, Vigarello observa que la difusión de esta práctica sigue siendo entre el resto de los otros grupos sociales, muy diferente al de la burguesía. “La norma toma en ellos ciertas vías autoritarias: no se trata del acceso a un espacio íntimo en el que la exigencia interior de limpieza va introduciendo sentimientos de seguridad y placer, sino la insistencia pedagógica que debe llevar a que un pueblo adopte referencias que otros han ido adquiriendo.”⁸⁸ Los lugares de limpieza de los pobres, por otro lado, se encuentran más vigilados, en cuanto a que se regula el tiempo de los baños, la optimización de los espacios, y los costos, entre otras cosas. Vigarello observa que se

⁸⁷ A ese respecto, la pregunta de Vigarello formulada en el texto es aguda (y alcanza incluso tintes filosóficos): “¿Por qué tenemos esta propensión de emplear las «buenas razones» científicas como si fuese necesario probar, cueste lo que cueste, cuando a veces carecemos de las pruebas y la persuasión es mayor que la demostración?” *Ibid.*, “El agua que protege”, p. 264.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 273.

perfila así, una nueva fórmula. La “ducha celular”, la “ducha de hidroterapia” o bien, “la ducha de lluvia”—en un principio utilizada por los militares—permite así, controlar el uso del agua mediante la propulsión del chorro y optimizar los espacios, al yuxtaponer cabinas estrechas e individuales, o espacios divididos por cortinas.

A pesar de que para este momento, el agua se ha establecido ya como herramienta de limpieza, Vigarello observa que se establecen diferencias, entre el cuarto de baño del departamento burgués, y las duchas del establecimiento popular. En el caso de éste último, el agua sigue controlándose desde fuera, y esto impone ciertas resistencias populares. La intimidad es aquí, en un primer momento, una estructura depersonalizada.

A modo de conclusión, Vigarello observa que esta limpieza del siglo XIX—a pesar de mostrar obvias diferencias con la nuestra—es decisiva para comprender la nuestra. “Se refiere muy claramente a un costado invisible del cuerpo, se apoya ampliamente en sensaciones íntimas, dispone de una racionalización científica ya desarrollada.”⁸⁹ Por otro lado, Vigarello apunta a que esta historia de la limpieza corporal muestra la variedad, a través del tiempo, “de las costumbres y hasta de los aspectos imaginarios del agua y la distancia que separa las representaciones arcaicas de las de hoy.”⁹⁰ Del mismo modo, esta historia de la limpieza corporal también muestra “que lo que se pretende es acrecentar una intimidad del cuerpo.”⁹¹ Esta historia de las prácticas de la limpieza corporal no puede ser, para Vigarello, lineal. Ya que en esta intervienen diferentes imaginarios, entre ellos los del cuerpo. Por último,

la historia de la limpieza depende, en definitiva, de una polaridad dominante: la constitución, en la sociedad occidental, de una esfera física que pertenece al

⁸⁹ *Ibid.*, p. 278.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 281.

⁹¹ *Idem.*

individuo, la ampliación de esta esfera, pero también el refuerzo de sus fronteras hasta conseguir alejarse de la mirada de los demás.⁹²

b) Aline Rouselle (1939 -)

Desde la historia de las mentalidades y vinculada al grupo de los *Annales*, Aline Rouselle⁹³ fue una de las pioneras en adentrarse en el estudio del cuerpo a través de su libro *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle*, publicado en 1983. Los trabajos de Rouselle se centran mayoritariamente en el estudio del mundo romano, principalmente en la época de la conversión al cristianización. *Porneia* es una de sus obras más representativas, no obstante entre sus obras se encuentra *Croire et guérir, a la foi en Gaule dans l'Antiquité tardive*, así como varios artículos en la revista *Annales*.

El tema principal sobre el cual trata este libro, es el de la aparición de la continencia sexual—tanto aquella de la virginidad monástica como la de la contención conyugal—en el mundo romano de la antigüedad tardía. Aline Rouselle reconoce que el interés que mueve su investigación es el de dar cuenta acerca de las experiencias que sirvieron de modelo a los cristianos de Oriente y Occidente. Esta experiencia, es principalmente la de los monjes del desierto, quienes en aras de dominar el deseo propio para mejor experimentar el deseo de Dios, iniciaron un movimiento de represión del cuerpo.

Es sugerente que Aline Rouselle comience señalando, que su texto no está guiado por las ideas sobre el cuerpo y la sexualidad en el Bajo Imperio Romano, sino más bien se encuentra guiado, en la medida de lo posible, por los comportamientos cotidianos. A pesar de que reconoce que estos comportamientos también se encuentran ligados a ideas. Sin embargo, su intención es abordar “el movimiento que va de la vida

⁹² *Ibid.*, p. 287.

⁹³ Aline Rouselle es *maître de conférences* en la Universidad de Perpiñan,

a la elaboración de las ideas, en una época de intensa investigación en la que la actitud hacia el cuerpo ha ocupado un lugar esencial.”⁹⁴

Rouselle es muy clara al señalar que en su texto no se encontrará una historia de los sentimientos, ya que su interés no radica en preguntarse por el amor (tanto heterosexual, como homosexual) en aquella época. Ni tampoco una historia que de cuenta de casos individuales, en ese sentido no se encontrará aquí la historia de una familia o una pareja. Ella señala que se trata más bien, de las condiciones de las relaciones amorosas o sexuales al final del mundo antiguo; del estudio del derecho que los rigió y el conocimiento de las reglas que marcaron su cuerpo.

Una parte de la documentación utilizada en la investigación, apunta Rouselle, proviene de los textos del mundo médico y científico de aquella época. Y a ese respecto, observa que estos testimonios de juristas y médicos —que nos hablan de los hombres y mujeres de la Antigüedad— son testimonios masculinos. Rouselle señala que lo anterior no significa que los testimonios masculinos no revelen cuestiones valiosas acerca de la mujer en aquella época, no obstante, para ella, no dejan de ser una proyección. La carencia se encuentra, no tanto en lo que concierne a la mujer, sino en lo que toca a su visión del mundo y su opinión sobre los hombres y las mujeres. A propósito de su cuerpo, para Rouselle, es poco lo que la medicina antigua enseña sobre éste desde una visión femenina. Ya que son los hombres los que relatan los interrogatorios y análisis que realizan a las mujeres.

Para Rouselle, esta reflexión es importante, ya que nos muestra que sólo es posible interrogar a los documentos sobre las condiciones generales del deseo, de la atracción, de la vida común, y de las relaciones entre hombre y mujer, o bien, entre hombre y hombre (ya que en lo que respecta a la homosexualidad femenina existen muy

⁹⁴ Aline Rouselle, “Introducción” en *Porneia. Del dominio del cuerpo a la privación sensorial*, p. 12.

pocos documentos). Rouselle señala que es en éste mundo del naciente cristianismo, en el que se ha extendido la idea de la superioridad absoluta de la virginidad. Y en “este ideal, cada cual se ha enfrentado a su propio cuerpo y no al del otro: pasa del análisis de la atracción al del deseo.”⁹⁵ Por eso para Rouselle, resulta tan interesante estudiar la relación de estos hombres con su propio cuerpo. En este período, “tanto para la mujer como para el hombre, todo reencuentro con el cuerpo del otro, feliz o no, deviene el signo de finitud y pérdida; toda manifestación del deseo del cuerpo del otro, llamado *porneia*, deviene la medida de la impotencia humana en el deseo de Dios.”⁹⁶

La investigación de Rouselle, por otro lado, también nace del éxito que tuvo la virginidad entre las clases superiores del Imperio Romano, a finales del siglo IV. Esta afirmación le llevo a preguntarse acerca de la extensión de las prácticas de continencia entre los predecesores paganos de estas nuevas clases cristianizadas. Una de las respuestas que la sorprende, es que los precedentes de esta virginidad, se encuentran enmarcados dentro de los “desarrollos posibles de las relaciones normales entre los sexos vividas cotidianamente en el derecho y en los ritos”⁹⁷ del Imperio Romano. Rouselle señala, del mismo modo, que en los textos evangélicos puede encontrarse la forma de determinar las raíces de este éxito. No obstante, al formularse dicha pregunta ha querido ir más allá.

Por otro lado, Rouselle es clara al señalar sus límites. Ella señala que su investigación—que va de la exaltación de cuerpo sano al ascetismo monástico—no tiene como guía el aspecto místico del encuentro con Dios. Rouselle sólo considera las condiciones en las que “ha aparecido esta continencia como medio privilegiado de este encuentro.”⁹⁸ Para ella, su estudio es

⁹⁵ *Idem.*

⁹⁶ *Ibid.*, p. 15.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 14.

⁹⁸ *Ibid.*, “El cuerpo domado: el hombre”, p. 17.

sólo un intento de estudio histórico de los comportamientos, estudio que podría ser previo a la historia de las ideas y de su influencia, si bien la interacción es imperativa en este ámbito. Y como se trata de la relación de los hombres y mujeres del Imperio Romano con su cuerpo, por mucho que la interrogación rectora venga de los textos filosóficos o religiosos sobre el valor de la virginidad, son ante todo los médicos a quien remiten las cuestiones sobre el cuerpo que estuvieron sometidas a una reglas que han sido, hasta fecha reciente, aún las nuestras.⁹⁹

A ese respecto, la intención de Rouselle no es determinar el grado de exactitud de los conocimientos sobre el cuerpo, que se tenían en la Antigüedad, en lo que concierne a la anatomía o fisiología de hombres y mujeres. Y así comenta: “los médicos antiguos concentran para nosotros la limitada observación posible a su tiempo.”¹⁰⁰

Así, vemos como Aline Rouselle inicia el desarrollo del texto haciendo ciertas observaciones acerca del régimen de vida en general de los hombres de este período. Sus observaciones se basan en discusiones médicas y en textos médicos, en especial el libro VI de Oribasio y en el *Corpus hipocrático*. Rouselle señala que para este período aún sigue vigente el ideal de mantenimiento del cuerpo mediante el ejercicio físico, de la Grecia clásica. De ese modo, Oribasio aconseja para la buena salud corporal: “reposo, sueño y vigilia, beneficio físico de actividades del intelecto: conversación y declamación, detalle de los ejercicios físicos, fricciones, paseos a pie y en carro y, para cerrar una jornada sana, un coito moderado.”¹⁰¹ Es importante, que Rouselle hace notar el hecho de que para los antiguos romanos del siglo II, la educación del oído y del aliento eran consideradas como un ejercicio corporal. Así, tanto en el gimnasio como en la escuela, se ejercitaba la voz y la respiración mediante vocalizaciones y la emisión de sonidos.

⁹⁹ *Idem.*

¹⁰⁰ *Idem.*

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 23.

Por otro lado, estos textos se encargan también de discutir el papel de la sexualidad en el mantenimiento de la salud corporal. Muchos de estos textos, abogan por un ejercicio moderado de las relaciones sexuales. En lo que concierne a esta materia, Rouselle observa que a finales del siglo I el ideal es ya entre los médicos, el de la continencia sexual. Las discusiones que éstos tienen en torno a esta cuestión, gira alrededor de detalles concernientes al tipo de continencia, pero no sobre la idea de la continencia en sí. A ésta se le denomina con el nombre de *encrateia* y se califica como retención de esperma.

A ese respecto, observa Rouselle, se señala que la emisión de semen es perjudicial para la salud, de ahí que se condenen las relaciones sexuales. La emisión es perjudicial, pues se piensa que con ésta se pierde también parte del aliento vital. De ahí que no sea de extrañar, observa Rouselle, que se pensara que las personas entregadas al libertinaje de una sexualidad desenfadada se debilitaran al perder una de las partes más puras de todo el cuerpo. Rouselle observa, que tanto la sangre como el esperma, no deben desperdiciarse. Así por ejemplo, se recomiendan en los textos regímenes hidratantes y secantes basados en la alimentación, para suprimir el deseo y la emisión de esperma, sin que éste se retenga o se destruya.

Los médicos también proporcionaron consejos, a aquellos que optaron por no abstenerse de la práctica sexual. Rouselle observa que el objetivo del médico es proporcionar soluciones a un cuerpo agotado por el amor, o bien soluciones para evitar el agotamiento físico antes de la relación sexual. Así, para evitar este agotamiento, se señala que es importante escoger el momento propicio para las relaciones: ni en la noche durante la digestión, ni en la mañana durante en el ayuno.

Las relaciones son posibles antes de comer o de bañarse, porque la comida y el baño diluyen la fatiga. Pero entonces el hombre no estará en condiciones de practicar el

ejercicio que normalmente precede al baño. [...] No es malo realizar, antes del contacto sexual, algunos ejercicios, que son detallados por Rufo: fuertes caminatas, carreras, paseos a caballo. Después del contacto sexual, una fricción seca seguida de fricción oleosa.¹⁰²

La minuciosidad del régimen recomendado (en el que también se dan detalles, por ejemplo, de los alimentos que deben comerse para mejor procrear un heredero de sangre), señala Rouselle, es muestra de que los médicos se dedican más a normar la salud de aquellos que tienen una actividad sexual, que la de aquellos que dicen no tenerla. Lo anterior, es signo para Rouselle, de que el “conjunto de las actividades más ordinarias se concibe en función de una armonía corporal general.”¹⁰³ Ésta búsqueda era la regla de vida deseable por todos, y adaptada según el propio temperamento de cada cual.

Rouselle observa, no obstante, que a pesar de que se condena la práctica sexual excesiva por el desperdicio de semen, esta condena no es del todo absoluta. Médicos como Galeno y Rufo de Éfeso, escriben que no hay que disuadir completamente a las personas para practicar el coito. Las relaciones sexuales pueden servir “a título curativo, para los delirios, la epilepsia, el dolor de cabeza, la anorexia y las eyaculaciones nocturnas.”¹⁰⁴ Del mismo modo, se recomienda entrar en continencia, por ejemplo, pasada la juventud.

Para Rouselle es importante señalar, que el discurso médico de esta época—y sobre todo en lo que respecta a la mayoría de los textos consultados—se encuentra al servicio del hombre. Pero este hombre es uno en particular, a saber un hombre rico e inmerso en sus asuntos, tanto propios como del Estado (que en muchos casos abandonaron la doma de su cuerpo por una carrera política, un éxito económico y social). Por otro lado, para Rouselle poco importa discutir la eficacia de los efectos de

¹⁰² *Ibid.*, p. 32.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 30.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 34.

estos consejos y regímenes sobre la actividad sexual y el cuerpo. Lo que importa, es que se constate que la cuestión de la continencia se plantea seriamente en esta época, y es a la medicina a la que se le pide resolver el problema. Lo importante es también para ésta, que “la limitación voluntaria de las relaciones sexuales había adoptado, pues, una cierta dimensión social.”¹⁰⁵

En lo que toca a la conservación de la salud del cuerpo de la mujer, Rouselle le dedica un capítulo de su libro. Es sugerente que este cuerpo sea señalado por Rouselle como un cuerpo dominado. Y en ese sentido, ella comenta que son pequeños los espacios que los textos médicos dedican para hablar de la salud de la mujer, en relación con los espacios que se dedican para hablar de la del hombre. “La sana jornada expuesta en varios capítulos es la jornada del varón.”¹⁰⁶ Eso no quiere decir que la salud de la mujer escape a los criterios de la época, al régimen secante o humectante, reconfortante o hidratante. No obstante, lo que más se discute del cuerpo de ésta es lo relacionado a las enfermedades, en especial la infertilidad.

Rouselle observa que es de suma importancia el papel de las “comadronas” que atienden las enfermedades de la mujer. “Son las mujeres las que han observado su propio cuerpo, y con una fina atención, [...] son ellas las que han informado a los médicos antiguos, cuyos escritos tenemos.”¹⁰⁷ Antes de criticar a los médicos antiguos por no haberse interesado lo suficiente en el cuerpo femenino, señala Rouselle, hay que tener en cuenta primeramente el problema de su acceso al cuerpo femenino.

El cuerpo vivo de la mujer les resulta aún más extraño que el cuerpo privado de vida que no han podido disecar. Lo que les ha enseñado acerca del hombre la cirugía de gladiadores y soldados no les ha podido enseñar ningún parto difícil, ningún aborto mortal: las mujeres se ayudan unas a otras y rechazan a los hombres en estos casos.¹⁰⁸

¹⁰⁵ *Ibid.*, pp. 34- 35.

¹⁰⁶ *Ibid.*, “El cuerpo dominado: la mujer”, p. 39.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 40.

¹⁰⁸ *Ibid.*, pp. 40- 41.

Rouselle señala que todas las indicaciones presentes en los textos médicos, acerca de la naturaleza del cuerpo de la mujer y de las enfermedades del cuerpo de la mujer, proceden de testimonios y confidencias hechas por las comadronas a los médicos, o bien por otras mujeres. Rouselle indica que son las mujeres las que se examinan a sí mismas para responder a las preguntas de las comadronas, quienes prescriben los cuidados necesarios en caso de enfermedad.

A partir de lo anterior, observa Rouselle, se construye el razonamiento lógico médico de una ciencia masculina del cuerpo femenino. Las disecciones en última instancia—la gran mayoría de éstas practicadas en monas—posibilitan la descripción de un aparato genital femenino, que es similar al del hombre.¹⁰⁹ El vocabulario utilizado, del mismo modo, emplea palabras utilizadas para designar el aparato genital masculino. Salvo, observa Rouselle, la palabra útero y las utilizadas para designar la zona genital externa (y según esta autora, éstas constituían para los médicos griegos las zonas más misteriosas de la anatomía femenina). Para Rouselle esta anatomía es pues, una anatomía social.

Por otro lado, “el deseo femenino y el gozo femenino, siempre necesarios para la concepción, son evocados por doquier. La concepción y el embarazo parecían ser el remedio a todas las enfermedades de la mujer.”¹¹⁰ En ese sentido, el orgasmo femenino era de suma importancia para que la fecundación durante el acto sexual tuviera éxito, ya que con éste la mujer secretaba el esperma femenino necesario para engendrar un hijo.

¹⁰⁹ A este respecto el libro de Thomas Laquer, *Making Sex: body and gender from the greeks to Freud*, publicado en 1990, explica y ahonda mejor que el de Rouselle, en el por qué de la similitud del aparato genital masculino y femenino. Laquer formula la teoría de un “único sexo” o un solo sexo, para señalar que según los textos médicos y filosóficos de la antigüedad griega y romana, las mujeres eran hombres en una versión menos perfecta. De ahí la creencia de que poseían el mismo aparato reproductor: las mujeres en este caso, poseían todo el aparato reproductor masculino invertido hacia adentro. Por otro lado, de ahí también la idea de que para la concepción era forzoso que la mujer tuviera un orgasmo durante el acto sexual, pues con éste secretaba el esperma femenino que era garantía de una concepción exitosa.

¹¹⁰ *Ibid.*, P. 43.

Rouselle observa que la necesidad de satisfacción sexual de la mujer, queda explicitada aquí, en función de la reproducción, pero no por la necesidad de satisfacción en sí.

Para Rouselle es importante observar el contexto social en el que se inscriben estas creencias y estos textos. Así, señala que la infertilidad mantiene un estatuto de problema importante en el cuerpo de la mujer, por que éste se pone al servicio—en especial en la clase aristocrática—de la política de su padre y de su esposo, a través de los matrimonios por conveniencia destinados, según la ley, a procrear uno a tres hijos legítimos. De es modo, los textos médicos y filosóficos se ocupan del problema de la infertilidad y las reglas menstruales que indican que una mujer es ya fértil. Estos textos otorgan un papel importante al hombre en lo que respecta a la salud de la mujer y las decisiones sobre su cuerpo.

Las contradicciones por otro lado, observa Rouselle, se encuentran también aquí. Por un lado se recomienda el ejercicio de la actividad sexual desde los primeros signos de la pubertad del cuerpo, para ayudar a que la menstruación se acelere o bien que no se pierda (de ese modo, algunos casaban a sus hijas antes de su primera menstruación). Por otro lado, se señala que los embarazos precoces arruinan el cuerpo femenino y pueden predisponer para la esterilidad (de ahí que también se recomendara no casar a la mujer, sino hasta después de su primera menstruación, y del mismo modo, tenerlas muy vigiladas en la pubertad ya que el “cuerpo ocioso tiene un rápido crecimiento” y aviva el deseo sexual). Rouselle observa que en estos textos se sugieren numerosos regímenes para tener una relación sexual más fecunda. A grandes rasgos puede señalarse, que éstos exigen que la mujer lleve una regla de vida y modere sus actividades sexuales para no ocasionar su propia esterilidad. Se exhorta también al hombre a cuidar a su mujer, si quiere tener un hijo sano.

