

MICHEL DE CERTEAU - Historias de cuerpos (entrevista)



Georges Vigarello: A menudo presentas la historia, el trabajo del historiador, como una tarea de reconstrucción del pasado y, al mismo tiempo, como una búsqueda de cuerpos. La historia sería entonces una recomposición de vestigios que permiten fabricar un cuerpo (ficticio desde luego) que viene a sustituir la ausencia del que ya pasó. Esto plantea al menos dos cuestiones: la de un uso muy metafórico del cuerpo y sobre todo la de la condición de ese objeto, siempre construido, elaborado.

Michel de Certeau: Me haces recordar una experiencia extraña, ocurrida durante un coloquio científico consagrado al cuerpo. 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, El cuerpo es algo mítico, en el sentido de que el mito es un discurso no experimental que autoriza y reglamenta unas prácticas. Lo que forma el cuerpo es una simbolización sociohistórica característica de cada grupo. Hay un cuerpo griego, un cuerpo indio, un cuerpo occidental moderno (habría todavía muchas subdivisiones). No son idénticos. Tampoco son estables, pues hay lentas mutaciones de un símbolo al otro. Cada uno de ellos puede definirse como un teatro de operaciones: dividido de acuerdo con los marcos de referencia de una sociedad, provee un escenario de las acciones que esta sociedad privilegia: maneras de mantenerse, hablar, bañarse, hacer el amor, etcétera. Otras acciones son toleradas, pero se consideran marginales. Otras más están incluso prohibidas o resultan desconocidas.

En primera instancia, un tipo de cuerpo se define por medio de un sistema de opciones respecto a sus acciones. Pero también está definido por un conjunto de selecciones y codificaciones relativas a registros aún más fundamentales, como los límites del cuerpo (¿dónde termina?), las maneras de percibirlo y pensarlo (¿a través de sus actividades exteriores, su superficie, la apertura de su interior?), el desarrollo de los sentidos (¿el oído, el olfato, la vista?), etcétera. Cada “cuerpo” sería la combinación de estas determinantes.

En una palabra, cada sociedad tiene -su cuerpo-, igual que su lengua, constituida por un sistema más o menos refinado de opciones entre un conjunto innumerable de

posibilidades fonéticas, léxicas y sintácticas. Al igual que una lengua, este cuerpo está sometido a una administración social. Obedece a reglas, rituales de interacción y escenificaciones cotidianas. Tiene igualmente sus desbordamientos relativos a estas reglas. Como la lengua, el cuerpo es usado unas veces por los conformistas, otras veces por los poetas. Incluye, pues, mil variantes e improvisaciones en el interior del marco particular que comparaba yo con un teatro de operaciones. El conjunto a la vez codificado y móvil que forma este cuerpo no se puede aprehender, y sucede lo mismo con la lengua. Uno capta realizaciones particulares, que serían los equivalentes de frases o de estereotipos: comportamientos, acciones, ritos. Sin embargo, el campo de posibilidades y prohibiciones que el cuerpo constituye en cada sociedad no puede representarse. La multiplicidad misma de estas determinaciones sociohistóricas lo convierte en un objeto evanescente. 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 amor para ese otro que la sustenta, y de odio represivo para imponer el orden de una identidad.

De este cuerpo huidizo y diseminado, si bien reglamentado, cada grupo tiene necesidad de tener marcas e imágenes que posean un valor topográfico y canónico. Son representaciones sustitutas, “ficciones” de cuerpos, si restituimos al término “ficción” el sentido de producción. Estos sucedáneos tienen la doble función de representar el cuerpo por medio de citas (extractos representativos) y de fijarlo según unas normas con la ayuda de modelos. Tienen una función análoga a la de los “ejemplos” que, en una gramática, proporcionan asimismo representaciones fragmentarias de la lengua y modelos para su uso correcto. Aquí interviene, me parece, lo que decías a propósito de la historia. Como el derecho o la medicina, pero a su modo, la historia produce simulacros de cuerpos que poseen al mismo tiempo un valor representativo y un valor normativo. Estos simulacros corporales exorcizan la perturbadora incógnita del cuerpo y le reemplazan con imágenes una objetivación ficticia, a la vez que, por la selección de la que resultan, por la fascinación que ejercen, por la autoridad “científica” que presentan, adquieren un alcance canónico. Estas producciones de la historia serían ficciones reguladoras.