La problemática de cómo evitar un embarazo, por otro lado, se hace presente en estos textos. Muchas mujeres han aprendido métodos anticonceptivos, como por ejemplo la introducción en el cuello del útero de emplastes que desempeñarían hoy en día la función de un diafragma. O bien, el recurso de la “retirada” antes de la penetración para que el semen no se introduzca en su totalidad, o el aborto. Los médicos señalan, que en muchos casos, son las mujeres quiénes solicitan recetas para abortar. Y a ese respecto, Rouselle señala que las mujeres tienen libertad de abortar una vez que han procreado a sus hijos legítimos, o bien se receta el aborto cuando ésta por su juventud corre un riesgo grave. Los médicos señalan dos casos en los que se debe rechazar la ayuda a una mujer que quiere abortar: el primero de éstos, cuando el hijo es fruto de un adulterio; y el segundo, cuando lo único que ésta desea es mantener la belleza de su cuerpo.

Los textos así, exigen que la mujer lleve un régimen durante su embarazo para evitar un aborto y dar a luz a un hijo sin deformaciones. A ese respecto, Rouselle comenta, que éstos textos dejan entrever preocupaciones más vinculadas con la manera en el que la mujer percibía su cuerpo y sus problemas durante el embarazo. Para las mujeres de la clase aristocrática, lo esencial era a toda costa no engordar mucho durante el embarazo. Así, los textos proporcionan numerosos consejos. Rouselle explica este deseo, en parte por la exigencia de un ideal de belleza y salud. Y en parte también, porque al momento de nacer el bebe, la mujer puede quedar libre con la disolución del matrimonio. Lo principal que se le exigía a ésta en un matrimonio por conveniencia era engendrar uno o tres hijos legítimos. Una vez madres, comenta Rouselle, las romanas reencontraban “la propiedad de un cuerpo que querían esbelto y atractivo, un cuerpo hasta entonces aderezado, preparado”¹¹¹ para el servicio de otros.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 62.

De ese modo, Rouselle da paso a hablar del cuerpo del niño, al que califica como un cuerpo oprimido. Para ella, el niño es la “razón por la cual se vigilan los signos de aborto espontáneo. [...] Toda la lucha médica y social contra los abortos espontáneos y contra la mortalidad perinatal ha de examinarse a la luz de esta ley de sucesiones”¹¹² que rige a los miembros de la clase aristocrática. Así, las mujeres alegan haber tenido un buen embarazo si dieron a luz a niños y un mal embarazo si dieron a luz a niñas. Rouselle se centra en describir y recrear la ocasión del alumbramiento. Esto lo hace a través de las recomendaciones que dan los médicos, dirigidas en especial a las comadronas. Ella observa que lo primordial, es cuidar como se desarrolla el alumbramiento, para evitar malformaciones en el cuerpo del bebé al momento del nacimiento. Son las comadronas y los médicos los que dictaminan las malformaciones en el cuerpo del bebé, y en caso de que éste las presentará, era probable que no se les dejara vivir. Rouselle observa que, en lo que respecta al nacimiento, hay pues dos niveles importantes de decisión: “la decisión médica, relativa a la normalidad del hijo, en su definición social, y luego la decisión paterna que condiciona la integración del hijo en su familia, o su abandono, su entrega fuera de la casa.”¹¹³

Rouselle observa que “la doma del cuerpo cuenta desde el nacimiento hasta la muerte.”¹¹⁴ De ahí que a este pequeño cuerpo se le prodigan muchos cuidados, ante todo se procura y cuida su salud. Así, se recomienda lavarlo cuando nace con agua tibia, y fajarlo con mucho cuidado hasta dejarlo inmovilizado. Deberá permanecer así por lo menos dos meses para garantizar que al crecer, tenga un cuerpo esbelto y bien formado. Las nodrizas realizan diariamente ejercicios gimnásticos para satisfacer la estética del momento; la maleabilidad del cuerpo del niño servirá para formar el aspecto físico del

¹¹² *Ibid.*, “El cuerpo oprimido: el niño”, p. 63.

¹¹³ *Ibid.*, p. 67.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 77.

futuro adulto. Rouselle señala a ese respecto, que el cuerpo del niño, es cincelado, hecho por la nodriza.

“El niño nace «baboso, mucoso y húmedo por todos lados». Toda la educación está orientada por estas ideas médicas, quiere controlar la reducción de humedad, una reducción que la naturaleza prosigue hasta la muerte.”¹¹⁵ Rouselle señala que esta obsesión por la formación del cuerpo, implica de alguna manera una privación sensorial. Para ella, “la coerción ejercida sobre este cuerpo pequeño, anuncia la severidad pedagógica de la escuela, [...] oprimiendo al recién nacido desde el nacimiento, se evitaba el riesgo de tenerlo que reprimir después.”¹¹⁶

Al llegar la pubertad, señala Rouselle, las diferencias entre varones y mujeres empiezan a perfilarse de manera significativa. Así, señala Rouselle, el muchacho vive una pubertad muy diferente de la de su hermana. Su familia aguarda atenta las primeras manifestaciones de madurez sexual (las primeras eyaculaciones o bien, el crecimiento del vello), las cuales son un motivo de alegría para la casa, en especial para el padre. En estas primeras muestras de madurez sexual, el muchacho—señala Rouselle—es objeto de nuevas atenciones. Éste “puede entregarse por completo a la alegría de una fiesta únicamente consagrada a su cuerpo.”¹¹⁷ No obstante, la inserción en un régimen de vida es una regla para todo varón joven. Por lo general el objetivo de éstos era moderar la actividad sexual y así garantizar la calidad y fecundidad de su esperma al cumplir los veintiunaños; edad en la que se pensaba, el esperma poseería su calidad más fecunda. A pesar de esto, no se condena por ejemplo la posibilidad de que el muchacho pueda masturbarse, o bien que en caso de necesitarlo recurra a la prostituta, la esclava o incurra en una práctica homosexual. Rouselle observa que es importante señalar que

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 75.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 78.

¹¹⁷ *Idem.*

“todo lo que encontramos en los médicos es una advertencia contra el exceso sexual, pero no contra formas de vida sexual.”¹¹⁸

Por otro lado, “los problemas de la continencia son objeto, entre los siglos I y II de la era cristiana, de un amplio debate médico, en el que se despliega y expone la contradicción entre el favor evidente de los médicos por la virginidad o la continencia, y la dificultad de los cuerpos de someterse a ellas.”¹¹⁹ Así, los problemas de continencia involuntaria en las mujeres, son designados aquí con el nombre de histeria. Estos se explicaban por un exceso de sangre en la matriz que no encontraba salida, por lo que se volcaba al interior provocando inflamación, dolores genitales, ganas de matar, temores, ataques, visiones, un deseo por la muerte propia como algo bueno y en ocasiones ataques epilépticos, entre otros síntomas. Para Rouselle, a través de esta “histeria”, el “deseo femenino contenido se rebela y brota en los síntomas de afecciones mortales.”¹²⁰

Esta enfermedad se consideraba grave, ya que podía desembocar en la muerte, de ahí que lo recomendado para la sanación fuera la actividad sexual y el embarazo. Los médicos antiguos señalaran posteriormente—observa Rouselle—que la histeria es producto de falsos embarazos sucesivos, un parto prematuro o una larga viudez. Lo anterior es significativo, señala Rouselle, ya que la continencia no deja de tener efectos negativos, pero éstos ya no recaen en el útero, no desembocan en la histeria. Estos argumentos contribuyen al fin y al cabo con la idea, de que las relaciones sexuales deben ser moderadas.

Del mismo modo, en el siglo I de la era cristiana, se suscitaron debates en torno a la virginidad femenina. Siguiendo el texto de Sorano y con base en la exposición del debate que éste realiza, Rouselle observa que “parece que sean las pruebas de continencia seguida después de las primeras experiencias sexuales las que hayan

¹¹⁸ *Ibid.*, “Virginidad e histeria”, p. 80.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 83.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 86.

sugerido preferir la virginidad a la privación de un placer conocido.”¹²¹ Así, “para luchar contra la ola de deseo sexual, se elabora toda una empresa de privaciones sensoriales.”¹²² Como ya se ha señalado, el principal argumento que se esbozaba era el aquel en que el cuerpo quedaba debilitado por las relaciones sexuales y se enfermaba de deseo. Al tiempo que la emisión excesiva del esperma, tanto femenino como masculino, podía traer consecuencias fatales. No obstante, Rouselle observa que se esboza también otro argumento: “la sexualidad desequilibra el trabajo intelectual por insistencia en el deseo.”¹²³

Al adentrarse en el estudio del siglo III d.C., Rouselle es clara al señalar que su intención no es detallar, ni estudiar en el curso de su texto las “condiciones en las cuales ha nacido y se ha desarrollado de forma asombrosa el movimiento cristiano que ha hecho de la virginidad tanto un ideal como una práctica.”¹²⁴ Lo que interesa a Rouselle no es tanto el origen de la prescripción de la virginidad, sino el cómo y el por qué del éxito. Para ella, “las experiencias paganas de retención sexual, las condiciones en las que se aparta a las mujeres de la libre expresión de su sexualidad, forman no sólo la preparación para el ascetismo cristiano, sino en alguna medida lo invocan como alternativa a la histeria.”¹²⁵

Del mismo modo, Rouselle observa que la primera literatura cristiana relativa a la sexualidad, va dirigida a la mujer. Estas obras hablan, de una realidad ya existente de mujeres que se han mantenido vírgenes o han optado por la virginidad. Estas obras consideran la virginidad como un estado existente, y se abocan en intentar regular las formas de vida de las vírgenes. Así, a lo largo del siglo IV d.C., los discursos sobre la

¹²¹ *Ibid.*, p. 89.

¹²² *Ibid.*, p. 93.

¹²³ *Idem.*

¹²⁴ *Ibid.*, “Virginidad femenina y continencia masculina”, p. 154.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 156.

virginidad se convierten en una moda y se dirigen principalmente a las mujeres, a quienes educan para prepararlas en la virginidad.

Al dirigirse a la mujer, los obispos presentan la penosa realidad de la vida conyugal, el dolor del alumbramiento, el mal humor del marido, la muerte de los hijos contrapuestas a las bellezas abstractas del ideal de virginidad, y presentadas en vocabulario platonizante.¹²⁶

Rouselle señala que la fuerza de la argumentación cristiana, reside en que ésta retoma una argumentación anclada ya en los espíritus de la época. Estos mismos argumentos se utilizaban, aunque en un contexto retórico diferente, para disuadir a los hombres que se casaran por deber cívico. Esta misma argumentación, por otro lado, se aplica de igual modo a las mujeres. Para Rouselle, “se pasa de la oposición prostitución u homosexualidad/ matrimonio a la oposición matrimonio/ virginidad.”¹²⁷

Rouselle observa que los tratados no enseñan casi nada sobre los problemas reales a los que se enfrentan las mujeres que deciden optar por el celibato consagrado. En general, los tratados dan consejos sobre cómo velar por la virginidad de los menores, en aras de mantenerlos vírgenes para la profesión monástica, y examinan los medios mediante los cuáles se puede conservar la virginidad en una vida ascética por la que los adultos han optado voluntariamente. Rouselle es insistente, muchas de estas obras “destinadas al público seglar para incitarle a unirse a los solitarios y continentales, no evocan nunca el problema que se plantea a los monjes, quienes precisamente descubren en el desierto la dificultad de la continencia.”¹²⁸

De ese modo, Rouselle señala que es a mediados del siglo III d.C., cuando parece haber nacido en el deseo de vivir aislado, una experiencia particular. Esta práctica ensayada primeramente entre los monjes de Egipto, fue poco a poco

¹²⁶ *Ibid.*, p. 157.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 161.

¹²⁸ *Idem.*

propagándose entre hombres y mujeres de Occidente. Para Rouselle estos hombres del desierto, marchaban a “interrogarse con todo su cuerpo sobre el sentido de la existencia”¹²⁹. Muchos de éstos transmitieron sus experiencias en el desierto mediante textos, o bien éstas fueron redactadas por otros. Estas obras, traducidas al latín, abordan problemas de la vida cotidiana y para Rouselle constituyen una fuente importante de la promoción y éxito del monaquismo oriental y occidental.

Para Rouselle, las experiencias a las que se enfrentaron estos primeros monjes del desierto eran completamente nuevas, al igual que lo que en ella se descubrió. Según esta autora,

los primeros Padres no se han retirado al desierto con un grupo de preceptos relativos a la soledad, la continencia o el ayuno. De hecho, se han retirado, y lo demás lo han descubierto a continuación, a medida que surgía en ellos el hombre que eran y que ignoraban cuando vivían en pueblos y ciudades.¹³⁰

Así, uno de los primeros descubrimientos—caracterizado por Rouselle como fulminante—fue al que se enfrentó Antonio, a saber: el deseo sexual. Éste se agotó en este combate e intentó “reducir su cuerpo por todos los medios: privándole de sueño, de comodidad, de alimento.[...] Para agotar su cuerpo, comía una sola vez al día y a veces cada dos o cuatro días, sólo pan y sal, acompañados de agua pura.”¹³¹ Rouselle observa que de ese combate que se prolongó y que le llevó a aislarse de cualquier contacto humano, Antonio aprendió que la ausencia total de éstos, no suprimía el deseo, por el contrario, la idea lo torturaba de manera obsesiva.

Una de las estrategias adoptadas por los monjes, fue la de prescindir del pan y vivir, en la medida de lo posible, de lo que ellos cultivaban o recolectaban (muchos incluso decidieron vivir sólo de legumbres y raíces crudas). Rouselle observa que, en un

¹²⁹ *Ibid.*, p. 164.

¹³⁰ *Ibid.*, “La fuerza del deseo”, p. 170.

¹³¹ *Ibid.*, p. 171.

principio, los monjes iban ocasionalmente a las aldeas para intercambiar objetos por pan y estos contactos constituían “para el solitario, un recuerdo deslumbrante de los gozos abandonados. Ahí es dónde se debilita la resistencia.”¹³² No obstante, la incitación sexual que plantean los contactos humanos se plantea en nuevos términos, al observar los monjes la tentación que constituyen las mujeres que pasan por el desierto (ya sea hijas de nómadas, familias perseguidas, parientas, etc.). Los jóvenes que van al desierto, para unirse a los solitarios, o bien en busca de alguna curación milagrosa, al igual que niños que son llevados por recomendación de otros al monje para ser educado, o en época de hambruna para que éste los alimente, constituyen incluso otra tentación más frecuente que aquella de las mujeres. Rouselle dice que son los textos mismos de los monjes los que nos transmiten ésta inquietud. Y en muchos casos, “los textos dicen claramente que los solitarios no pueden resistir.”¹³³

Contrario a lo que pueda pensarse, observa Rouselle, la consumación de un acto sexual no pone fin – por lo general—al proyecto de vida del solitario. Nada debe hacer que el monje desista de su meta. “En el desierto se descubre que sólo la libertad y la adhesión personal permiten el progreso. [...] Con la experiencia, se perfeccionan las condiciones de aislamiento, haciéndose cada vez más raras las ocasiones de encuentros y de actos sexuales.”¹³⁴ A pesar de esto, el espíritu que busca dedicarse a la oración, se encuentra agobiado por imágenes de mujeres. Para Rouselle este deseo sexual incesante, es producto del carácter constitutivo del hombre. Estos monjes del desierto persisten en decir que son suscitados por los demonios; las caras de mujer las toman por otras tantas imágenes del demonio.

La masturbación, por otro lado, aparece como una práctica silenciada en los textos por su falta de gravedad. Ésta, constituye una práctica sexual invisible para el

¹³² *Ibid.*, p. 173.

¹³³ *Ibid.*, p. 176.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 178.

otro. Del mismo modo, los monjes realizan sobre sus carnes rudos castigos corporales para tener presente el espíritu del castigo eterno y escapar a la insistencia del deseo genital. A veces, señala Rouselle, estas prácticas lograban transmitir la paz a sus cuerpos y espíritus exhaustos. Estas experiencias al ser relatadas, aclara Rouselle, no estaban destinadas a ser seguidas pues no fueron formuladas en un principio con el fin de ser preceptos. Los textos expresan sólo obsesiones y pensamientos.

La llegada de discípulos al desierto constituyó, señala Rouselle, otra problemática. El dispositivo preventivo que muy pronto se puso en vigor es prueba de ésto, señala Rouselle, aunque los textos no hagan referencia explícita al posible surgimiento entre los monjes de amistades carnales. La organización monástica, de ese modo, reprimió todas las ocasiones de contacto real cuerpo a cuerpo, “el solitario queda enfrentado a su propio cuerpo, sin tentación directa del exterior, y renueva la experiencia de los pioneros que han vivido en el aislamiento total del desierto la resistencia del deseo.”¹³⁵

Así, la emisión de esperma durante el sueño se convierte en la última manifestación genital evidente para estos hombres. Algunos, como Juan Casiano, afirmaban que el monje era responsable de sus pensamientos, de sus sueños, y de los movimientos naturales de su cuerpo. De ese modo, los pensamientos impropios guardados durante el día, podían desembocar en estas eyaculaciones nocturnas. “El sexo parecía proseguir su función de placer, a pesar de todas las maceraciones y sin concurso conciente de la voluntad.”¹³⁶ Así, algunos monjes acabaron por atribuir a las emisiones nocturnas de esperma una naturaleza irreductible y exenta de responsabilidad.

Rouselle concluye, que en esta lucha contra el deseo sexual, la austeridad alimentaria fue la imposición más socorrida. En algunos casos también se trató de

¹³⁵ *Ibid.*, p. 184.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 187.

evocar el ayuno de Cristo, no obstante nada se recomendaba más para alejar el demonio de *porneia* que la restricción alimentaria. Juan el Enano comentaba: “«Cuando se quiere tomar una ciudad, se corta el suministro de agua y víveres. Igual sucede con las pasiones de la carne. Si un hombre vive en el ayuno y pasa hambre, se debilitan los enemigos de su alma»”.¹³⁷ La restricción alimentaria llegó así, por ejemplo a establecerse en los grandes agrupamientos de solitarios. Rouselle observa aquí que se establece la relación entre sexualidad y alimentación. Esta relación, señala ella, ya había quedado establecida anteriormente por la fisiología griega. Estos fundamentos teóricos de la fisiología griega eran tan comunes, que no es raro para Rouselle que sirvieran como base a los hombres del desierto.

De ese modo, por ejemplo, se pensaba que el esperma provenía de una superabundancia de humores producida por la absorción de un exceso de alimento. No es de extrañar—observa Rouselle— que el régimen ascético estuviera orientado a la supresión del alimento, un régimen secante, para disminuir las emisiones de esperma. Con base en discusiones de sus contemporáneos, sobre los efectos de la desnutrición en los seres humanos, Rouselle señala que resultaba

probable que los ascetas egipcios hayan conseguido mediante una desnutrición brutal, y un régimen controlado, esta reducción de sus pulsiones sexuales, e incluso de sus emisiones durante el sueño, que la mayoría de ellos – en sintonía con toda su época— consideraban indispensable para conseguir la unión con Dios.¹³⁸

Rouselle observa que la regulación de la sexualidad por medio de un régimen de vida, fundado en una fisiología, adoptada como parte de las inquietudes cotidianas, fue una de las nociones principales sobre las que se posibilitó el éxito de la vida continente. A ésta se suma el elogio de la virginidad y el entusiasmo suscitado por la vida solitaria.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 199.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 207.

Por otro lado, Rouselle no deja de ocuparse de la mujer. En ese sentido comenta que los textos monásticos reconocen el deseo femenino, así como lo hacen con el masculino. Los textos caracterizan los monasterios femeninos, como lugares de incesantes querellas. En un primer momento, muchas mujeres se encontraban enclaustradas sin una finalidad precisa más que la de huir de su cuerpo. Las mujeres son así, reprimidas mediante penas corporales impuestas por el monje fundador o el abad encargado de vigilarlas.

Rouselle observa que “la virginidad permite a la mujer, y en su defecto a la continencia, acercarse a la situación en que no hay ni hombre ni mujer.”¹³⁹ Así, para acceder a la salvación se exhorta a la mujer a adoptar un cuerpo viril. Los textos le indican que todos los sentidos son la puerta al deseo genital. De ese modo, se aconseja también un régimen basado en la privación de ciertos alimentos, según las nociones de seco y húmedo, caliente y frío. Al tiempo que se prohíbe cualquier contacto, no aceptarán ninguna invitación a realizar alguna visita, ni recibirán ningún invitado.

Rouselle reflexiona por otro parte, acerca de la posibilidad real de las mujeres para optar por la virginidad en un mundo en el que las hijas eran en su mayoría casadas por sus padres. A ese respecto, observa que “la virginidad no era posible más que para aquella mujer que, huérfana antes de ser núbil o en edad de casarse, conseguía resistir a todas las presiones que se ejercían sobre ella.”¹⁴⁰ Sin embargo, algunas hijas eran comprometidas por sus padres a una vida en abstinencia. Por lo general, las madres de éstas intentan comprometer a sus esposos a una vida de abstinencia (había textos que ofrecían consejos para llevarlo a cabo), o en caso de ser viudas, ellas mismas elegían para sí la continencia como nueva opción de vida. Rouselle observa aquí, que el

¹³⁹ *Ibid.*, “De la virginidad a la frigidez”, p. 218.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 219.

ascetismo es practicado por toda la familia en algunos casos, ya sea por ejemplo o presión.

El éxito de la continencia entre las mujeres señala Rouselle, se basa por un lado en el rechazo al matrimonio de los siglos III y IV: en la repugnancia a las relaciones sexuales en el matrimonio que se les imponía. Otra de las razones que esboza, es la “posibilidad de sentirse reconocidas en una profesión en la que eran iguales al hombre.”¹⁴¹ De ese modo, para Rouselle las mujeres se convierten en uno de los principales agentes de transformación del mundo antiguo.

A modo de conclusión, Rouselle señala que en aras de entender el movimiento monacal, es importante tomar en cuenta su génesis y sus años de consolidación. Para ella, el problema central no es el motivo de la marcha de los solitarios al desierto, sino “la razón del reencuentro entre este fenómeno y las inquietudes de la aristocracia griega y romana que ha divulgado, vulgarizado e impuesto el modelo en todo el mundo grecorromano.”¹⁴² Para Rouselle, los griegos y romanos ignoraban todo de su cuerpo y pensaban que lo mejor era liberarse de sus afectos y movimientos de espíritu, sin embargo “en el desierto descubrieron que estaban íntima, inextricablemente ligados a su cuerpo.”¹⁴³ Así, lo que expresan estas experiencias egipcias en soledad fue que el deseo genital es la manifestación más patente de esta pertinencia al mundo.

El desierto ha permitido hacer el inventario de recursos que el hombre pone al servicio de una necesidad de comunicación que siempre pasa por el cuerpo, por los sentidos, poniendo en evidencia el deseo, complemento de la atracción ejercida por el otro y las cosas. [...] Se pasa así de la libertad del espíritu adquirida por el dominio del cuerpo a la libertad del alma mediante la represión del cuerpo.¹⁴⁴

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 224.

¹⁴² *Ibid.*, “Conclusiones”, p. 227.

¹⁴³ *Idem.*

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 229.

c) *Fragmentos para una historia del cuerpo humano* (Jean- Pierre Vernant, Jean- Claude Schmitt y Jaques Le Goff)

Los textos elegidos aquí, de los historiadores Jean- Pierre Vernant, Jean- Claude Schmitt y Jaques Le Goff, forman parte de una obra mucho más grande que lleva por título *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, publicada en 1989 y coordinada por Michel Feher, Nadia Tazi y Ramona Nadaff. Ésta es quizá la primera obra en dónde se formula claramente una empresa dedicada a la historia del cuerpo. En ese sentido, Michel Feher señala en la introducción a los tres volúmenes de la obra, que ésta tiene por objeto “la historia de esa área incierta donde pensamiento y vida confluyen.”¹⁴⁵ Como su nombre lo indica, aquí se presentan fragmentos de este tipo de historia, al reunirse numerosos ensayos de historiadores (y no sólo de éstos) que hasta ese momento habían venido trabajando el tema del cuerpo¹⁴⁶. La obra posee un enfoque interdisciplinario, presentando diversas perspectivas y temáticas de investigación. Por otro lado, los autores que participan poseen diferentes nacionalidades, haciendo de esta obra un gran esfuerzo por ofrecer un gran panorama internacional del trabajo sobre la historia del cuerpo.

El cuerpo humano, apunta Feher, se ve afectado e influido por diferentes saberes, así como transformado constantemente por las diferentes estrategias adoptadas por la vida y el pensamiento. Feher señala, siguiendo a Marcel Mauss, que las capacidades físicas y mecanismos mentales que proceden de las técnicas del cuerpo, se mezclan para revelar un cuerpo adaptado a las circunstancias: así, este puede ser el de un ciudadano carismático o el de un monje visionario. Los problemas que se presentan

¹⁴⁵ Michel Feher, “Introducción” en *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, volumen I, p. 11.

¹⁴⁶ Aquí se incluyen también ensayos de Georges Vigarello, “El adiestramiento del cuerpo desde la edad de la caballería hasta la urbanidad cortesana”, vol. II, pp.149- 197; y de Aline Rouselle, “Estatus personal y costumbres sexuales del Imperio Romano”, vol. III, pp. 301- 332. He decidido no exponer el contenido de éstos, ya que retoman muchas de las ideas ya trabajadas en sus libros, las cuales ya expuse con anterioridad.

en el estudio del cuerpo no pueden—desde su perspectiva— ser resueltos de una vez por todas. No obstante, la importancia de emprender una obra como ésta radica en que “una comprensión cabal de ellos continúa siendo un asunto crucial si queremos, adquirir lo que Michel Foucault ha denominado «una densa percepción del presente», o, en este caso, del cuerpo que construimos para nosotros mismos.”¹⁴⁷

- **Jean-Pierre Vernant (1914- 2007)**

A pesar de que Jean- Pierre Vernant, historiador del mundo griego, se mantuvo al margen de la escuela de los *Annales*, éste se interesó por la psicología histórica (interés presente en el programa de los primeros *Annales*); según se aprecia en “sus investigaciones consagradas a la historia del interior del hombre griego, a su organización mental, a los cambios que afectan, desde el siglo VIII al IV de nuestra era, a todo el ámbito de sus actividades y funciones psicológicas.”¹⁴⁸ El artículo de Jean- Pierre Vernant¹⁴⁹, que aparece en estos volúmenes se publicó originalmente en *Le temps de réflexion*, publicado en 1986. Este lleva por título: “Cuerpo oscuro, cuerpo resplandeciente”. Aquí, Vernant se interroga por la expresión “el cuerpo de los dioses”. Para empezar, inicia preguntándose por el problema que plantea para nosotros esa expresión: “¿Habrían atribuido verdaderamente los griegos a los dioses la forma de existencia corporal que es propia a todas las criaturas percederas que viven aquí abajo, sobre tierra, con la finalidad de representarse a los dioses?”¹⁵⁰ Vernant señala que podría tomarse como punto de partida el hecho de que para los seres humanos “el

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 12.

¹⁴⁸ Paul Ricœur, “La promoción de la historia de las mentalidades” en “Historia/ epistemología” en *La memoria, la historia, el olvido*, p.258.

¹⁴⁹ Entre los trabajos destacados de Jean-Pierre Vernant se encuentran: *El universo, los dioses, los hombres, el relato de los mitos griegos; El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia; Mito y tragedia en la Grecia antigua; La muerte en los ojos*, entre otros.

¹⁵⁰ Jean- Pierre Vernant, “Cuerpo oscuro, cuerpo resplandeciente” en *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, vol. I, pp. 19- 20.

cuerpo” constituye una evidencia inmediata, una realidad que se inscribe sobre la naturaleza y de la cual no hay por qué interrogarse.

No obstante, éste opta por hacer énfasis en el otro extremo y centrar la investigación sobre el cuerpo mismo. Aquí, éste no es planteado como un hecho de la naturaleza, ni como una realidad constante y universal, “sino como una noción completamente problemática, una categoría histórica poseída por lo imaginario, para retomar la expresión de Le Goff, y que siempre se trata de descifrar en el interior de una cultura concreta definiendo las funciones que asume en ella y las formas que reviste.”¹⁵¹ De ese modo, la verdadera pregunta de Vernant en este texto se asoma: ¿Qué era el cuerpo para los griegos? El problema del cuerpo de los dioses, planteado desde esa perspectiva, debe interrogarse—apunta Vernant—acerca del cómo funciona el código corporal que permite pensar la relación del hombre y lo divino. La intención de Vernant a ese respecto, consiste a grandes rasgos en descifrar los signos que marcan al cuerpo humano “con el sello de la limitación, la deficiencia, la fragmentariedad y forman un subcuerpo.”¹⁵²

Vernant señala que la “ilusión de realidad evidente que nos da hoy en día el concepto de cuerpo”¹⁵³, se explica principalmente por dos razones: la primera de éstas, es la oposición que se establece en la tradición occidental entre alma y cuerpo, espíritu y materia. La segunda de éstas, es el hecho de que el cuerpo “ha adquirido el estatuto de un objeto científico definido en términos de anatomía y fisiología.”¹⁵⁴ En ese sentido, Vernant apunta, que los griegos han contribuido a esa “objetivación” del cuerpo de dos maneras: por un lado, la elaboración platónica de una nueva noción de alma inmortal, la cual para purificarse debe separarse del cuerpo, receptáculo y tumba. Por otro, la

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 20.

¹⁵² *Ibid.*, p. 23.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 20.

¹⁵⁴ *Idem.*

práctica y literatura médica al elaborar una investigación sobre diferentes aspectos del cuerpo, contribuyen a la teorización de éste mediante una aproximación naturalista.

Para Vernant, ambos aspectos de la señalada contribución de los griegos a la “objetivación” del cuerpo suponen una especie de ruptura con la noción vigente del cuerpo en un período anterior; noción que él caracteriza con el nombre de “cuerpo presocrático”. Ésta noción, no disocia radicalmente la naturaleza divina de la realidad corporal (como lo hace la noción posterior). Sin embargo sostiene que el cuerpo del dios no es semejante al de los mortales. El cuerpo del dios es diferente en el mismo sentido en el que su pensamiento (*noêma*) es diferente. Pero ello no implica, observa Vernant, oponer lo corporal con lo inmaterial, con lo que es puro Espíritu.

Y ello es así porque, en la época arcaica, la «corporeidad» griega ignora todavía la distinción alma-cuerpo; tampoco establece un corte radical entre naturaleza y sobrenaturalaza. Lo corporal en el hombre comprende tanto realidades orgánicas como fuerzas vitales, actividades psíquicas e inspiraciones o influjos divinos. La misma palabra puede referirse a estos diferentes planos; no hay, por el contrario, término que designe al cuerpo como unidad orgánica que sirve de soporte al individuo en la multiplicidad de sus funciones vitales y mentales.¹⁵⁵

Así Vernant observa que la palabra *soma*, por ejemplo, que se traduce por cuerpo designa originariamente al cadáver. El término *demas* designa la estatura, la talla, la apariencia, pero no el cuerpo en sí. El término *chrōs*, por otro lado, designa la apariencia externa, la piel, la carnosidad, la tez, la superficie de contacto consigo mismo y con el otro. Vernant señala que el hombre en su condición de ser viviente se encuentra habitado por fuerzas y energías, pulsiones que lo mueven y conmueven, el cuerpo aquí es plural. “Es la multiplicidad lo que caracteriza el vocabulario griego de lo corporal, incluso cuando se trata de expresarlo en su totalidad.”¹⁵⁶

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 21.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 22.

Para Vernant es importante analizar el vocabulario que sirve para referirse al cuerpo y/o a las diversas dimensiones o aspectos de lo corporal. Éste es significativo porque constituye en su conjunto el código que posibilita al hombre griego pensar y expresar las relaciones, así como su presencia, consigo mismo y con los demás. A grandes rasgos, todo lo que le vincula con “todas las formas de la apariencia corporal [...], lo que Mauss llama técnicas del cuerpo [...]; engloba igualmente las relaciones con lo divino, la sobrenaturaleza”¹⁵⁷ que se expresan en el mismo registro simbólico.

Vernant observa así, que para pensar los cuerpos divinos y la vida misma, los griegos partieron como referencia obligada de su cuerpo defectuoso, material, fragmentario y perecedero, en el que la muerte se asienta instala en la intimidad misma. Sin embargo, partieron de este cuerpo mortal con la finalidad de construir una especie de cuerpo ideal y depurado, que encarnara los valores sagrados y eficiencias divinas, del que su cuerpo fantasma es sólo un reflejo. Así, “lo que el cuerpo humano encubre de positivo, como vitalidad, energía, poder, brillo...los dioses lo poseen, pero en el estado puro y sin restricción.”¹⁵⁸ Pensar esta cuerpo divino, implica suprimir todos los rasgos del cuerpo humano que evidencien su carácter precario, transitorio e irrealizable. Los dioses, señala Vernant, tienen un “sobrecuerpo”; es decir un cuerpo hecho todo él y para siempre de gloria y belleza.

Vernat señala que para un griego de esta época, pensar el cuerpo no era tanto delimitar su morfología o fijar las formas concretas que la naturaleza le ha impuesto, si no más bien lo percibe como un blasón abierto a potencias que lo penetran, lo mueven, lo animan. El cuerpo, al no poseer una delimitación fija, puede—con ayuda de los dioses—oscilar en los extremos de lo bello y lo feo, lo luminoso y lo sombrío, el valor y la villanía, subir o bajar en la jerarquía de los valores de la vida. “Y no porque el

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 23.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 27.

individuo, en este caso, haya cambiado de cuerpo [...] sino porque la identidad corporal se presta a estas mutaciones súbitas, a estos cambios de apariencia.”¹⁵⁹

Con base en la literatura de epopeya, Vernant se pregunta por la manera en la que se manifiesta el cuerpo divino y cómo se representa. De ese modo el cuerpo de los dioses se manifiesta siempre a través de superlativos, en los que se magnifican o multiplican todos los valores del cuerpo humano. La apariencia corporal de éstos, del mismo modo, se hace patente a través de dos opciones: el incógnito o la revelación. El cuerpo de los dioses, observa Vernant, puede hacerse invisible a voluntad, de modo que son éstos los que eligen cómo mostrarse. Así, pueden adoptar tomar la forma de un cuerpo humano o disimular su cuerpo mediante bruma o nubes. O bien, revelarse con todo el resplandor que el ojo humano es incapaz de soportar. Vernant apunta, la paradoja presente en el cuerpo divino: para mostrarse éste a los hombres siempre debe, de alguna forma, dejar de ser sí mismo. Por otro lado, Vernant observa que una de las funciones del cuerpo humano para los griegos consiste en localizar al individuo en un lugar. El cuerpo de los dioses, en ese sentido, no escapa a esta función. Éstos no poseen omnipotencia ni omnisciencia. “Su vitalidad corporal se extiende de un solo impulso a través del pasado, el presente, el futuro, del mismo modo que despliega sus energías hasta los últimos confines del Universo.”¹⁶⁰

Vernant formula así una última pregunta: “¿por qué hablar del cuerpo de los dioses si su misma naturaleza parece de este modo desmentir, tanto como exaltar, todos los rasgos que definen lo corporal en la existencia humana?”¹⁶¹ Y para ésta, esboza dos respuestas. Primeramente, Vernant señala que, para pensar cualquier tipo de ser, los griegos de la época arcaica no tenían otro medio más que hacerlo y expresarlo en el marco de su vocabulario corporal, a reserva de que ese código se tergiversara. Los

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 32.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 39.

¹⁶¹ *Idem.*

dioses parecen tener hasta cierto punto, un cuerpo que no es cuerpo. El cual debe entenderse en un sistema religioso que aún no ha consumado la ruptura entre lo divino y lo corporal. Y en una sociedad, en la que la identidad individual abarca dos realidades: el nombre y el cuerpo. El cuerpo de los dioses planteado de esa forma, es garantía incluso—apunta Vernant—de la función del politeísmo griego. Por último, y a modo de conclusión, el cuerpo divino nos habla de la concepción del cuerpo de los antiguos griegos. Incluso aquellos aspectos que evocan el sobrecuerpo divino y rozan en el no cuerpo. La ausencia nos habla de la presencia.

- **Jean- Claude Schmitt (1946 -)**

Tanto Peter Burke como Jaques Le Goff señalan la importancia de la obra de Jean-Claude Schmitt¹⁶² (quién curiosamente fue alumno de Le Goff) para la historia del cuerpo, especialmente en la Edad Media. Como señala Le Goff, Schmitt ha sido uno de los primeros en señalar la importancia del cuerpo en el medioevo, el cual a partir del siglo V ha alimentado el conjunto de los aspectos ideológicos e institucionales de la Europa Medieval.¹⁶³ A pesar de que el interés de Schmitt se centra principalmente en los gestos, Peter Burke señala que éstos pueden estudiarse como parte de un subsistema que pertenecería a la historia del cuerpo¹⁶⁴, y en ese sentido Schmitt ha sido claro al señalar la relación entre los gestos y el cuerpo.

¹⁶² Entre las obras más destacadas de Schmitt se encuentran: *Le Saint Lévrier. Guinefort, guérir d'enfants depuis le XIIIe siècle*; *Les Raison des gestes dans l'Occident medieval* (sin duda uno de sus libros más importantes, en el cual introducía la reflexión por el gesto); *L'histoire des jeunes en Occident*; y *Les corps, les rites, les rêves, les temps: Essais d'anthropologie médiévale* (de reciente publicación), entre otros.

¹⁶³ Jaques Le Goff, "Introducción" en *Historia del cuerpo en la Edad Media*, p. 31.

¹⁶⁴ Cfr., Peter Burke, "El lenguaje de los gestos en la Italia moderna" en *Formas de historia cultural*, p.p- 87- 92.

El ensayo que escribe Jean- Claude Schmitt lleva por título “La moral de los gestos”¹⁶⁵. En éste, Schmitt estudia el contenido moral e ideal del gesto, comprendiendo el período que va desde la moral estoica romana a los inicios de la escolástica. Schmitt justifica el estudio de los gestos haciendo referencia al artículo de Marcel Mauss, “técnicas del cuerpo”. Para él, fue Mauss quién puso en evidencia

que los gestos, las actitudes, los comportamientos individuales son experiencias sociales, el fruto de aprendizajes y de mimetismos voluntarios o inconscientes . Si parecen «naturales» es porque forman parte del bien común de una sociedad entera y de una cultura, que hay que poner a cierta distancia para comprender su carácter relativo [...]; y también es porque casi no evolucionan en el tiempo, pues dicha evolución se produce de forma imperceptible.¹⁶⁶

La historia de los gestos, es justificada también por Schmitt, por su pertenencia a una historia de larga duración.

Schmitt presta especial atención a la “noción del gesto y a los valores éticos que inspiraron, en el pasado, el establecimiento de modelos gestuales ideales.”¹⁶⁷ Así, Schmitt inicia elaborando una breve reflexión sobre el gesto en la cultura occidental. En primer lugar señala que el gesto es considerado como la expresión física y exterior del alma. En segundo lugar observa, que una de las características de la tradición de reflexión sobre los gestos en la cultura occidental es que es de naturaleza esencialmente ética. Ya que se intenta concretar una normativa que regule lo concerniente al gesto a la luz de valores universales. En tercer lugar, “la relación entre el cuerpo y el alma, ligada, según la tradición, por los gestos, puede implicar una acción sobre el cuerpo, una

¹⁶⁵ Jean- Claude Schmitt, “La moral de los gestos” en *Fragments para una historia del cuerpo humano*, volumen II, pp. 129- 146.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 129.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 129.

disciplina de los gestos [...] que influyan sobre el alma, para adecuarla a las normas morales”.¹⁶⁸

Schmitt señala que la reflexión en torno a los gestos ha variado a lo largo del tiempo. De ahí que señale seguir la pista del vocabulario—lo cual le parece muy instructivo—para observar las variantes y los cambios de esa reflexión. De ese modo, Schmitt inicia señalando que la palabra latina *gestus*, expresaba los movimientos y actitudes del cuerpo en general, y no sólo un gesto en concreto. El uso de esta palabra conoció, no obstante, grandes modificaciones entre la Roma clásica y la Edad Media. Schmitt observa que la palabra gesto es empleada de manera distinta en una narración o en la simple descripción de una acción, que en un tratado filosófico o moral. En dónde el gesto se distanciaba del observador. Schmitt señala de ese modo, que para que se reflexionara sobre esta palabra era necesario que el gesto “se objetivase” y se considerara como un objeto de reflexión.

Así, siguiendo a Cicerón, Schmitt observa que los “movimientos y actitudes del cuerpo” (el modo de andar, el estar parado o sentado, el modo de apoyarse, la expresión de los ojos y del rostro, el movimiento de las manos y los gestos) daban cuenta ante el juicio y los ojos de los demás romanos del espíritu de nobleza que cada uno poseía. Se preescribe en ese sentido, que los gestos no sean demasiado enérgicos o blandos, ni “afeminados”. La regla aquí, observa Schmitt, es la del justo medio.