Habría que analizar cómo la historia procede a estas fabricaciones de cuerpos. Estas se refieren, para empezar, al deseo que tiene la historia de “dar cuerpo” a su discurso y hacer de su lenguaje un cuerpo, casi un cuerpo. En realidad, lo que se produce a partir de estos “rastros”, a partir de fragmentos y residuos -los archivos y los documentos-, son topografías que cotejan, dentro de un mismo cuadro, conductas típicas. Bajo su forma narrativa, el texto histórico ensarta, como perlas, una serie de acciones que ha seleccionado y que da valor. Compone así, de manera más o menos alusiva, una cartografía de esquemas corporales: maneras de mantenerse, reñir, reunirse, saludar, etcétera. Con sus citas de cuerpos, el texto histórico no presenta el cuerpo de una sociedad, en el sentido que proponía yo hace rato, sino el sistema de convenciones que define a esta misma sociedad. Sustituye el funcionamiento social del cuerpo físico con las reglas (la “urbanidad”) de un cuerpo social. Trabajo alquímico de la historia: transforma lo físico en social; toma prestado de lo físico para construir los modelos de lo social; produce imágenes de la sociedad con fragmentos de cuerpos.

Para ser exacto, debería yo agregar que esta operación histórica está organizada en secreto por la experiencia corporal de su autor. El texto que escenifica modelos sociales tiene como contrapunto determinante las estructuraciones oscuras (colectivas e individuales) del cuerpo del historiador. Así, para tomar un ejemplo célebre y extremo, la obsesión de la sangre femenina, la exorbitancia visual, la fascinación de la blancura, etcétera, en Michelet. Desde este punto de vista, la situación se invierte. El cuerpo social presentado por el discurso se convierte en la metáfora de impulsos y tendencias psicosomáticas. Este cuerpo es la escena donde éstos reaparecen, como los fantasmas que serían su ley secreta. Retorno del cuerpo en el texto. Este fenómeno también puede analizarse, aun si el historiador no es Joyce. Indica al menos que los modelos de cuerpos sociales están habitados por otro cuerpo, diseminado y por tanto estructurante. Nos lleva a la lucha nocturna que evocaba yo; pero ésta aparece aquí en el interior mismo del discurso histórico, como un combate entre la producción de simbologías sociales organizadoras de formas y las irrupciones disfrazadas con un cuerpo salvaje y singular que intenta también imponer su ley.

El problema puede abordarse desde otro punto de vista, a partir de momentos históricos que han organizado la experiencia occidental del cuerpo. De esta forma, el cristianismo ha desempeñado un papel decisivo. Éste se ha instalado en la ausencia de un cuerpo, en la tumba vacía. Esta ausencia tiene una forma de acaecimiento con la pérdida del cuerpo de Jesús, que debía hacer las veces de todos los demás. Sin embargo, esta ausencia posee una forma más global con el alejamiento que separó el cristianismo de su origen étnico y de la realidad biológica, familiar y hereditaria del cuerpo judío. El discurso evangélico, o Logos, se instauró a partir de esta pérdida y, a diferencia del habla semítica antigua, debe hacerse cargo de la producción de cuerpos eclesiales doctrinales o sacramentales que sirven como sustitutos de este “cuerpo faltante”. [Nota 2] Infatigablemente se le usa para crear Iglesias con cuerpos simbólicos. A este respecto, la historia científica sería una variante tardía de este trabajo, que busca fabricar en lo sucesivo, con el discurso, cuerpos sociales: naciones, partidos, grupos. Ahí se halla, en la pedagogía, la política, los medios de comunicación o la historia, una especificidad occidental.

Al evocarlo, me extravió en generalidades oceánicas, pero no podemos abstraer nuestros problemas actuales de su arqueología. Escenas primitivas, caracterizadas por una larga duración, aclaran las imágenes sucesivas del cuerpo occidental. Uno de estos “momentos” resulta en particular decisivo: la ruptura que se produjo desde fines del siglo XV hasta principios del siglo XVII. Un bello mito, antiguo y medieval, permite expresar lo esencial al respecto. Un árbol invertido representa el cuerpo. Sus raíces son celestes, terrestre su follaje. Por arriba, este árbol es uno solo, por abajo es plural. Una simbología celeste mantiene su unidad. La ruptura sería el corte del tronco. La simbología se aísla, representación abstracta, o se disuelve, creencia dudosa. Reducido a su porción terrestre, el árbol se derrama por el suelo, cabellera desplegada, en elementos desunidos y diseminados. En lo sucesivo, con estos fragmentos expuestos a manera de léxico, con este vocabulario corporal de cabezas, corazones, de vientres, o de manos, puede formarse un número indefinido de cuerpos. Son posibles un millar de combinaciones. Son cuerpos barrocos, pero también los primeros cuerpos científicos, por ejemplo los montajes de la medicina que, en el siglo XVII, reunían diversos elementos corporales según las leyes de una física de colisiones. Con piezas separadas,

se producen ficciones de cuerpos de acuerdo con un modelo mecánico que reemplaza la antigua simbología.