Por otro lado, Schmitt señala que en el mundo de la cristiandad, se toma la moral gestual de la antigüedad y se adapta insertándose en el contexto de la idea del Pecado Original. Así, la virtud cristiana del gesto fue definida a través del tratado de Ambrosio (quién tomaba pasajes enteros del texto de Cicerón) mediante los términos de *modestia*, *temperancia* y *verecundia*. Ambrosio no obstante, apunta Schmitt, no escribe para los

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 130.

nobles romanos, como hacía Cicerón, sino para los jóvenes sacerdotes y futuros ministros. El estado del cuerpo será aquí reflejo de la grandeza espiritual. “En oposición, «el andar idóneo» lleva consigo «el reflejo de la autoridad legítima, el peso de la dignidad, la impronta de la serenidad».”¹⁶⁹

Schmitt señala que después de la muerte de Ambrosio, la historia de la moral del gesto cambio profundamente. “La palabra *gestus* desaparece poco a poco del vocabulario, señal de que la atención específica que se dedicaba a los gestos está en trance de desaparecer.”¹⁷⁰ La opinión de Schmitt “es que *gesta*, los actos que realiza Dios a través de los hombres, sustituye a *gestus*.”¹⁷¹ Poco a poco, observa Schmitt, los textos se centran en temas diferentes, como el ascenso de los vicios sobre las virtudes, o bien la tentación demoníaca y el pecado. En ese sentido Schmitt introduce la siguiente pregunta: “¿Qué lugar ocupan, en este contexto, los movimientos del cuerpo?”¹⁷²

Para Schmitt el pensamiento propiamente dicho acerca del gesto, como objeto de pensamiento y reflexión ética, no reapareció sino hasta el siglo XII. Es cierto que varios autores reflexionan de manera central o colateral sobre el cuerpo, ya sea para menospreciarlo o para utilizarlo como imagen de una metáfora (por ejemplo “el cuerpo de la Iglesia”). No obstante, Schmitt señala que la reflexión como se había conducido desde Cicerón a Ambrosio desaparece y no reaparece hasta el siglo XII, como se ha dicho ya. El contexto en el que reapareció esta reflexión que le interesa fue en los medios intelectuales de los monasterios reformados, y a ese respecto la relectura de los clásicos fue decisiva para esto, entre otras cuestiones. Es en el vocabulario en dónde encuentra Schmitt síntomas de este renovado interés.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 133.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 134.

¹⁷¹ *Idem.*

¹⁷² *Idem.*

Puede verse en textos de distinta temática—crónicas, vidas de santos, obras morales o didácticas, etc.—que la palabra *gestus*, tomada tanto en un sentido negativo como positivo, y la palabra *gesticulatio* (siempre en un sentido malo) aparecen con una frecuencia creciente, tras haber desaparecido casi completamente del vocabulario de la alta Edad Media.¹⁷³

A grandes rasgos, estos textos vuelven a insistir en la idea de que los movimientos exteriores del cuerpo son reflejo de los movimientos interiores del alma. A través de la compostura, la gestualidad y los actos del cuerpo, es posible conocer la belleza interior del alma, su grado de bondad o maldad, modestia o extravagancia. Así, se recomienda un gesto “modesto y humilde”. Por otro lado, Schmitt apunta de manera rápida y breve que la nueva atención al cuerpo, en este siglo XII y XIII, sirvió como base para el nuevo impulso que tuvo la reflexión por los gestos. El cuerpo es aquí, ya no “sólo la «prisión del alma», sino que a juicio de los moralistas, si está bien gobernado, puede llegar a ser el lugar y el medio de la Salvación del hombre.”¹⁷⁴

Por último, Schmitt señala que el discurso acerca de los gestos permanecerá aún por un largo tiempo cargado de su contenido moral. Los medios laicos y cortesanos, que comienzan a elaborar sus propios códigos de comportamiento a partir del siglo XII, no cuestionan ni difieren de los argumentos ideológicos de fondo en la justificación de las “posturas” y los “modales”, de esta moral de los gestos occidental.

- **Jaques Le Goff (1924-)**

Jaques Le Goff¹⁷⁵, integrante de la tercera generación del grupo *Annales*, es señalado como uno de los más distinguidos representantes de la historia de las mentalidades o a la historia de la “imaginación medieval”. Para Peter Burke, Le Goff también ha estado

¹⁷³ *Ibid.*, p. 136.

¹⁷⁴ *Ibid.*, pp. 142- 143.

¹⁷⁵ Entre sus obras más representativas se encuentra: *Ensayos sobre el imaginario medieval* (en donde se incluye un ensayo del cuerpo); *El nacimiento del purgatorio*; y *Historia del cuerpo en la Edad Media* (de reciente aparición), entre muchas otras.

entre los pioneros del estudio del cuerpo en la Edad Media,¹⁷⁶ Así, el ensayo que elabora en esta colección lleva por título: “¿La cabeza o el corazón? El uso político de las metáforas corporales durante la Edad Media”¹⁷⁷. La intención de Le Goff en éste, se centra en indagar acerca de “la aplicación al terreno político de las metáforas corporales así como sugerir algunas pistas”¹⁷⁸ para su estudio. Le Goff observa que el uso de concepciones organicistas de la sociedad, fundadas sobre metáforas corporales (inspiradas en las partes del cuerpo o bien, en su funcionamiento), parece remontarse a una temprana antigüedad. Para Le Goff, uno de los legados de la antigüedad grecorromana al cristianismo medieval fue la utilización de este tipo de metáforas corporales.

Le Goff observa que en la antigüedad las metáforas corporales se articularon principalmente en torno a un sistema de cabeza, entrañas y miembros. El corazón y el pecho, también se prestaban a este tipo de uso, sin embargo eran el hígado y las entrañas los que desempeñaban el papel simbólico más importante (partes a las que posteriormente, con el cristianismo, se les otorgará un valor completamente opuesto). Le Goff señala que el cristianismo, a pesar de seguir haciendo uso de metáforas basadas en la corporalidad, privilegiará el uso de la metáfora corporal basada en la pareja *cabeza/ corazón*. De ahí, que su investigación se centre en analizar por qué son éstas partes las privilegiadas en el cristianismo medieval.

Por un lado, Le Goff observa que el

valor simbólico de la cabeza se refuerza singularmente en el sistema cristiano, pues allí se halla enriquecido por la valorización de lo *alto* dentro del subsistema fundamental alto/ bajo, expresión del principio de *jerarquía*, y por el hecho de que no solamente

¹⁷⁶ Peter Burke, “El lenguaje de los gestos en la Italia moderna” en *Formas de historia cultural*, p. 88.

¹⁷⁷ Jaques Le Goff, “¿La cabeza o el corazón? El uso político de las metáforas corporales durante la Edad Media”, en *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, vol. III, pp. 13- 27.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 13.

Cristo es la cabeza de la Iglesia, es decir, de la sociedad, sino también porque Dios es la cabeza de Cristo.¹⁷⁹

Por otro lado, el peso simbólico del corazón es también mayor en el cristianismo. Ya que éste designa en un sentido metafórico: la interioridad, la vida afectiva, el “lugar de las fuerzas vitales” y el centro del encuentro con Dios.

A pesar del valor que otorga el cristianismo a cada una de las partes, las explicaciones que se utilizan para caracterizar la estructura y el funcionamiento de este cuerpo social, señala Le Goff, corresponden enteramente a la ciencia fisiológica medieval. Para Le Goff es de suma importancia “dar entrada a las concepciones médicas y a los tratados de medicina en el corpus de los documentos indispensables al historiador para comprender los valores, la ideología y el imaginario de una época.”¹⁸⁰

Le Goff señala que el uso metafórico de las partes del cuerpo se esboza en la Baja Edad Media, y posteriormente se comienza a politizar en la época carolingia, después de la reforma gregoriana y finalmente en el siglo XIII. Así, la utilización política de la metáfora organicista esbozará a grandes rasgos, por ejemplo, que el estado es un cuerpo. Le Goff observa que las partes más altas del cuerpo, son ocupados por aquellos de mayor jerarquía, empezando por el príncipe. La utilización política de este tipo de metáforas se empleó en contextos diversos, como por ejemplo, en conflictos entre reyes y Papas.

Algunos textos médicos del medioevo concedieron gran importancia al corazón como centro del cuerpo, y así también se consideró por un tiempo, como centro metafórico del cuerpo político. Para Le Goff, lo anterior es importante ya que:

La centralidad atribuida a la víscera expresa la evolución del estado monárquico donde lo que más importa no es la jerarquía vertical expresada por la cabeza, ni todavía menos

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 14.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 23.

el ideal de una cristiandad sobrepasada que estalla en mil pedazos, sino la *centralización* que se realiza alrededor del príncipe.¹⁸¹

Le Goff señala que posteriormente, en el siglo XV, la cabeza vuelve a ser la rectora del cuerpo, a la par que la metáfora organicista se comienza a difuminar. Por otro lado, un lento progreso de la metáfora del corazón conducirá a la devoción del corazón de la Virgen traspasado por las espadas de los siete dolores, y finalmente del Sagrado Corazón. A modo de conclusión, Le Goff señala que su interés no fue otro más que el de incitar a proseguir las investigaciones sobre este tema.

3. 1 Una objetivación general de estos recorridos

Llegando al final del recorrido, toca aquí el momento para la reflexión, el momento de hacer evidente de manera general las maneras en la que estos autores nos ofrecen una historia sobre el cuerpo. Hasta cierto punto éstas se han puesto de relieve en la exposición de los contenidos particulares: las dudas que los mueven, las intenciones manifiestas, las ideas sobre el cuerpo, las fuentes que privilegian, entre otras cuestiones.

Las similitudes de Vigarello— a diferencia de otros historiadores— con Norbert Elias y Michel Foucault, y en menor medida con Michel de Certeau y Marcel Mauss, son quizá las más patentes en ambos textos. Las similitudes recaen sobre todo en las preguntas y en el interés de mostrar un cuerpo que se construye socialmente. Vigarello hace énfasis en el interés, tanto de Elias como de Foucault, por los modos en los que estos criterios, estos discursos y estas prácticas inscritas en el cuerpo son interiorizadas en ciertos momentos históricos. A grandes rasgos puede decirse que las historias del

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 22.

cuerpo de Vigarello aquí expuestas constituyen la exposición de un lento proceso de lo íntimo. Vigarello hace patente, en ese sentido, el hecho de que la manera de relacionarnos con nuestro cuerpo y de experimentarlo forma parte de lo que Elias llamo el “proceso de civilización”. Elias señalaba en *El proceso de civilización* que las imágenes de la individuación todavía no estaban lo suficientemente desarrolladas. Y en ese sentido Vigarello se aboca con más detalle a dar muestras de éste, en un gesto propio del historiador contemporáneo, para así desarrollar y dar cuenta de esta cuestión de la individuación.

Las historias planteadas, son historias de sensibilidades sobre el cuerpo que se interiorizan, para luego darle forma. Éstas en un primer momento, obedecen a miradas sociales y culturales (no constituyen evidencias de criterios formulados desde una interioridad inmanente y presente en el ser humano), que con el tiempo se instalan de tal forma que llegan a parecernos naturales. Y que nos hablan, al mismo tiempo, de un grado de violencia, el cual apunta también de Certeau. Por otro lado, estas historias del cuerpo que propone Vigarello son sobre Occidente, y al igual que Elias y Foucault tratan de mostrar que sus lógicas no son lineales ni progresivas, en un sentido de racionalidad ilustrada.

Es en *Corregir el cuerpo* en dónde mayoritariamente se encuentran presentes ecos de *Vigilar y Castigar* de Michel Foucault. Pero también de fragmentos de otras de sus obras; a ese respecto – y en un nivel que puede constatarse más—las referencias a la obra de Foucault son constantes. Es sugerente, no obstante, que Vigarello cite a Foucault al interior del texto como historiador, más que como filósofo (es decir hace evidente que le interesan los datos que Foucault proporciona, el contenido monográfico de su obra, lo cual no quiere decir que no le interesen o no incluya otros aspectos y/o

contenidos formulados por éste¹⁸²). Por otro lado, Vigarello (siguiendo a Foucault) elabora aquí, de cierta forma, una “arqueología” al rastrear “las tácticas muy precisas a cuyo servicio se fue poniendo, de distinta manera, a lo largo del tiempo, la pedagogía de las posturas.”¹⁸³ El cuerpo aquí planteado, al igual que lo plantea Foucault, es el objeto de un poder que se inscribe en él con toda severidad. Vigarello es también atento a la misma preocupación de Foucault sobre los discursos de corrección y vigilancia; los cuales en la modernidad se vuelven más penetrantes, efectivos e interiorizados, desembocando así en una categoría de vigilancia interior.

Del mismo modo, los ecos de Elias no dejan de estar ausentes en *Corregir el cuerpo*. Sobre todo en lo que respecta a la manera en la que Vigarello plantea y habla del cuerpo del niño. Las semejanzas con Elias son grandes. Vigarello presta especial atención en lo que toca al discurso pedagógico que cuadricula el cuerpo del niño. Para él, como ya se ha mencionado, el cuerpo del niño es el primer lugar en dónde la mano del adulto se inscribe, imponiendo límites sociales y psicológicos a la conducta. En esta afirmación encontramos ecos de Elias, quién también observa la distancia entre el adulto y el niño. Elias habla sobre la modelación que impone el adulto al niño y así señala “que, en nuestra sociedad, todo ser humano, desde el primer momento de su existencia, está sometido a las influencias y la intervención modeladora de los adultos «más civilizados».”¹⁸⁴

En *Lo limpio y lo sucio*, por el contrario, el proyecto elesiano se encuentra más presente. Vigarello inserta el gesto higiénico dentro de un “proceso de civilización”. La limpieza es para él un reflejo de este proceso que modela gradualmente las sensaciones

¹⁸² Las obras de Foucault citadas por Vigarello en *Corregir el cuerpo* son: *Las palabras y las cosas*, *El nacimiento de la clínica*, el tomo I de la *Historia de la Sexualidad. La Voluntad de Saber* y *Vigilar y Castigar*. En lo que toca a este último, Vigarello lo incluye en la lista de textos-referencia, en lo que respecta a la bibliografía del tema que él trata para el período del siglo XX.

¹⁸³ Georges Vigarello, *Corregir el cuerpo*, p. 245.

¹⁸⁴ Norbert Elias, “Prologo” en *El proceso de civilización*, p. 49.

corporales. Se inserta en una historia del perfeccionamiento de la conducta, del autodomínio y del peso que adquiere la cultura sobre el universo de las sensaciones inmediatas. *Lo limpio y lo sucio* responde así, de cierta forma, al proyecto de la civilización que esboza Elias. No olvidemos que Elias hace manifiesto su interés por estudiar formas de comportamiento que se consideran típicas del hombre occidental, y en ese sentido da cabida a las prácticas de limpieza.

En *Lo limpio y lo sucio* no se trata únicamente de restituir sensibilidades individuales y maneras propias de experimentar la corporalidad, a través de los criterios de limpieza y suciedad. Lo que importa a Vigarello es observar como van surgiendo sensibilidades nuevas, cómo éstas son transformadas, modificadas hasta cierto punto por los discursos, las prácticas y los saberes. Y en ese sentido, la pregunta que mueve el texto, se parece en cierta medida a aquella de Elias: “¿se trata aquí de una experiencia fundamental de todos los hombres, no precisada de explicación posterior, como parece a menudo? ¿O bien se trata de un tipo de autoexperiencia característica de un cierto estadio de la evolución de las composiciones realizadas por los hombres y de los hombres constituidos por estas composiciones?”¹⁸⁵

Reflexionando sobre su propio tiempo, Vigarello hace notar la idea compartida (e incluso generada desde la modernidad) de que antes de ésta no hay prácticas de limpieza, ni higiénicas. El interés de Vigarello es aquí señalar que sí existe ese gesto, sólo que éste no está ahí donde nosotros pensamos. Éste se desplaza continuamente. Vigarello está, de cierta forma, “desmitificando” aquí la idea de un hombre ilustrado cuyos gestos y comportamientos son producto de un discurso racional ilustrado o moderno, en este caso en lo que toca a la higiene. Y aquí también se observa una simpatía con los proyectos de Elias, Foucault y De Certeau.

¹⁸⁵ *Ibid.*, “Introducción”, p. 38.

Hay, no obstante, un matiz diferente de aquel ofrecido por Elias (y a veces hasta por Foucault) en lo que toca a esta cuestión. Al igual que Elias y Foucault señala el contenido moral de las normas de civilización (en este caso en lo que toca a las prácticas de aseo personal que en un primer momento obedecen a las reglas del decoro y la moral más que a criterios científicos). Sin embargo Vigarello hace énfasis al señalar que estos criterios son razonados según la época. Es decir obedecen a razonamientos propios y legitimados, aunque éstos tengan presentes una carga moral. Y en ese sentido, señala su intención de dar cuenta de una sensibilidad pérdida (cómo la plantea De Certeau), a veces desvalorizada.

Puede, por otro lado, señalarse incluso una coincidencia en la temporalidad elegida por Vigarello para sus historias (ambas) y aquella escogida por Elias para dar cuenta del “proceso de civilización”: ese período del lento nacimiento de la modernidad, que abarca más o menos finales de la Edad Media y concluye en el siglo XIX. Aunque claro, Vigarello nos lleva incluso más lejos, la observación de su propio presente no deja de estar ausente. El uso de manuales de civilidad o comportamiento como fuente privilegiada para el estudio del cuerpo, como lo hace Elias, es otra coincidencia, en especial el elaborado por Erasmo.¹⁸⁶ Elias impone temas y traza caminos al mostrarse atento a los cambios en la percepción de las costumbres.

En otro orden de ideas, algo característico del estilo de Georges Vigarello es que por lo general analiza las representaciones y prácticas que dan forma al cuerpo presentes en discursos o empresas que no tienen como objetivo principal proporcionar y ofrecer un saber sobre el cuerpo. Pero que de manera directa o indirecta lo constriñen, le dan

¹⁸⁶ El manual de civilidad de Erasmo de Rotterdam, utilizado como fuente principal en *El proceso de civilización* se impone (no sé si fue por el uso que Elias hizo de él) como un referente obligado para todos aquellos que hacen historia de los comportamientos en este período. Sería interesante un estudio sobre la implementación de los manuales de civilidad o comportamiento como fuentes dentro de la disciplina histórica (como por ejemplo los estudios que reflexionan sobre uso de la imagen como fuente). Podría preponderarse en un nivel mayor el impacto de Elias a ese respecto.

forma, lo dotan de una imagen. Al final, lo que se observa es que estos discursos, puestos o no en relación unos con otros, tienen mucho más que ver de lo que se cree en un primer momento con la manera en la que el cuerpo se piensa y representa históricamente (como por ejemplo, y en su caso, el discurso pedagógico o el higiénico). Desde la perspectiva de Vigarello, estos discursos se vinculan al cuerpo, porque son portadores de preceptos que le dan forma, lo cuadriculan y lo someten a normas. Como vemos, para Vigarello el cuerpo es, al igual que para De Certeau, un objeto esquivo y difuso, al que sólo puede aproximarse identificando un sistema de relaciones que permiten mostrar un objeto que nunca se muestra por sí mismo. Aquí también Vigarello señala la importancia de observar y dar cuenta de las complicidades en los discursos, al momento de identificar el sistema de relaciones.

Vigarello privilegia dos aspectos de los discursos que analiza, por un lado es atento a la continuidad (en este caso lo que supone la continuidad en la preocupación por la rectitud o la limpieza); pero por otro lado, también observa el cambio, la diferencia, el gesto renovado. Es sugerente la manera en la que él elabora su análisis: los discursos sobre el cuerpo, las prácticas y representaciones se insertan en procesos largos, por lo que se posibilita la mirada tanto de antiguas continuidades que se mantienen, como de nuevas representaciones que coexisten con éstas. Los cambios y cortes planteados en estas historias no son bruscos (hay que dar cuenta de todo). El objetivo aquí no es señalar únicamente rupturas sino entender los procesos en su dinamismo. Para Vigarello lo importante es medir la distancia entre las distintas imágenes que proponen un saber sobre el cuerpo y que ofrecen un indicio para trazar lo nuevo.

Otra cuestión sugerente, es la importancia que Vigarello otorga al *gesto* en el análisis del cuerpo. Importa dar cuenta del gesto corrector y del gesto higiénico que norman el cuerpo y se insertan en él. Pero ¿qué es este *gesto* para él? ¿Cómo lo

entiende? En ese punto Vigarello es poco explícito, salvo tal vez por el gesto de limpieza, que señala conformado a través de discursos, saberes y prácticas. Podríamos pensar de ese modo que el *gesto* designa una actitud, una mirada compartida, una técnica aprendida y legitimada por un saber. El *gesto* que corrige revela para Vigarello toda una concepción del funcionamiento del mismo cuerpo. Pone en evidencia el conjunto de modelos que regulan el “comportamiento” de los sujetos, su perfectibilidad y sus recursos.

Vigarello, por otro lado, ofrece un discurso y análisis inscrito en varios niveles: éste se encuentra construido con base en las representaciones, las prácticas o técnicas del cuerpo, así como la materialidad que da forma y las metáforas sociales de las que el cuerpo nos habla o en las que algún aspecto de la corporalidad se ve reflejado. A grandes rasgos, ofrece una encrucijada de datos provenientes de diferentes horizontes. Por ejemplo, Vigarello observa como los discursos, las imágenes, los temores y las lógicas de un período desembocan en prácticas de aseo corporales muy particulares (y aquí una opción para trabajar representación y práctica).

En ese sentido, para Vigarello es significativo el uso de nuevas terminologías presentes en el lenguaje para definir la manera en la que las representaciones y las prácticas se inscriben en el cuerpo. La difusión y utilización de términos, conceptos y palabras son signo para él de nuevas sensibilidades o de nuevos registros, respaldan la instauración de nuevos cuidados corporales o nuevas actitudes hacia el cuerpo. Vigarello es cauteloso con el empleo de éstos y tiene en cuenta el significado que le otorga cada sociedad, los cambios en el uso de éstos, el modo en el que se utilizan y los espacios en los que se emplean. Su análisis del concepto de limpieza en el siglo XVII y su difusión en los lugares de élite, así como su uso en la corte (y aquí también encontramos presente a Elias), son un ejemplo a ese respecto; o bien los cambios en el

concepto de higiene. Palabras que en apariencia tenderían a mantener un significado estable y transparente a lo largo del tiempo, resultan designar cosas diferentes. Como por ejemplo, el caso de la palabra “cuerpo”, Vigarello observa (como ya se ha hecho referencia con anterioridad) que ésta también es utilizada para designar al corsé.

En lo que concierne a las representaciones, Vigarello es atento a las diferentes imágenes, discursos y miradas que se esbozan de lo que implica la corporalidad y el cuerpo, “en la medida en la que la palabra, y no el cuerpo, es la que resulta indispensable al sujeto para captar lo que, dentro de él, se halla más profundamente escondido.”¹⁸⁷ Para él es importante tener en cuenta las exigencias propias de los diferentes discursos de cada época, las ideologías vigentes en éstos, y las metáforas utilizadas a lo largo del tiempo. En el caso de los discursos Vigarello se interroga: ¿de qué nos dan cuenta éstos y cómo cambia esta exigencia? Así, por ejemplo, en el caso de la pedagogía del cuerpo, ésta da cuenta de una voluntad de instaurar un orden organizativo. Para él la historia del cuerpo a través de los discursos, debe ilustrar cómo se van añadiendo exigencias nuevas (hasta volverse más complejas), en qué lugar se manifiestan y cómo éstas se van transformado.

El uso de metáforas también es en especial sugerente para él; su atención se centra en ver de qué manera éstas impactan en la percepción y representación del cuerpo y qué nos pueden decir de éste. Por ejemplo, ¿a qué obedece la utilización de nuevas metáforas sobre el cuerpo y qué nos dicen? Las referencias analógicas del cuerpo con otros objetos, utilizadas principalmente para hablar del primero importan también aquí.

Por otro lado, la materialidad vinculada al cuerpo (directa o indirectamente), la disposición de los espacios y los objetos es de suma importancia en la elaboración de sus historias sobre el cuerpo. La implementación de objetos *en* y *por* el cuerpo, como

¹⁸⁷ Vigarello, “Relativización de las normas e individualización”n *Corregir el cuerpo*, p. 237.

corsés, vendajes y aparatos correctivos, o objetos como el bidé o “caja de limpieza” son significativos pues constituyen indicios del cuerpo y su representación. Y en ese sentido, Vigarello hace énfasis en tener en cuenta cuestiones tales como: su difusión, los fines a los que obedece, entre qué clases se usa, y también las críticas hacia su uso en los momentos de cambio. La ropa y las modas que “encierran” al cuerpo y acaparan la mirada, por otro lado, aparecen como indicios sugerentes que nos revelan siempre algo de éste. La creación de espacios y lugares concretos, por último, como los cuartos de baño junto a la habitación en la casa burguesa o las cabinas con ducha en los baños público, nos hablan de nuevas sensibilidades. Así, mobiliario, objetos específicos, espacialidades y la disposición de lugares se vuelven relevantes para el estudio del cuerpo.

Vigarello es sensible del mismo modo, a las técnicas corporales que produce cada discurso y cada práctica. En determinados momentos el estudio de éstas puede servir para medir la efectividad de los saberes. Así, Vigarello analiza las técnicas del cuerpo y las confronta con los diferentes horizontes de su uso y su incidencia en el cuerpo para observar el efecto de unos discursos sobre otros. En *Lo limpio y lo sucio*, presta más atención a la recepción de los discursos y prácticas, y el modo en que son implementadas las técnicas corporales. Ahí, por ejemplo, señala que el cuerpo nunca adopta las prácticas o las normas, en este caso las de limpieza, de manera “pasiva”. Sin embargo, es necesario que se modifiquen las imágenes del cuerpo para que éste pueda desplazarse.

En lo que atañe a las prácticas inscritas en el cuerpo, Vigarello observa que el cambio en éstas da cuenta de la aparición de nuevas sensibilidades, como por ejemplo la práctica del cambio de camisa interior en el siglo XVI que revela una exigencia que se suma al gesto de limpieza en *Lo limpio y lo sucio*. El estudio de las prácticas siempre es

un poco más problemático, pero a ese respecto Vigarello echa mano de tratados y cartas íntimas que nos revelan datos. La mirada de Vigarello es muy aguda en ese sentido para distinguir cuándo se está hablando en nombre de la sensibilidad. Por otro lado, en el estudio de las prácticas es significativo, según deja entrever Vigarello, tener en cuenta qué tipo de hábitos promueven y qué ideas las gobiernan, pues detrás de éstas siempre se encuentra una función social. Por ejemplo, al preguntarse él por las ideas detrás de las prácticas ilustradas de limpieza, percibe que éstas no dejan de poseer un contenido moral, tal vez ya no de tipo religioso, pero sí uno de la decencia promovida en aras de la construcción del nuevo ciudadano.

Aquí importa también el modo en el que las prácticas se difunden y generalizan, así como su institucionalización y lo que ésta implica. Por ejemplo, y en ambos libros aparece, el interés por estudiar la institucionalización de la gimnasia en las escuelas públicas y el nacimiento de una higiene pública, que dan cuenta al final de un discurso de poder en apariencia más democrático pero también más poderoso (y aquí nuevamente Foucault) que se ciñe sobre los cuerpos. Por otro lado, el estudio de las prácticas permite para Vigarello en la historia del cuerpo medir la distancia entre el discurso y la práctica. En muchos casos, Vigarello observa disparidad entre lo dicho y lo hecho. Él nos muestra que esta historia de la práctica inscrita en el cuerpo y lo dicho en el texto de éste, es una de constante tensión, en dónde no es posible ver sino hasta después de un largo tiempo la interiorización, el triunfo de una sobre la otra.

Por otro lado, Vigarello es atento a la figura que en determinado momento difunde las técnicas y prácticas corporales. Es el caso por ejemplo del maestro de gimnasia en *Corregir el cuerpo*. No es sólo observar cómo se elabora el discurso o la representación del cuerpo, qué dice de éste o quién lo dice, sino también cómo se implementa este discurso y *quién* es el encargado aquí de hacerlo. En ese mismo

sentido, es importante para él también reflexionar por los agentes que garantizan estas prácticas, de ahí la importancia que otorga a revisar sus usos y significados. Es por ejemplo el caso del agua, en lo que toca a las prácticas de la limpieza corporal. Para Vigarello la manera en la que estos agentes son caracterizados o pensados al interior de una sociedad influyen en las prácticas. Éstos a su vez también nos remiten a concepciones más grandes en lo que respecta al cuerpo, como por ejemplo la de un cuerpo que se piensa poroso cuando Vigarello reflexiona por los significados y usos del agua.

Es importante mencionar que el “silencio” presente en un documento, no siempre justifica para Vigarello asumir la ausencia de algo. Como por ejemplo el nulo protagonismo del agua en las prescripciones de limpieza de la primera modernidad, de las que Vigarello habla en *Lo limpio y lo sucio*. El “silencio” o la omisión no justifican la conclusión de que hay ausencia de prácticas de limpieza corporal. Por el contrario, la reflexión sobre los agentes que la garantizan, nos muestra cuanto de nuestro presente hay en la mirada que busca en el pasado las mismas prácticas y los mismos objetos. La percepción de Vigarello es aguda, hay que desplazar la mirada, poner atención a las imágenes y los discursos que proporcionan indicios, concentrarnos en la materialidad que realmente la garantiza.

Así, podemos concluir que para Vigarello la historia del cuerpo, da cuenta de un gran recorrido de la interiorización. Ésta a su vez, da cuenta de una sensorialidad y una intimidad en lo que toca al cuerpo y la corporalidad cada vez más elaborada, que es decisiva para comprender la nuestra. Desde su perspectiva, es en esta interiorización en dónde se inscribe la alianza entre las imposiciones y las libertades inscritas en el cuerpo. El problema reside para él, como ya se señalaba, en que nunca es posible elucidar y

medir los poderes que se ponen en juego al hablar de éste. Las historias del cuerpo son de ese modo, historias que se enredan y conjugan con otras tantas historias sociales.

En el caso de Aline Rouselle señalar semejanzas con los planteamientos y proyectos de Mauss, Elias, Foucault y De Certau se vuelve problemático. Sin embargo, es posible pensar que debido a su cercanía con el grupo *Annales*, algunos de los planteamientos de éstos no le fueron indiferentes. No obstante, no se hace explícita una referencia a éstos. Rouselle permanece más en la tónica de planteamientos e ideas presentes en las investigaciones de aquellos miembros de la tercera generación que hicieron historia de las mentalidades, como Emmanuel Le Roy Ladurie (e incluso, antes que ellos, March Bloch), o bien de historiadores enfocados al estudio de la antigüedad clásica como Paul Veyne, H. I. Marrou y J. Boswell.

De cualquier forma, puede señalarse a grandes rasgos, que Rouselle comparte con Foucault el interés por el estudio de la sexualidad en el mundo grecorromano. No obstante, el interés de Rouselle se centra en dar cuenta de aspectos más delimitados, como es el caso de la continencia sexual, que abordar temáticas más amplias o generales de la sexualidad en el mundo clásico como es el caso de Foucault. Cabe resaltar, sin embargo, que la influencia aquí tal vez puede hasta cierto punto marcarse a la inversa. Pues es Foucault quién cita y menciona el libro de *Porneia* como una referencia importante para el estudio de la sexualidad en el tercer tomo de la *Historia de la sexualidad. La inquietud de sí*.

Por otro lado, al caracterizar este movimiento de continencia sexual como un movimiento de represión del cuerpo, el enfoque de Rouselle puede coincidir con aquel de Elias y de Foucault. Sin embargo, hay aquí implícita una noción de cuerpo, en dónde se asume hasta cierto punto la presencia de datos biológicos inmanentes a todo ser humano, de instintos y necesidades presentes en cualquier cuerpo. Para Rouselle ir en

contra de estos instintos es ejercer de cierta forma una represión sobre el cuerpo, a la manera en que la esboza Foucault. Elias, en otro sentido, da cuenta también de estas necesidades corporales y del “proceso de civilización” en el que se insertan para ser domadas. Así, Rouselle plantea en *Porneia* la presencia de un proyecto en el mundo de la antigüedad tardía que busca la doma del cuerpo, desde el nacimiento hasta la muerte. La sociedad, apunta Rouselle, inscribe sus huellas sobre el cuerpo del individuo desde que éste nace. La obsesión por la formación del cuerpo y su doma implican desde su perspectiva una privación sensorial. Es una suerte de fatalidad.

Por otro lado, Rouselle busca dar cuenta de las experiencias más que de los discursos. Guiada por las prácticas y los comportamientos—los que también le interesaron a Elias—, Rouselle plantea, a diferencia de otros, una historia a partir del sujeto. Su interés es abordar, como ya se ha mencionado, el movimiento que va de la vida a la elaboración de las ideas. Esta historia desde el sujeto, le permite introducir la dimensión del deseo, y aquí podemos encontrar reminiscencias del proyecto foucaulteano. Es así que en el estudio de la relación del hombre con su cuerpo, señala Rouselle, puede introducirse de nueva cuenta el deseo. Rouselle no explicita qué entiende ella por deseo, aunque es evidente por lo que apunta que se trata del deseo sexual. Éste es planteado aquí como algo instintivo de lo que no es posible escapar. Como ya he señalado, para Rouselle este deseo sexual incesante, es producto del carácter constitutivo del hombre.

Pero ¿es posible esta historia del cuerpo desde el sujeto? En ese sentido, la pregunta por las prácticas corporales, en este caso las prácticas de continencia sexual, le sirve a Rouselle para intentar elaborar esta historia desde el sujeto. Así, analiza las condiciones en las que ha aparecido esa continencia, al preguntarse por las reglas que marcaron el cuerpo y las condiciones generales de las relaciones sexuales, así como el

derecho que las legislaba en la antigüedad tardía. Rouselle cree en la posibilidad de reconstruir esas prácticas a través de los documentos, no obstante advierte que en lo que toca al pasado sólo es posible una historia de cuerpos en general. Desde un inicio es conciente de que hay algo que se pierde y que sólo es posible elucidar y conocer condiciones generales.

Así, Rouselle se centra en recrear y describir prácticas y escenas que atañen a la sexualidad y la concepción del cuerpo, como por ejemplo la del parto o la de los regímenes de vida para hombres y mujeres. Rouselle es atenta a los indicios que nos muestran cómo era pensado el cuerpo de cada persona en esta sociedad, y cómo estas concepciones se vinculaban a las exigencias sociales. Es también atenta a los significados y usos de los conceptos. El concepto de castidad, por ejemplo tienen un significado completamente diferente en los textos médicos de la antigüedad, que el que tiene hoy en día. A ese respecto, observa que el compromiso de la castidad, es según Galeno, “la rápida eyaculación masculina, eventualmente mediante la masturbación, pero preferentemente en un contacto sexual.”¹⁸⁸ Por otro lado, entre las fuentes que privilegia Rouselle para reconstruir estas prácticas se encuentran los tratados y manuales redactados por los médicos. Para ella los testimonios de los médicos del Imperio constituyen importantes fuentes para conocer los comportamientos del resto de los individuos, tanto aquellos comportamientos aceptados como aquellos rechazados. A ese respecto, Rouselle observa que lo que conocemos de la vida antigua, es más que nada la vida del hombre fuera de su casa.

Rouselle introduce en la elaboración de esta historia, la reflexión por el cuerpo del niño y el cuerpo de la mujer, a quienes asigna capítulos especiales. Lo anterior es significativo en el estudio del cuerpo, ya que dota a estas categorías de preguntas

¹⁸⁸ Aline Rouselle, *Porneria del dominio del cuerpo a la privación sensorial*, pp. 93- 94.

propias y las concibe, hasta cierto punto, como historias de cuerpos que deben pensarse aparte. En lo que toca al cuerpo del niño, no obstante, Vigarello ya lo trabajaba en *Corregir el cuerpo*. Rouselle piensa, al igual que Mauss, Eliás, Foucault y Vigarello, que el cuerpo del niño es objeto de una opresión ejercida por el adulto, cincelado por la sociedad, y en este caso hecho por la nodriza. Hay coincidencias al señalar que el cuerpo del niño es, al parecer, un cuerpo pasivo. En lo que respecta a las impresiones de la sensorialidad propia de éste, Rouselle señala que es difícil de estudiar por la ausencia de fuentes e información. Ella hubiera querido registrar—según apunta—una educación sensorial de la primera infancia, pero no aparece en la historia de la educación.

Por otro lado, la mujer y su cuerpo son objeto de una minuciosa revisión en su análisis. Rouselle trata de hacer audible esa voz femenina del pasado, sin embargo observa la dificultad de encontrarla a ésta y a su cuerpo en los testimonios escritos, según apunta. En gran medida, los documentos y textos de la antigüedad tardía han sido redactados y producidos por hombres. La voz de la mujer, siempre llega así, a través de la del varón. Por ejemplo, al analizar la retórica de los primeros escritos cristianos en torno a la virginidad, señala que éstos a pesar de estar dirigidos a las mujeres no dan cuenta de los problemas reales a los que éstas debían enfrentarse al optar por la virginidad. De ahí que una de las estrategias que adopta Rouselle para analizar a la mujer romana sea la de trabajar a partir del concepto de “soledad”, presente en su vida diaria. Las prácticas de continencia son entendidas desde esta perspectiva; al hablar detalladamente de las condiciones de vida jurídicas y sexuales de la mujer (matrimonios por imposición y aparentemente ningún vínculo emocional con la procreación), lo que Rouselle busca entender es el por qué del atractivo al elegir una vida de celibato. Aquí, “la mujer encuentra un lugar que hace de ella émulo del hombre: se le ofrece una nueva

dignidad.”¹⁸⁹ Aunque por el otro lado, Rouselle también señala que el ideal monástico del cuerpo es también un ideal del hombre. La mujer continente debe así, transformar su cuerpo en uno viril.

Por otro lado, Rouselle advierte una tensión constante entre las prácticas de continencia y la dificultad de los cuerpos de someterse a éstas. En el fondo hay algo que se resiste; ¿acaso se hace patente aquí esta la lucha entre una sociedad y su cuerpo, en este caso un cuerpo sexuado, de la que nos hablaba De Certeau? Las privaciones sensoriales obedecen en última instancia a toda una empresa de lucha contra el deseo sexual. Y aquí sin embargo—observa Rouselle—este deseo es el otro lenguaje que el cuerpo habla y se manifiesta mediante tensiones. Por ejemplo, Rouselle señala que a través de esta “histeria”, el “deseo femenino contenido se rebela y brota en los síntomas de afecciones mortales.”¹⁹⁰

De ese modo Rouselle observa una ausencia en los textos que incitan, desde el cristianismo, a una vida en castidad. Éstos nunca se plantean el problema real que trae consigo la contención. De ahí, la valía de los escritos de los primeros ermitaños del desierto. Los textos expresan obsesiones y deseos que sirven para responder a la pregunta de Rouselle: ¿qué implica enfrentarse al deseo inserto en el cuerpo? Es en el desierto dónde se descubre esa dificultad, donde se descubre que uno se encuentra ligado a su cuerpo. Y en esta experiencia uno de los descubrimientos más fulminantes fue el del deseo sexual. Aquí, los monjes intentaron mediante todos los medios reducir y agotar su cuerpo para privarlos de la experiencia del deseo. A pesar de que observa continuidades con los regímenes de vida fomentados entre la sociedad grecorromana, en lo que toca a la continencia, las primeras experiencias del monaquismo en el desierto son completamente nuevas, según señala. De ahí que reconstruya el modo en el que este

¹⁸⁹ Aline Rouselle, *Porneia. Del domino del cuerpo a la privación sensorial*, p. 15.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 86.

proceso va de la práctica a la formulación de la teoría, cuando podría parecer que es a la inversa.

Por otro lado, un rasgo novedoso en estas primeras historias del cuerpo, es que Rouselle discute la viabilidad del régimen alimenticio de los monjes para la supresión del deseo sexual. De ese modo, una de las razones que ella ofrece para el éxito de la vida continente es el de este régimen de ayuno que encuentra fundamentos en la fisiología. Esta explicación que desesperadamente busca explicaciones en el presente a los problemas antiguos, encuentra motivación y reminiscencia en aquella ofrecida por March Bloch en los *Reyes Taumaturgos*, al preguntarse por la efectividad del tacto real de las escrófulas.

A grandes rasgos podemos decir que esta historia del cuerpo es una historia de las prácticas de privación, de continencia, de agotamiento y de reducción del mismo. Así, Rouselle reintroduce, hasta cierto punto, la corporalidad en la historia de las prácticas que fomenta el cristianismo. Lo que ella hace es insertar la corporalidad en estas primeras experiencias de la vida monástica; al igual que el deseo genital, como una de las manifestaciones más patentes de la pertenencia al mundo, a la que ni siquiera los monjes del desierto pudieron escapar.

En otro orden de ideas, desde el prólogo que unifica el proyecto de *Fragmentos de una historia humana*, Michel Feher nos habla de la importancia de Marcel Mauss para pensar las técnicas del cuerpo y con base en éstas toda una empresa dedicada al estudio de las representaciones y prácticas del mismo. Jean- Pierre Vernant, en ese sentido, reconoce ampliamente su influencia para dejar de asumir que el cuerpo es una realidad evidente que no presenta problemas. Al tiempo que pone en evidencia su relación con la sociedad y la cultura. El cuerpo es, por ende, en el análisis de Vernant una realidad problemática. Vernant subraya que la realidad que en apariencia

proporciona éste, es una ilusión, y destaca la manera en la que el saber anatómico y fisiológico de la modernidad contribuyen a crear esa ilusión.

Así, Vernant se interroga por lo ¿qué implica pensar el cuerpo en la época de la Grecia arcaica a través de la expresión “el cuerpo de los dioses”? Vernant es atento a las expresiones: ¿de qué nos hablan y qué problemas plantean con respecto al cuerpo? Su análisis revela un interés por descifrar los signos y códigos que en determinada época marcan al cuerpo. Aquí también procede mediante la construcción de un sistema de relaciones para dar cuenta del cuerpo, en ese sentido el cuerpo del hombre aparece en relación al cuerpo del otro, éste es, el cuerpo del dios. Lo que revela el análisis es la importancia de la categoría del cuerpo del dios para hablar del propio cuerpo humano.

En el análisis de las fuentes, en su caso textos médicos y poemas épicos, Vernant es atento al vocabulario en el que se implica la corporalidad (el cual es plural), así como a lo qué se dice del cuerpo y el modo en el que se dice (por ejemplo, el uso de adjetivaciones). La importancia de observar los significados de las palabras y los usos que se hacen de ellas también se hace presente. Vernant muestra la importancia de no pensarlas como algo evidente (como por ejemplo cuerpo y corporalidad). El vocabulario griego que designa lo corporal, es pues importante para él, ya que sirve de soporte material al hombre griego para pensar y expresar la relación con su cuerpo y el de los demás.

Por otro lado, a pesar de que no hay un cuerpo que proporcione una realidad evidente, Vernant subraya en el análisis el hecho de que no existe otra manera diferente de pensar la corporalidad de los otros más que desde el sitio de la propia experiencia de corporalidad de cada época, en ese caso de la corporalidad de ese mundo griego arcaico y la nuestra. Ahí la distancia histórica, el lugar de la pérdida del que hablaba De Certeau. ¿Puede extrapolarse su cuerpo a nuestra sociedad hoy? Y viceversa ¿es nuestra

manera de pensar la corporalidad la misma que en el pasado? Es como lo señala Bárbara Duden también en esta obra, existe hasta cierto punto una imposibilidad de pensar la corporalidad pasada desde un lugar que no sea el nuestro.¹⁹¹ Y así, para Vernant el único dato, al parecer irrefutable, es el hecho de que el cuerpo mismo es perecedero, es mortal en cualquier época (y en ese sentido, las preocupaciones de los griegos arcaicos y su planteamiento del cuerpo divino).

Por último, los trabajos de Vernant en torno al cuerpo de la divinidad sirven como fundamento para investigar el concepto del cuerpo de las divinidades en otros sistemas religiosos de pensamiento.¹⁹² Pensar el cuerpo de los dioses griegos, por ejemplo da pie a pensar el cuerpo de la divinidad cristiana, el cuerpo de Jesús. Con esto no quiero decir que Vernant fue quién abrió esta temática, ni que la haya inspirado. Lo importante es subrayar las pautas que ofrece para pensar el cuerpo de la divinidad en relación con el cuerpo del hombre: éste cuerpo divino refleja siempre algo del cuerpo propio.

Tocando ahora el turno a Jean- Claude Schmitt, vemos que éste se vincula también claramente con Marcel Mauss. Los gestos sobre los que reflexionan pertenecen a estas técnicas del cuerpo esbozadas por Mauss, en el sentido en que son—junto con las actitudes y los comportamientos—experiencias sociales, aprendizajes y mimetismos. Su proyecto, sin embargo, es también parecido al de Elias, al interesarse por los modelos de gestualidad ideal. El gesto aquí se inserta y forma parte de un sistema de valores éticos. Y en la tónica de Elias y Foucault, Schmitt también propone poner una distancia con respecto a éstos para comprenderlos y subrayar su carencia de naturalidad.

¹⁹¹ Cfr., Barbara Duden, “Repertorio de historia del cuerpo” en *Fragmentos...*, vol. III, p. 471.

¹⁹² A ese respecto, algunos aspectos del cuerpo de la divinidad cristiana es explorado en esta obra de *Fragmentos para una historia del cuerpo*, en los ensayos de: Caroline Walker Bynum, “El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media”, vol. I, pp. 163- 225; y Marie-José Baudinte, “Rostro de Cristo, forma de la Iglesia”, vol. I, pp. 151- 161.

Schmitt apunta por otro lado que los discursos de reflexión sobre los gestos, tanto en contenidos como en prácticas que se recomiendan, son una antesala a los manuales de civilidad y comportamiento que analizará Elias. Schmitt vincula e inserta de cierta manera el “proceso de civilización” dentro de una larga reflexión del discurso de los gestos en Occidente.

Por otro lado, estos cambios en la moral de los gestos se insertan en un proceso de larga duración. Y es sugerente que Schmitt, antes de justificar la pertinencia de su estudio por el vínculo de éstos con la historia del cuerpo, lo hace porque éstos se insertan en la historia de larga duración. A pesar de ello Peter Burke, como ya lo había señalado, lo cita como un colaborador importante de la historia del cuerpo, ya que para éste la historia del cuerpo comprendería la de los gestos.¹⁹³

Así, Schmitt es atento a observar qué se entiende por gesto en el pasado siguiendo la pista del vocabulario; y para quiénes escriben aquellos que reflexionan sobre los gestos. Para ello elabora un análisis de la palabra *gestus* y *modestia*, tomando en cuenta sus definiciones y usos (y hasta cierto punto, nos remite a aquel que hacía Elias sobre el concepto *civilité*). El cuerpo es importante aquí, porque en la reflexión por el gesto, cuerpo y alma se vinculan a través del discurso. La gestualidad así, implica una disciplina que se aplica los cuerpos, al exhortar el discurso sobre los gestos a prácticas concretas. Por otro lado, el discurso de la gestualidad nos habla de cómo el cuerpo es percibido y representado en determinado período. Las ausencias presentes en la evolución de estos discursos son signos de cambio. Schmitt es atento a observar en los nuevos discursos sobre los gestos, el lugar que ocupan las antiguas concepciones del cuerpo y lo que el denomina “los movimientos del cuerpo”, esto es la manera de llevarlo

¹⁹³ Cfr., Peter Burke, *op.cit.*, p. 87. Burke también señala que: “los historiadores, como los antropólogos y los psicólogos, pueden estudiar los gestos como un subsistema dentro del más amplio sistema de comunicación denominado ‘cultura’”, p. 89.

y de comportarse. Por último, Schmitt observa que el cuerpo aquí posee un lenguaje y un significado particular y distinto al que nuestra época, el cual es preciso restituir.

Jaques Le Goff intenta, por otro lado, hacer un lugar a las aventuras del cuerpo, tal y como lo planteaba Marc Bloch. Así, el análisis que realiza de las metáforas del cuerpo, puede entenderse también como parte del estudio de la historia del cuerpo. A través del análisis de las metáforas, Le Goff ofrece pistas para el estudio del cuerpo y la política. En este caso, su objeto son metáforas basadas en el funcionamiento del cuerpo mismo. El cuerpo que plantea Le Goff aquí, es similar al de algunos planteamientos de Foucault, ya que éste es pretexto para lo político y lo social. El cuerpo desde esta óptica, por ejemplo, sirve para justificar la distribución de poderes en este período; y así sirve de soporte para legitimar ciertos procesos, como por ejemplo la centralización en torno al príncipe. Así, el estudio del cuerpo posee más dimensiones que las tradicionalmente apuntadas. Por otro lado, el uso de estas metáforas revela también, las ideas en torno al funcionamiento orgánico del cuerpo, de ahí que sean útiles como fuentes en sí mismas para el estudio de representaciones o creencias que atañen a las diferentes épocas. Como señalaba anteriormente, Vigarello también hace uso del análisis de metáforas para construir sus historias del cuerpo.

Le Goff es atento a la manera en la que estas metáforas se crean. ¿Por qué se privilegian unas sobre otras? Así, es necesario el estudio de la significación y los usos sociales de cada parte del cuerpo para comprender cómo estas se articulan y porque se privilegian en determinados momentos. Aquí, observa Le Goff, los niveles del discurso sobre el cuerpo se mezclan: los aspectos alegóricos con los científicos, los fisiológicos con los religiosos, y los populares con los políticos. Este cuerpo que se nos ofrece para la construcción de metáforas, es uno altamente cargado de significados. Aquí, un pie no es sólo un pie, ni una cabeza es sólo una cabeza, como un cuerpo no es sólo un cuerpo.

El estudio de las metáforas corporales viene a reforzar el argumento que tanto se ha repetido por todos aquellos que estudian el cuerpo (y a ese respecto, también por aquellos que he decidido señalar como influencia), a saber: que el cuerpo tiene un papel preponderante en el estudio de lo social, lo político y lo cultural.

Capítulo 4

Delimitando una historia del cuerpo (reflexiones de un segundo momento)...extrapolando los recorridos.

4.1 ¿Por qué el cuerpo? Justificaciones acerca de su estudio

¿Por qué el cuerpo se ha convertido en el lugar privilegiado para lo social, lo cultural y lo político, entre otros? Es siguiendo esta pregunta que pretendo esbozar en este pequeño apartado algunas de las respuestas dadas por historiadores, que han hecho del cuerpo el tema principal de sus reflexiones y sus investigaciones, así como señalar el modo en que este tipo de estudio es legitimado al interior del quehacer histórico. En el capítulo anterior, me he abocado en observar las maneras en la que ciertos historiadores de la década de 1970 y 1980 han elaborado una historia del cuerpo. Cabe señalar nuevamente que muchas de estas reflexiones sobre la importancia del estudio del cuerpo surgen en un momento posterior a la publicación de los trabajos de las décadas de 1970 y 1980. Los prefacios o las introducciones de los trabajos de estas décadas hacen poco explícito el por qué de la importancia del cuerpo como tema de estudio de la historia. En muchos casos parece ser que es el “boom” de estas historias las que obligan en un segundo momento a la reflexión y la crítica. He decidido así incluir en el estudio de las justificaciones, las reflexiones formuladas después de la década de 1980.

Una cosa es clara para los historiadores que estudian el cuerpo, esta es: que éste efectivamente tiene una historia. Es decir “la concepción del cuerpo, su lugar en la sociedad, su presencia en el imaginario y en la realidad, en la vida cotidiana y en los momentos excepcionales han cambiado en todas las sociedades históricas.”¹ De ahí que, haya sido preciso “dar cuerpo a la historia. Y dar una historia al cuerpo.”²

¹ Jaques Le Goff, “Prefacio: las aventuras del cuerpo” en *Historia del cuerpo en la Edad Media*, p. 12.

² *Idem.* (Le Goff)

En 1982 el historiador Georges Vigarello, señalaba en un número de la revista francesa *Esprit* dedicado al cuerpo, que el estudio de éste se plantea como un laboratorio privilegiado para las ciencias humanas (sobre todo en un momento en el que se exhortaba el retorno del sujeto en las investigaciones): “el cuerpo bruscamente merecía interés como portador de acciones en las que el sujeto encontraba materia tanto para construirse como para perderse.”³ Para el historiador Jaques Le Goff, por otro lado, la importancia de estudiar el cuerpo a lo largo de la historia radica en que éste “es el lugar crucial de una de las tensiones generadoras de la dinámica de Occidente”.⁴ Le Goff señala que el cuerpo

constituye una de las grandes lagunas de la historia, un gran olvido del historiador. La historia tradicional, en efecto, estaba desencarnada. Se interesaba por los hombres y, accesoriamente, por las mujeres. Pero casi siempre sin cuerpo. [...] Sus cuerpos no eran más que símbolos, representaciones y figuras; sus actos, sólo sucesiones, sacramentos, batallas, acontecimientos.⁵

Del mismo modo, Le Goff señala que al igual que las estructuras sociales y económicas o las representaciones mentales, el cuerpo forma parte de la historia y la constituye. El cuerpo es de algún modo, su producto y su agente ⁶ al constituirse como una referencia permanente (negativa o positiva) para los hombres en los distintos períodos del tiempo.⁷

Como he señalado, el tema del cuerpo comenzó a ser incluido de manera significativa como tema de investigación de los trabajos de los historiadores en la década de 1970 y 1980. De ahí que para otros, la importancia del cuerpo como objeto de estudio de la historia radica en “tratar de historiar lo que no parece tener historia, o lo que no parece digno de tener historia. [...]Por eso es importante ser sensible a la

³ Georges Vigarello *apud* François Dosse, “La mística: una ciencia experimental” en *Michel de Certeau: El caminante herido*, p. 554.

⁴ Le Goff, “Introducción: Historia de un olvido”, *op.cit.*, p. 31.

⁵ *Ibid.*, “Prefacio: las aventuras del cuerpo”, p. 11.

⁶ *Cfr.*, *ibid.*, p. 18.

⁷ *Cfr.*, Jaques Gélis, “El cuerpo, la Iglesia y lo sagrado” en *Historia del cuerpo. Del Renacimiento a la Ilustración*, p. 27.

capacidad del historiador de hacer visible lo que a menudo es invisible para los observadores y lo es casi siempre para nosotros.”⁸

El historiador Charles de La Roncière justifica la importancia del cuerpo como tema de estudio de la historia porque éste “habla ampliamente de las problemáticas del individuo frente a lo colectivo: es un modo de aprehensión del mundo.”⁹ Los historiadores Alain Corbin, Jean-Jaques Courtine y Georges Vigarello, señalan que la condición del cuerpo como “punto fronterizo”—ya que se encuentra en una “encrucijada entre el envoltorio individualizado y la experiencia social, la referencia subjetiva y la norma colectiva”¹⁰—permite que éste se encuentre en el centro mismo de la dinámica cultural. “El sujeto occidental, no hace falta decirlo, es también la culminación de un intenso trabajo sobre el cuerpo.”¹¹

Por otro lado, hablar del cuerpo desde la disciplina histórica permite reconstruir aunque sea de manera parcial “el núcleo de la civilización material, los modos de hacer y de sentir, las adquisiciones técnicas y la lucha con los elementos: el hombre «concreto»[...],«el hombre vivo, el hombre de carne y hueso».”¹² La inmersión al estudio del cuerpo histórico – un testimonio ya no de la naturaleza, sino de la cultura— es importante también porque permite restituir el mundo inmediato de los sentidos, de los ambientes físicos, de los gestos y de los “modos distintos de experimentar lo sensible y de utilizarlo.”¹³ Para Georges Vigarello, resulta imposible ignorar la jerarquía del cuerpo en la vida cotidiana.¹⁴

⁸ Daniel Roche, “La cultura material a través de la historia de la indumentaria” en *Historiografía francesa. Corrientes temáticas y metodologías recientes.*, p. 79.

⁹ Charles de La Roncière, “Formación del cuerpo y de la inteligencia” en “Cuadros. La vida privada de los notables cristianos” en *Historia de la vida privada. De la Europa feudal al Renacimiento*, p. 357.

¹⁰ Alain Corbin, Jean-Jaques Courtine y Georges Vigarello. “Prefacio” en *op.cit.*, p. 20

¹¹ *Ibid.*, p. 22

¹² *Ibid.*, p. 17.

¹³ *Cfr.*, *idem.*

¹⁴ *Cfr.*, Georges Vigarello, “Cuerpo descrito, cuerpo jerarquizado” en *Historia de la belleza. El cuerpo y el arte de embellecer desde el Renacimiento hasta nuestros días*, p.17.

4.2 ¿Qué implica trabajar el cuerpo? Problemáticas y límites al hacer este tipo de trabajo.

“...no todo parece ir bien por esta artesanía”¹⁵

El historiador francés Jean- Pierre Peter señalaba en 1974, en un pequeño ensayo que reflexionaba sobre el cuerpo como tema nuevo de estudio en la historia, el problema de saber cómo hablar de éste. Este historiador, caracterizaba al cuerpo como lugar de deseo y desgracia, desplazado del territorio del historiador y ausente del lenguaje.¹⁶ En un momento posterior, Vigarello señalaba del mismo modo, las aporías presentes en el cuerpo como objeto de estudio: “hay un umbral más allá del cual la incorporación se evade.”¹⁷

Así, una de las primeras problemáticas que surge al acercarse al estudio del cuerpo es aquella de su delimitación como objeto de estudio. Es decir, ¿cómo hacer frente a la polisemia del cuerpo? Es así que de entrada, cualquier intento de estudio del cuerpo históricamente, no puede ser más que una “incursión en un objeto histórico cuya dimensión desafía cualquier tentativa de síntesis real”.¹⁸ Y es que como apuntaba Michel de Certeau, el análisis no revela más que fragmentos y acciones. “Esta heterogeneidad es constitutiva del propio objeto de estudio. Es insoslayable y debe asumirse como tal en una historia del cuerpo.”¹⁹

También hay que asumir por un lado, que hacer la historia del cuerpo implica mantenerse en el “punto fronterizo” (del que hablaban Corbin, Courtine y Vigarello), entre el sujeto y lo social. Y por el otro lado, asumir que es una historia, que al parecer,

¹⁵ Roy Porter, “Historia del cuerpo revisada” en *Formas de hacer historia*, p. 278.

¹⁶ Cfr., Jean- Pierre Peter y Jaques Revel, “El cuerpo: el hombre enfermo y su historia” en Jaques Le Goff y Pierre Nora, *Hacer la historia. Nuevos temas*.

¹⁷ Dosse, “La mística: una ciencia experimental”, *op.cit.*, p. 554.

¹⁸ Alain Corbin, “Introducción” en *Historia del cuerpo. De la Revolución Francesa a la Gran Guerra*, p. 17.

¹⁹ Corbin, Courtine y Vigarello, “Prefacio”, *op.cit.*, p.20

no puede separarse de aquella de las identidades, ni de los modelos sexuales que cada período o época histórica establecen.²⁰ Es así que “el estudio del cuerpo moviliza varias ciencias, obligando a variar los métodos, las epistemologías, según se trate de las sensaciones, de las técnicas, del consumo o de las expresiones.”²¹

Para el historiador de la medicina Roy Porter hacer la historia del cuerpo no consiste únicamente en “devorar estadísticas vitales, ni en un conjunto de técnicas para descifrar las «representaciones», sino que requiere más bien buscar el sentido de su interrelación.”²² Para él, los historiadores siguen siendo bastante ignorantes en cuanto al modo en que los individuos y los grupos han experimentado su yo corporal. De manera particular, Alain Corbin observa que a menudo los historiadores se han mostrado “olvidadizos con la tensión que se establece entre el objeto de ciencia, de trabajo, el cuerpo productivo, experimental, y el cuerpo como fantasía, «amalgama de fuerza y fragilidad, de acciones y de afectos, de energía o de debilidad».”²³

Por otro lado, Corbin, Courtine y Vigarello señalan que para estudiar el cuerpo es necesario hacer más compleja esta noción²⁴; para esto es necesario mostrar el papel que cumplen en éste las representaciones, las creencias y los efectos de la conciencia. Para ellos, no hay que olvidar que el cuerpo existe tanto en su envoltorio inmediato como en sus referencias representativas; ambos registros variables según la cultura de los grupos y los momentos del tiempo.²⁵

A ese respecto, para muchos la pregunta por el cuerpo debe ser radical. En el sentido en que, como mostraba Elias, aspectos de la condición humana que en apariencia son iguales a toda experiencia corporal—como lo son el nacimiento, la

²⁰ Cfr., *ibid.*, p. 22.

²¹ *Ibid.*, p. 20.

²² Roy Porter, “Historia del cuerpo revisada”, *op.cit.*, p. 277

²³ Corbin, “Introducción”, *op.cit.*, p. 16.

²⁴ Cfr., Corbin, Courtine y Vigarello, “Prefacio”, *op.cit.*, p. 17.

²⁵ Cfr., *ibid.*, p. 18.

muerte y las necesidades fisiológicas—varían en cuanto a su codificación y configuración de sociedad en sociedad a través del tiempo. Es así que el estudio del cuerpo y de sus actos, del comportamiento y de los gestos, revela algo distinto para cada sociedad. Estudiar el cuerpo implica “considerar, en definitiva, que existen unos recursos de sentido allí donde no parecían existir.”²⁶

El concepto del cuerpo mismo, por otro lado, representa a la vez un indicador y un obstáculo en este tipo de estudios. Ya que cada época histórica y registro discursivo asignan un significado, características y atribuciones diferentes a la palabra cuerpo. En algunos casos estos significados no tienen forzosamente que ver con este cuerpo propio, biológico y somático del ser humano. Georges Vigarello por ejemplo, como ya se he dicho, señala que en el siglo XVII la palabra cuerpo también era empleada para sustituir o designar el *corsé* de uso difundido.²⁷

La creciente especificidad y especialización de los discursos científicos de nuestra época generan la apariencia de establecer referentes estables en lo que respecta al cuerpo y la experiencia de la corporeidad. No obstante, una interrogante se establece: ¿acaso las ciencias no han también transformado radicalmente la noción misma de cuerpo?²⁸ La premisa se reitera continuamente, la manera en la que cada sujeto y sociedad, entiende y vive su cuerpo se ha transformado. Y en ese sentido los lenguajes técnicos, y en especial aquel del discurso médico, no constituyen más que otros registros para entenderlo. El cuerpo así, no siempre pertenece al mismo registro de comportamientos y referencias.

Barbara Duden hace notar en *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*—como se había señalado anteriormente—que en muchas ocasiones se le

²⁶ Corbin, Courtine y Vigarello, “Prefacio”, *op.cit.*, p. 19.

²⁷ Vigarello señala que la palabra *corsé* proviene del latín *corpus-oris*, y de ahí que también se le designe con el nombre de cuerpo. *Cfr.*, Georges Vigarello, “La tradición entre urbanidades y corsés” en *Corregir el cuerpo*, p. 17 y p. 41.

²⁸ *Cfr.*, Corbin, Courtine y Vigarello, “Prefacio”, *op.cit.*, p. 20.

dificultaba la comprensión del significado que daban las mujeres a sus dolores y males corporales, ya que el sentido de la existencia que expresan las quejas registradas en los documentos eran ajenas a la identidad corporal que le habían enseñado a tener. Para esta autora, la formación como historiadora no le proporcionó en un primer momento los “métodos con qué considerar como objeto de estudio histórico el cuerpo vivo registrado en estos documentos.”²⁹ De ahí que para Duden una labor permanente al momento de estudiar al cuerpo de manera histórica es la búsqueda de tales herramientas metodológicas y teóricas.

En el mismo orden de ideas, Alain Corbin observa que el cuerpo dibujado por la anatomía o la fisiología difiere radicalmente del cuerpo del placer o de dolor.³⁰ Corbin pone gran énfasis, por ejemplo, en la fuerza del psicoanálisis como referencia, gracias a su desarrollo en el siglo XX. Aunque en algunos casos constituye una referencia silenciosa y casi invisible, Corbin señala que debe tenerse en cuenta en la exploración que se realiza actualmente de la corporeidad a través de la historia.

Para Mark Jenner sin embargo, la utilización de teorías contemporáneas para el estudio del cuerpo—como por ejemplo el psicoanálisis— deben aplicarse con cautela, ya que pueden llevar al anacronismo. Esto es sobretodo importante para el caso del cuerpo, y en ese sentido Jenner señala que el “anacronismo encierra otro peligro: el de los estudiosos de moda a dar por sentado (por ejemplo) que los conceptos freudianos y lacanianos son automáticamente aplicables a los cuerpos del pasado.”³¹

Un ejemplo del peligro del anacronismo se ve reflejado en la polémica que sostuvo la historiadora del medievo Caroline Walker Bynum, quien ha trabajado ampliamente el tema del cuerpo, con el historiador del arte Leo Steinberg. En su libro

²⁹ Barbara Duden, “Repertorio de historia del cuerpo” en *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, vol. III, p. 471.

³⁰ Corbin, “Introducción”, *op.cit.*, p. 15.

³¹ Mark Jenner *apud* Roy Porter, “Historia del...”, *op.cit.*, p. 278.

The Sexuality of Christ in Renaissance Art and Modern Oblivion, Steinberg hacía un llamado a ver en las imágenes renacentistas de Cristos señalando su pene o bien insinuando la presencia de éste—cuestión que es señalada por los estudiosos como un convencionalismo pictórico de la época—una erotización del cuerpo de Cristo y un gesto de índole sexual. Bynum, por su parte, objetó la apreciación de Steinberg señalando que “pensar que el gesto de Cristo era de índole «sexual» suponía una lectura claramente moderna y anacrónica: lo que se señalaba no era la erotización del Salvador, sino su humanización.”³² Para Walker Bynum las imágenes medievales del cuerpo de Cristo, no tienen tanto que ver con la sexualidad como con la fertilidad y la descomposición.³³

En ese sentido Jaques Le Goff señala que las demandas sociales y las preocupaciones del tiempo presente, se ocultarán tanto como marcarán la historia del cuerpo.³⁴ A *grosso modo*, éste puede ser un peligro que se corre al hacer no sólo la historia del cuerpo, sino cualquier historia: trasladar nuestra mirada y nuestro gesto en búsqueda de los mismos aspectos con los que nosotros entendemos y experimentamos nuestro cuerpo. El historiador Philippe Braunstein apunta que “todo lo que nos aproxima a la intimidad de hace unos cuantos siglos nos ofrece la tentación de abolir las distancias que nos separan irremediamente de un mundo que hemos perdido.”³⁵ ¿Y

³² Roy Porter, “Historia del...”, *op.cit.*, p. 281. Para ahondar en las críticas y argumentos formulados por Walker Bynum, véase: Caroline Walker Bynum, “The body of Christ in the Later Middle Ages: A reply to Leo Steinberg” en *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, pp. 79- 117.

³³ Estos argumentos los desarrolla también en otro ensayo: Caroline Walker Bynum, “El cuerpo femenino y la práctica religiosa de la Baja Edad Media” en *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, volumen I, pp. 163- 225. Aquí señala, por otro lado, que el cuerpo o la carne de Cristo era a veces representado como un cuerpo de mujer; en especial en lo que respecta a las funciones salvíficas y en lo relativo a sus pérdidas de sangre y su capacidad nutricia. El interés de Walker Bynum, entre otros, es mostrar la radicalidad de la experiencia religiosa medieval y las categorías medievales cuerpo/alma y hombre/mujer, con respecto a las nuestras.

³⁴ *Cfr.*, Le Goff, “Introducción...”, *op.cit.*, p. 17.

³⁵ Philippe Braunstein, “Aproximaciones a la intimidad, siglos XIV y XV” en *Historia de la vida privada*, vol. II, p. 527.

acaso no hay algo más íntimo en nuestra época que el propio cuerpo? El reto es así, como señalaba Vigarello, “volver a hallar el cuerpo en dónde ya no está.”³⁶

En otro orden de ideas, otra de las problemáticas que se presentan al tratar de estudiar el cuerpo desde una perspectiva histórica tiene que ver con las fuentes que se utilizan, ya que como observa Roy Porter, “indudablemente en muchos aspectos la información resulta escasa.”³⁷ Así, hay períodos de tiempo en el que la documentación es mayor que en otros. Y a ese respecto, el historiador Georges Duby señala que el estudio del cuerpo en la Edad Media es en especial difícil para el historiador antes del siglo XIII por la escasez de fuentes.³⁸ Por ejemplo, señala Roy Porter, como dar respuesta a preguntas tales como: “¿con qué frecuencia realizaba la gente el coito en los siglos pasados? ¿Qué postura adoptaban? Son detalles que apenas se conocen”³⁹ y que sin duda tienen que ver con las prácticas corporales. Por otro lado, por ejemplo, ciertas fuentes escritas privilegiadas para el estudio de lo íntimo, nos introducen sólo a la intimidad de un limitado número de personas. El problema de las fuentes es también aquel de la relación del texto con la práctica. Para Roy Porter “las relaciones entre lo prescrito y la práctica son problemáticas de por sí”⁴⁰; y en especial para el caso del cuerpo, en el que práctica y representación en determinados casos suele encontrarse separada por una línea apenas perceptible y en otros, una de la otra se encuentra separada de manera abismal.

A ese respecto se formula la crítica hacia la metodología aplicada por algunos, en especial en el estudio de manuales de comportamiento, en dónde la recomendación no necesariamente coincide con la práctica. Por ejemplo, Jaques Revel observa una de

³⁶ Georges Vigarello, *Lo limpio y lo sucio*, p.35.

³⁷ Porter, *op.cit.*, p.275.

³⁸ “El cuerpo constituía entonces el objeto de una moral y una práctica que el historiador encuentra difícil en develar antes de finales del siglo XIII, porque el arte, al menos lo que queda de él, no era en aquellos tiempos decididamente realista y porque los escritores sobre este particular lo enmascaran casi todo.” Georges Duby, “Problemas la emergencia del individuo” en *Historia de la vida privada*, vol. II, p. 518.

³⁹ Porter, *op.cit.*, pp. 275- 276.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 276.

las problemáticas al analizar los manuales de civildad—fuente privilegiada por muchos historiadores del cuerpo, inspirados por los análisis de Norbert Elias—“como toda documentación normativa, ésta se expone a una objeción de principio: describe conductas preescritas y no reales.”⁴¹ Y en ese sentido, se señala que algunos de los trabajos carecen de ese rigor metodológico para distinguir entre una y la otra. Roy Porter por ejemplo, señala que debe ahondarse en la relación que mantenían las diferentes doctrinas religiosas, las prescripciones formuladas por las autoridades, así como las corrientes artísticas (en el caso de las representaciones pictóricas), entre otros, con las experiencias del día a día del ser vivo y corpóreo.⁴²

Por último, Mark Jenner problematiza la noción misma de “historia del cuerpo”, al señalar que ésta implica una “drástica reificación y simplificación, un reduccionismo, cual si existiera un «solo» cuerpo del que se rastreara la historia unitaria: pero ese cuerpo difícilmente puede ser el que se presenta en los textos eruditos que escrutan la mayoría de los estudiosos”, de ahí que para este autor la historia del cuerpo debe más bien dar paso a la historias de los cuerpos.⁴³

En esa tónica es que se inserta el interés y la problemática por el estudio del cuerpo del niño y de la mujer. En el caso del cuerpo del niño, son pocos los trabajos que hacen de éste el interés principal, éste aparece en los trabajos de manera colateral. Y es que, por ejemplo, una de las problemáticas de su estudio—como apuntaba Rouselle—es la recepción de las normas que se inscriben en su cuerpo, a falta de documentos que nos den testimonio directo de sus experiencias. El cuerpo del niño aparece así siempre como un cuerpo pasivo, al que accedemos a través de la mirada del adulto. En lo que toca al cuerpo femenino, Aline Rouselle apuntaba también que la problemática es la misma, la de ser sensibles a las fuentes que nos hablen de la recepción que ellas hacían de la ley,

⁴¹ Jaques Revel, “Los usos de la civildad” en *Historia de la vida privada*, volumen 3, p. 170.

⁴² *Cfr.*, *ibid.*, p. 278.

⁴³ *Cfr.*, Jenner *apud* Porter, *idem*.

las ideas, la formación física y la vida que les era dada por decisiones masculinas, y que los documentos nos transmiten.⁴⁴

4.3 Coincidencias y estrategias para abordar el cuerpo

La diversidad de enfoques presentes en el estudio del cuerpo—como objeto de la historia—, así como la diversidad de opiniones de lo que una investigación de este tipo debe o no dar cuenta, lo qué implica elaborarla, las problemáticas presentes, el privilegio de unas fuentes sobre otras, la preferencia de una teoría sobre otra, e incluso la idea misma de corporalidad presente en cada autor hace que la pregunta por la definición de lo qué sería la historia del cuerpo se vuelva compleja. E incluso la pertinencia misma de elaborarla. De ahí que mi interés en este apartado sea únicamente el de señalar coincidencias entre este tipo de hacer historia.

De ese modo, vemos que lo que se observa a lo largo de este recorrido es que el cuerpo pertenece a varios registros. Y así, en lo que toca al cuerpo, nada de lo que se piensa de éste resulta obvio. De ahí la necesidad de dar cuenta de manera histórica. Por otro lado, vemos que el cuerpo en muchos casos sirve como pretexto para adentrarse en el estudio de lo social. Éste siempre nos habla de cuestiones mucho más amplias, de ahí que muchas investigaciones tengan entre sus fines poner en evidencia el estrecho vínculo con lo social. Como por ejemplo, cuando Vigarello advierte que los cuidados del cuerpo en el siglo XIX dan cuenta de una conciencia demográfica que teme a la “degeneración”, o bien son también reflejo de diversas ideologías, como la del progreso.⁴⁵ El cuerpo aquí, también es el pretexto para refutar ideas. En general, a

⁴⁴ Cfr., Aline Rouselle, *Porneia. Del domino del cuerpo a la privación sensosial*, p. 12.

⁴⁵ Cfr., Georges Vigarello, *Corregir el cuerpo*, pp. 28- 29.

través de él pueden refutarse teorías ampliamente aceptadas, o bien, al igual confirmarse las mismas.

Otra cuestión común en estas historias, es el interés por el estudio de los comportamientos (que implican forzosamente corporalidad) en otros períodos históricos, y que en mucho se inspiran en el trabajo de Norbert Elias. A través del estudio de los comportamientos es posible introducir cuestiones poco exploradas en el estudio del pasado, como por ejemplo, el uso de las técnicas del cuerpo, la implementación de prácticas y su impacto en la cotidianidad, entre otras cuestiones.

Así, a grandes rasgos es posible esbozar líneas y tendencias en los trabajos en torno a esta reflexión histórica del cuerpo. En primer lugar se encuentran aquellos trabajos que se colocan del lado de las *representaciones* que sobre el cuerpo se han elaborado, desde distintos ámbitos (ideológicos, institucionales, saberes etc.) y en diversos lapsos de tiempo. Por lo general en este tipo de trabajos se busca dar cuenta de los “modelos ideales” que funcionan dentro de una sociedad. En palabras de Michel de Certeau, podría considerarse como el estudio por las “codificaciones relativas a registros fundamentales”, es decir lo que se entiende por los límites del cuerpo, las maneras en las que éste se percibe y se piensa, el desarrollo de los sentidos, etcétera.⁴⁶ Por lo general, importa aquí la manera en la que ésta es construida; el análisis de los códigos, los dispositivos y las lógicas que obedecen a tales o cuales representaciones.

Por otro lado, se encuentran aquellos trabajos que se enfocan a las *prácticas* que se inscriben en el cuerpo. Hasta cierto punto, la recepción de estas representaciones: prácticas higiénicas, estéticas, pedagógicas, etcétera (que en mucho sirven como confrontación de las mismas). El cuerpo, aquí es planteado como espacio e instrumento de socialización. Bajo esta perspectiva, el cuerpo también puede plantearse como un

⁴⁶ Cfr., *ibid*, p. 14.

espacio de trasgresión, a través del estudio de las manifestaciones latentes del cuerpo (experiencias o manifestaciones salvajes o extrañas; por ejemplo las experiencias de posesas o místicos, en dónde se busca “descifrar” la voz del cuerpo). Por lo general, tanto en el estudio de las *prácticas*, como en el de las *representaciones* es difícil establecer una división tajante. La línea que las separa es delgada. Y según los objetivos de cada historia del cuerpo, no se puede hablar de práctica sin representación y viceversa. Así, las historias del cuerpo son, en muchos casos, una mezcla de las dos.

En una tercera línea se encuentran las investigaciones que se centran en el estudio de las partes del cuerpo (una historia fragmentada del cuerpo o bien una historia metonímica de éste). Por ejemplo, las historias del rostro, corazón y vísceras, entre otras; en donde la parte sirve para representar al todo. Por lo general, interesa conocer aquí cómo los individuos y las sociedades han atribuido significado a sus miembros y órganos, a su constitución y su carne.

¿Cuál es la topografía emocional y existencial de la piel y los huesos? ¿Qué quería decir la gente cuando hablaba, literal y figuradamente, de su sangre, de su cabeza y su corazón, sus entrañas, sus espíritus y sus humores? ¿Cómo encarnaban estos órganos y funciones las emociones, las experiencias y los deseos? ¿Qué relación mantenían los significados privados y públicos, las connotaciones subjetivas y médicas?⁴⁷

Por último se encuentran aquellas historias centradas en la “metáfora del cuerpo”. Aquí interesa la manera en la que el cuerpo es utilizado y convertido en metáfora. Con base en los trabajos de Le Goff, vemos que en esta historia se privilegia el análisis de los usos simbólicos de las partes del cuerpo, o bien su funcionamiento en general. Y cómo éste es puesto en relación con la cosmovisión de una época, al tiempo que se da cuenta de los usos sociales y políticos de esta metáfora. A pesar de que el interés es la metáfora, ésta en última instancia, nos habla de lo qué se pensaba del cuerpo humano.

⁴⁷ Porter, *op.cit.*, p. 286.

En otro orden de ideas, se observa en estas historias del cuerpo una gran labor de inventividad en torno a las fuentes. El cuerpo como objeto de estudio poco preciso y transparente exige la sensibilidad del historiador a los numerosos registros y discursos que lo tocan de manera directa o indirecta. Las estrategias así esbozadas se crean principalmente con relación a las fuentes para elaborar una historia del cuerpo.

En un primer momento una de las estrategias adoptadas en estas historias del cuerpo es la reflexión por los conceptos, las palabras y los términos principales implicados en la elaboración de éstas. Desde aquellos términos que parecerían poco problemáticos como “cuerpo” o “cuerpo de los dioses”; hasta aquellos conceptos que mantienen de una u otra forma una relación con la historia del cuerpo que se pretende llevar a cabo, como “higiene”, “limpieza” o “gesto”. La reflexión por éstos sirve como una estrategia—señala Corbin—ante el anacronismo psicológico que acecha constantemente este tipo de historia. Para Michel Feher, sólo mediante la adopción de una perspectiva histórica y pragmática podrá apreciarse lo que realmente hay de nuevo en éstos.⁴⁸

Una gran variedad de fuentes escritas son privilegiadas en esta historia. Para empezar, están aquellas en dónde la presencia del cuerpo parece evidente: tratados médicos, tratados de cirugía, representaciones religiosas del cuerpo, tratados de anatomía y manuales de civilidad, entre otros. Sin embargo, el historiador debe hacer un esfuerzo por leer entrelíneas, encontrar el cuerpo en dónde parecería no estar. En ese sentido por ejemplo, en la lectura de documentos íntimos—como diarios de viajes, cartas personales, diarios o confesiones—es posible encontrar en algunos casos imágenes de la salud física y psíquica de los individuos, que permite orientar los comportamientos y vuelve evidentes preocupaciones por el cuerpo. Así, por ejemplo, “la confesión, el diario o la crónica son, a finales de la Edad Media, fuentes de

⁴⁸ Michel Feher, “Introducción” en *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, vol. I, p. 12.

información en las que el individuo ofrece a veces su vida privada, es decir, su cuerpo, sus percepciones, sus sentimientos y su concepción de las cosas[...]"⁴⁹ Para Caroline Walker Bynum es importante observar el lenguaje a través del cual se expresan las fuentes y cómo éste implica corporalidad (en su caso son obras místicas y de tipo hagiográfico de la Edad Media). Así, por ejemplo, es revelador para ella que tanto hombres (cuando hablan de las experiencias místicas de las mujeres) como mujeres utilicen un lenguaje sumamente físico y fisiológico para referirse a los encuentros con Dios. Las mujeres, en especial, hablan normalmente de “saborear a Dios, de besarle intensamente, de adentrarse en su corazón o en sus entrañas, de ser cubiertas por Su sangre.”⁵⁰

Por otro lado, reglamentos de conventos, hospitales y escuelas o edictos, prohibiciones, tratados de diferente índole e inventarios encuentran también un uso en la historia del cuerpo. Así por ejemplo, el historiador es sensible a la presencia de objetos relacionados con el cuerpo—como bidés, aguamaniles, telas, polvos, lociones, peines y demás—que se incluyen en los inventarios de conventos y casas señoriales. Las normas y reglamentos de conventos, escuelas y hospitales, pueden hablarnos mucho más del cuerpo de lo que suele pensarse. La inventividad en torno a las fuentes es tal, que por ejemplo, Vigarello encuentra signos que nos hablan de prácticas corporales en los planos arquitectónicos de inmuebles. Así, en las obras sucesivas realizadas en Versalles, “para construir habitaciones reservadas a las bañeras, o instalar algunas en las dependencias de algunos grandes departamentos o desplazarlas según frecuentes planes de redistribución”⁵¹, Vigarello encuentra un argumento que válida la reinstalación de las prácticas del baño y los nuevos usos del agua. Por otro lado, ante la ausencia en algunos

⁴⁹ Braunstein, *op.cit.*, p. 533.

⁵⁰ Caroline Walker Bynum, “El cuerpo femenino...”, *op.cit.*, p. 171.

⁵¹ Georges Vigarello, *Lo limpio...*, *op.cit.*, p. 125. O bien los planos de remodelación de hoteles, éstos sugieren para Vigarello la introducción de una masa de agua considerable en la ciudad y en los espacios habitacionales. *Cfr.*, pp. 198- 199.

casos de imágenes “realistas” que nos proporcionen una idea de cómo debió de ser el cuerpo en sus proporciones físicas y mundanas, Vigarello ve en el tratado del sastre (en dónde se anotaban medidas) un reflejo de imágenes del cuerpo.⁵² Y Rouselle por su parte, señala tomar en cuenta esqueletos y osamentas como un posible recurso, en este caso para el estudio del cuerpo de la mujer.⁵³

El análisis de metáforas presentes en el lenguaje, como ya se ha señalado, constituye otro registro para el estudio del cuerpo. El análisis de las implicaciones y connotaciones de éstas, revela en algunos casos una concepción del cuerpo. A ese respecto, Porter señala que “en los proverbios, los clichés y las metáforas, el cuerpo adopta una forma visual o visualizada.”⁵⁴

En muchos casos, ante la ausencia de fuentes escritas que sirven de apoyo a la investigación, o bien como complemento de estas mismas, una estrategia adoptada es la reflexión por la materialidad y los espacios que atañen al cuerpo de una u otra forma. El interés aquí es observar qué nos pueden decir éstos del cuerpo, qué huellas podemos encontrar de una representación, de una concepción, de una práctica o una experiencia de la corporalidad. A ese respecto, Alain Corbin, entre otros, ha puesto de manifiesto que los cambios materiales inducen al desarrollo de nuevas ideas. Como por ejemplo es importante tener en cuenta para una historia del cuerpo en la modernidad lo que Corbin denomina los progresos de la *toilette* íntima, es decir: la difusión del tocador, el espejo de cuerpo entero y el cuarto de baño con cerrojo, a grandes rasgos lugares destinados a la contemplación del cuerpo desnudo sin el riesgo de intromisiones.⁵⁵ En esta misma tónica se encuentra la reflexión que Vigarello hace al tomar en cuenta para una historia del cuerpo la revolución del mobiliario y los espacios en cada época. . Lo cotidiano—en

⁵² Cfr., Georges Vigarello, *Corregir...*, *op.cit.*, p. 70.

⁵³ Cfr., Rouselle, *op.cit.*, p. 12.

⁵⁴ Porter, *op.cit.*, p. 281.

⁵⁵ Cfr., Alain Corbin, “El secreto del individuo” en *Historia de la vida privada. De la Revolución francesa a la Primera Guerra mundial*, vol. 4, p. 448.

palabras de Vigarello—“no deja de aportar preciosos indicios. Da testimonio de la instalación de cambios importantes, aunque no del todo carentes de pasado.”⁵⁶

Siguiendo la pregunta por la materialidad, los objetos aparecen como otros importantes indicios. En ese sentido, Corbin también subrayaba la necesidad de trabajar el cuerpo con relación a los objetos. Así, en la línea que se interesa por los “cuidados del sí” en cada época: el uso de espejo, de polvos, de peine o de navaja, entre otros, se revelan como objetos cuya relación con el cuerpo debe ser ahondada tanto en su uso, como en su difusión. En el breve análisis que realizó Corbin sobre el espejo, por ejemplo, se preguntaba por cómo éste modifica la imagen corporal y la manera de pensar el cuerpo. A fin del siglo XIX—señalaba éste—“la difusión urbana de este ambiguo mueble hace posible la organización de una nueva identidad corporal. En el espejo indiscreto, la belleza puede delinear una nueva silueta. El espejo vertical va a autorizar la emergencia de la estética de la delgadez y a guiar la dietética por nuevos caminos.”⁵⁷ Es en esa misma línea, que Vigarello se interroga por el uso de aparatos y artefactos que se utilizan sobre el cuerpo y dan cuenta de una idea del cuerpo.

La relación del cuerpo con las envolturas materiales, es decir, con la ropa y demás objetos que lo protegen, lo embellecen y lo aderezan, surge como una de las fuentes a privilegiar dentro de esta línea que se interroga por las implicaciones de la materialidad y los objetos físicos. Para Vigarello, “el tema de la moda, según la única referencia estética, lleva a la vida cotidiana la representación de un aspecto corporal con exigencias muy definidas.”⁵⁸ Charles de La Roncière, por su parte, apunta que “los estratos del vestido aparecen como una totalidad detallada, verdadera metáfora del

⁵⁶ Cfr., Georges Vigarello, *Corregir el cuerpo*, p. 67.

⁵⁷ Corbin, *op.cit.*, p. 429.

⁵⁸ Vigarello, *Corregir el cuerpo*, p. 69.

cuerpo social.”⁵⁹ Para el historiador Philippe Braunstein, el atuendo se halla estrechamente ligado al cuerpo: “el vestido es siempre más que la materia de que está hecho y sus adornos, se extiende al comportamiento, determina este último en tanto como lo valora: señala las etapas de la vida, contribuye a la construcción de la personalidad y afina el contraste entre los sexos.”⁶⁰

Por último, las imágenes, ya sea retratos individuales, esculturas, pinturas, imágenes devocionales, retablos, frescos, anatomías o ilustraciones presentes en libros, constituyen por mucho una fuente ampliamente socorrida para la elaboración de la historia del cuerpo. El diálogo entre el hombre y su imagen es también un diálogo con el cuerpo. Las imágenes participan en la conciencia que los hombres tienen de sí y de su cuerpo. Éstas enseñan a dirigir una mirada sobre los cuerpos, y en algunos casos—como apunta Corbin—contribuyen con la propedéutica de las posturas al promover determinadas normas gestuales, o difundir nuevos códigos perceptivos.⁶¹

⁵⁹ Charles de La Roncière, “Cuadros. La vida privada de los notables cristianos” *Historia de la vida privada*, vol. II, p. 369.

⁶⁰ Philippe Braunstein, “Aproximaciones a la intimidad, siglos XIV y XV” en *Historia de la vida privada*, vol. II, p. 566.

⁶¹ *Cfr.*, Corbin, *op.cit.*, p. 432.

Conclusiones

Es innegable el papel que el cuerpo se ha ganado dentro de las investigaciones históricas actuales. Este interés, como todo, tiene una historia. Y a ese respecto mi interés ha sido resaltar el papel que jugaron los planteamientos de Marcel Mauss, Michel de Certeau, Michel Foucault y en especial Norbert Elias para que la disciplina histórica se interesara por el cuerpo. La promoción de las ideas de éstos, no obstante, coincidió con un período en el que los intereses de los historiadores se reformularon en busca de una mirada más antropologizada del pasado. Y así, el cuerpo como objeto teórico, adquirió un papel importante.

No obstante, a pesar de las herramientas otorgadas por estos autores, mucho de este trabajo presento en su momento (y aún presenta) desafíos grandes al historiador. La historia del cuerpo, y la consolidación del cuerpo como objeto dentro de las investigaciones, ha sido un trabajo que en mucho se ha elaborado sobre la marcha. Los historiadores, en ese sentido, retomaron ahí dónde estos se quedaron, planteando a su vez sus propias preguntas y generando aportaciones nuevas a la reflexión. Los historiadores cuyas investigaciones fueron pioneras en el interés por el cuerpo—y en ese sentido cabe reconocer en especial el trabajo de Georges Vigarello—contribuyeron en mucho a la tematización de éste, a señalar límites, plantear problemas, marcar líneas y proporcionar herramientas metodológicas y teóricas para las investigaciones aún por venir.

El cuerpo constituye de entrada un objeto difícil de delimitar y en algunos casos difícil de encontrar; ya que se constituye como un tema al que sólo se puede—desde esta perspectiva—aproximar identificando un sistema de relaciones que permitan mostrar un objeto, que nunca se muestra por sí mismo. La historia del cuerpo, conjuga

así muchas otras historias. La historia del cuerpo por otro lado, se ofrece aquí – como lo señala Le Goff—como lo no pensado de la civilización occidental; como el lugar de la paradoja y de las tensiones en Occidente.¹ Y es que, por lo menos una cosa puede decirse después de este recorrido: el cuerpo, en corto, provee de una poderosa metáfora para lo social, una que implica una manera recíproca de pensar el cuerpo a través de la sociedad y la sociedad a través del cuerpo. La historia del cuerpo, como lo señala también Le Goff, apenas comienza.

¹ *Cfr.*, Jaques Le Goff, “Introducción: Historia de un olvido” en *La historia del cuerpo en la Edad Media*, p. 25.

Bibliografía

- ARIÈS**, Philippe y Georges Duby (dirs.). *Historia de la vida privada*, tr. de María Concepción Martín Montero, Taurus, España, 1989 (1985), 5 vols. [*Histoire de la vie privée*]
- BORJA**, Jaime Humberto. “El lugar de la producción: De Certeau y la historia” en Francisco A. Ortega, *La irrupción de lo impensado. Cátedra de estudios Michel de Certeau*, Editorial Javeriana, Colombia, 2004, pp. 75- 96.
- BROWN**, Peter. *El cuerpo y la sociedad*, tr. de Antonio Juan Desmonts, Muchnik Editores, Madrid, 1993 (1988). [*The Body and Society*]
- BURKE**, Peter. *La revolución historiográfica francesa. La Escuela de los Annales: 1929- 1989*, tr. de Alberto Luis Bixio, 3^{era} ed., Editorial Gedisa, España, 1999 (1990), 141 p. [*The french historical revolution. The Annales School 1929-1989*]
- _____. *Formas de historia cultural*, tr. de Belén Urrutia, Alianza Editorial, Madrid, 2006 (1997), 302 pp. [*Varieties of Cultural History*]
- BUSSAGLI**, Marco. *El cuerpo humano. Anatomía y simbolismo*, tr. de Patricia Orts, Mondadori Electa, Barcelona, 2006, 383 p., (Los diccionarios del arte)
- BYNUM**, Caroline. *Fragmentation and redemption: essays on gender and on the*

human body in medieval religion, Zone Books, New York, 1992.

_____. “Why all the fuss about the body? A medievalist’s perspective” en *Critical Inquiry* (E.U.A.), The University of Chicago Press, Otoño 1995, vol. 22, núm. 1, pp. 1- 33.

CERTEAU, Michel de. *The possession at Loudun*, tr. de Michael B. Smith, The University of Chicago Press, Chicago, 1996 (1970), 251 pp.

_____. *La invención de lo cotidiano. 2. Habitar, cocinar*, tr. de Alejandro Pescador, Universidad Iberoamericana, México, 1999 (1994), 271 p. [*L’invention du quotidien 2. Habiter, cuisiner*]

_____. *Historia y Psicoanálisis*, tr. de Alfonso Mendiola y Marcela Cinta, Universidad Iberoamericana, México, 2 ed., 2003 (2002), 168 p. [*Histoire et psychanalyse entre science et fiction*]

CHARTIER, Roger. “L’histoire entre récit et connaissance” en *MLN. French Issue*, The John Hopkins University Press, Sep. 1994, vol. 109, núm. 4, pp. 583- 600.

_____. “La nueva historia cultural” en *El presente del pasado. Escritura de la Historia, historia de lo escrito*, tr. de Marcela Cinta, Universidad Iberoamericana, México, 2005, pp. 13- 38.

_____ . *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, tr. de Claudia Ferrari, Gedisa, España, 2002, 276 p.

CORBIN, Alan, Jean- Jaques Courtine, Georges Vigarello (dirs.) *Historia del cuerpo*, tr. de Nuria Petit y Mónica Rubio, Taurus, España, 2005, 3 volúmenes [*Historie du corps.*]

CORREA, Leonor y Valentina Torres Septién (coord.) “Expediente: De la corporeidad en la Historia” en *HISTORIA Y GRAFIA* (México), revista semestral del Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana, núm. 9, año 5, 1997, pp. 7- 192.

DOSSE, François. *La historia en migajas. De Annales a la “nueva historia”*, tr. de Francesc Morató i Pastor, Universidad Iberoamericana, México, 2006 (1987), 249 p. [*L´histoire en mientes. Des “Annales” à la “nouvelle histoire”*]

_____ . *Michel de Certeau. El caminante herido*, tr. de Claudia Mascarua, Universidad Iberoamericana, México, 2003 (2002), 635 p. [*Michel de Certeau: Le marcheur blessé*]

EVANS- Pritchard, Edward. “Mauss” en *Historia del pensamiento antropológico*, tr. de Isabel Vericat, Cátedra, Madrid, 1987, pp. 240- 244.

ELIAS, Norbert. *El proceso de civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, tr. de Ramón García Cotarelo, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.

ERIBON, Didier. *Michel Foucault y sus contemporáneos*, tr. de Viviana Ackerman, Nueva Visión, Buenos Aires, 1995 (1994), 350 p. [*Michel Foucault et ses contemporains*]

FEHER, Michel, Ramona Nadaff y Nadia Tazi, *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Taurus, Madrid, 1990 (1989), 3 tomos.

FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la clínica. Una arqueología a la mirada médica*, tr. de Francisca Perujo, 8^{va} ed., Siglo Veintiuno Editores, México, 1981 (1963), 293 p.

_____. *La arqueología del saber*, tr. de Aurelio Garzón del Camino, 8^{va} ed., Siglo Veintiuno Editores, México, 1982 (1969), 355 p.

_____. *Historia de la sexualidad. La voluntad del saber*, tr. de Ulises Guiñazú, 7^{ma} ed., Siglo Veintiuno Editores, México, 1981 (1976), 194 p.

_____. *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres*, tr. de Martí Soler, Siglo Veintiuno Editores, México, 1986 (1984), 238 p.

_____. *Historia de la sexualidad. La inquietud de sí*, tr. de Tomás Segovia, 15^{va} ed., Siglo Veintiuno Editores, México, 2007 (1984), 232 p.

_____. *Michel Foucault: Un diálogo sobre el poder*, tr. de Miguel Morey, Alianza Editorial, Madrid, 1981, 164 p.

_____. *Vigilar y castigar*, tr. de Aurelio Garzón del Camino, 6^{ta} ed., Siglo Veintiuno Editores, México, 1981 (1976), 314 p.

Historia de la sexualidad, tr. de Martí Soler, Siglo XXI Editores, 1986 (1984), 3 tomos.

FUMAGALLI, Vito. *Solitud carnalis. El cuerpo en la Edad Media*, tr. de Javier Gómez Rea, 2^{da} ed., Nerea, Madrid, 1995 (1990), 114 pp.

GARCÍA, Martínez Alejandro. *El proceso de la civilización en la sociología de Norbert Elias*, Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), España, 2006, 410 p.

GARRIGOU, Alain y Bernard Lacroix (coords.). *Norbert Elias, la politique et l'histoire*, Éditions La Découverte, Francia, 1997.

HUNT, Lynn. "French History in the last twenty years: the rise and fall of the *Annales* paradigm" en *Journal of Contemporary History* (U.S.A.), Sage Publications, ABRIL 1986, vol. 21, núm. 2, pp. 204- 224.

_____(ed.). *The New Cultural History (Studies on the history of society and culture)*, University of California Press, Berkley, 1989, 235 pp.

KARESENTI, Bruno. *L'homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, Presses Universitaires de France (PUF), Francia, 1997, 455 p.

KURIYAMA, Shigehisa (ed.). *The imagination of the body and the history of bodily experience*, International Symposium, Kyoto/ International Research Center for Japanese Studies/International symposium in Europe, 2000- 2001.

LAQUEUR, Thomas. *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*, Harvard University Press, Massachusetts, 1990, 313 pp.

LE BRETON, David. *La sociología del cuerpo*, tr. de Paula Mahler, Nueva Visión, Buenos Aires, 2002 (1992), 110 p., (Colección Claves), [*La sociologie du corps*]

_____. *Antropología del cuerpo y modernidad*, tr. de Paula Mahler, Nueva Visión, Buenos Aires, 2006 (1990), 256 p. (Cultura y Sociedad), [*Anthropologie du corps et modernité*]

LE GOFF, Jaques y Pierre Nora (dirs.). *Hacer la historia*, Editorial Laia, Barcelona, 1979 (1974), 3 vols. [*Faire de l'histoire.Nouvelles approches*]

LE GOFF, Jaques y Nicolas Truong. *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, tr. de Josep M. Pinto, Paidós, España, 2005 (2003), 167 p. [*Une histoire du corps au Moyen Âge*]

LUHMANN, Niklas. *Observaciones de la modernidad. Racionalidad y contingencia en la sociedad moderna*, tr. de Carlos Fortea Gil, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1997 (1992), pp. 13- 47, (Paidós Studio, 123) [*Beobachtungen der Moderne*]

MANDRESSI, Rafael. “Demonios en el cerebro. Los médicos de Loudun, las fronteras de lo natural y el saber neurofisiológico en el siglo XVII” en Carmen Rico de Sotelo (coord.), *Relecturas de Michel de Certeau*, Universidad Iberoamericana, México, 2006, pp. 53- 92.

MATTHEWS Grieco, Sara. “El cuerpo, apariencia y sexualidad” en *Historia de las mujeres en Occidente. Del Renacimiento a la Edad Moderna*, dirección de Georges Duby y Michelle Perrot, tr. de Marco Aurelio Galmarini, 2^{ed.}, Taurus, España, vol. 3, 2001 (1993), pp.75- 121 [*Storia delle donne*].

MEGILL, Allan. “The reception of Foucault by historians” en *Journal of the History of Ideas* (E.U.A.), University of Pennsylvania Press, enero- marzo 1987, vol. 48, núm- 1, pp. 117- 141.

MENDIOLA, Alfonso. “Cuestiones de método” y “La noción de conocimiento en una sociedad con primacía retórica” en *Retórica, comunicación y realidad. La construcción retórica de las batallas en las crónicas de la conquista*, Universidad Iberoamericana, México, 2003, pp. 25- 247.

PORTER, Roy. “Historia del cuerpo revisada” en Peter Burke (ed.) *Formas de hacer historia*, 2^{da.} edición, tr. de José Luis Gil Arista y Francisco Martín Arribas, Alianza Editorial, Madrid, 2003 (1993), pp. 271- 299 [*New Perspectives on Historical Writing*]

ROCHE, Daniel. “La cultura material a través de la historia de la indumentaria” en

Historiografía francesa. Corrientes temáticas y metodologías recientes, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/ CIESAS/ Instituto de Investigaciones Históricas UNAM/ Instituto Mora/ Universidad Iberoamericana, México, 1996, pp. 77- 88.

RICŒUR, Paul. “Historia/ Epistemología” en *La historia, la memoria, el olvido*, tr. de Agustín Neira, Editorial Trotta, Madrid, 2003 (200), pp. 177- 378 [*La Mémoire, l’histoire, l’oubli*]

ROBERTS, Michael. “The Annales school and historical writing” en Peter Lambert y Philipp Schofield (eds.), *Making History: An introduction to the history and practices of a discipline*, Rotledge, New York, 2004, pp. 78- 92.

ROUSELLE, Aline. *Porneia. Del dominio del cuerpo a la privación sensorial*, tr. de Jorge Vigil, Barcelona, Península, 1989 (1983), 236 pp. [*Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle*]

SERNA, Justo. “Norbert Elías y la caída de la civilización” en *Prehistoria* (Argentina), núm. 8, 2004, pp. 137- 150.

SMITH, Bonnie G. “One question for Roger Chartier” en *French Historical Studies* (U.S.A.), Duke University Press, primavera 1998, vol. 21, núm. 2, pp. 213- 220.

SMITH, Dennis. “*The civilizing process and The history of sexuality: comparing*

Norbert Elias and Michel Foucault” en *Theory and Society* (UK), Springer, febrero 1999, vol. 28, núm 1, pp. 79- 100.

VIGARELLO, Georges. *Corregir el cuerpo. Historia de un poder pedagógico*, tr. de Herber Cardoso, Nueva Visión, Buenos Aires, 2005 (1978), 252 p., (Colección Cultura y Sociedad), [*Le corps redressé. Histoire d'un pouvoir pédagogique*]

_____. *Lo limpio y lo sucio. La higiene del cuerpo desde la Edad Media*, tr. de Rosendo Ferrán, Alianza Editorial, Madrid, 1991 (1985), 323 p., [*Le propre et le sale. L'hygiène du corps depuis le Moyen Age*]

_____. *Historia de la belleza. El cuerpo y el arte de embellecer desde el Renacimiento hasta nuestros días*, tr. de Heber Cardoso, Nueva Visión, Buenos Aires, 2005 (2004), 267 p., (Colección Cultura y Sociedad), [*Histoire de la beauté. Le corps et l'art d'embellir de la Renaissance à nos jours*]

WATSON, Peter. *Historia intelectual del siglo XX*, tr. de David León Gómez, 3^{era} ed., Crítica, España, 2003 (2000), 965 pp. [*A terrible beauty*]

WILLIAMS, Simon J. y Gillian Bendelow. *The lived Body. Sociological Themes, Embodied Issues*, Routledge, New York, 1998, 261 p.

ZORRILLA, Sergio. “Del cuerpo al goce y la sexualidad como forma de subjetividad: la necesidad de reivindicar nuevamente la corporalidad” en Raquel Olea (ed.), *Escrituras de la diferencia sexual*, Lom Ediciones, Chile, 2000, pp. 133- 149.