Georges Vigarello: La máquina sin duda constituye un ejemplo típico de estas nuevas simbologías. Sin embargo, ¿hay en efecto un sujeto? Pienso en este lento ascenso del individualismo a partir del siglo XVII precisamente.

Michel de Certeau: La problematización del sujeto corre pareja con la especialización del cuerpo. En el siglo XVI, se tiene un punto de focalización de la primera con la experiencia fundamental, filosófica, literaria y médica de la “melancolía”. De un millar de formas, el observador se separa de su mundo. Sufre una privación que lo aleja de las cosas, aunque en lo sucesivo goza con verlas. Esta relación aísla simultáneamente al sujeto, extranjero del mundo, y al objeto, hecho de cosas expuestas ante la mirada. Es la Melancholía de Durero. Esta separación instituye al sujeto como goce de ver lo que no tiene, y más aún como deseo nacido de un desposeimiento. Este ojo del deseo hizo posible el cogito cartesiano. Enfrenta la diseminación indefinida de una “extensión” que es el léxico sin fin de las cosas. En la misma época aparece la pasión enciclopédica de cotejar, enumerar y articular todas las cosas dispersas, como si el sujeto respondiera a la pérdida del lugar que anteriormente tenía en el mundo por la actividad de producir su representación libresca. Una especie de cuerpo simbólico, un corpus sustituto del cosmos de antaño. Este trabajo no tiene fin porque proviene de un sujeto constituido por una pérdida y definido por un deseo que enajena sin que puedan satisfacerlo cada uno de los objetos que toma. La pérdida de un cuerpo parece el motor de estas conquistas.

Georges Vigarello: Además, por otra parte, las codificaciones sociales se hacen muy marcadas en el siglo XVII, con los comportamientos, las urbanidades, los modales...

Michel de Certeau: Sin duda, resulta imposible comprender la intensa politización de la segunda mitad del siglo XVII independientemente del interrogante que abre la cuestión del sujeto, y de la diseminación que atomiza los cuerpos. El poder del Estado se extiende en la misma medida en que se da la dispersión de los cuerpos. Como prueba, entre un centenar más, tenemos el Leviathan de Hobbes: el Estado es el nuevo cuerpo cuya cabeza es el rey. La sociedad civil sigue la misma evolución. Las reglas del decoro, de la urbanidad, de las buenas maneras o de la disciplina pedagógica se multiplican entonces como si hiciera falta, a través de éstas, sujetar los cuerpos movidos, contradictorios y agitados de pasiones o de “emociones desordenadas”. Como si hiciera falta producir socialmente, mediante esta reglamentación del cuerpo, un orden que el cosmos ya no garantiza. La ley se pinta o se graba sobre los cuerpos como tatuajes y máscaras destinados a rituales sociales: uno “pone cara”, o “cambia de cara”, según los interlocutores y las circunstancias. Hay que agregar que esta disciplina encuentra un asentimiento, pues es la garante de certezas que faltan al sujeto. Esta seguridad social juega con la inseguridad de sus sujetos.

Como se decía en el siglo XVII, es una “pintura” y un arte social de la “representación”. Pero ¿qué hay detrás de estas fachadas? Estas “pinturas” precisas, rígidas, cuidadosamente codificadas, “cubren”, se decía, “índoles” salvajes, incoherentes y múltiples. Se trata de pesadas vestiduras para cuerpos cambiantes, poco seguros, hirvientes de “humores” extraños, que la imaginación científica representa como hornos alimentados con ingredientes opuestos. Puede surgir de ahí cualquier cosa. Todo es posible. De hecho, de cuando en cuando, ruidos de cuerpos, gritos, voces desconocidas, movimientos marginales hacen añicos la codificación social. Alguna cosa

del cuerpo habla, que no tiene lenguaje alguno en la civilización y que ya no tiene marcas dentro de una simbología. De eso, nada responde. Violencias súbitas, irrupciones fabulosas, “experiencias” de posesas o de místicos, abren exhibiciones de cuerpos en el tejido del código. Marcan también la insuficiencia de la disciplina social, que se refuerza otro tanto.

Olivier Mongin: Has insistido en la especificidad del cuerpo cristiano, en las consecuencias del sepulcro vacío. Por otra parte, resulta extraño que el cristianismo se haya mostrado tan poco carnal, tan poco corporal en su historia reciente, mientras que encarnación y resurrección riman a las claras con cuerpo.

Sin embargo, me sorprende para empezar -basta leer el texto de M.J. Baudinet que publicamos aquí mismo- el papel asignado a la voz. Sin una voz que vuelva a darle “aliento”, el cuerpo permanece como un cuerpo muerto. ¡En el cristianismo, el tema del cuerpo no podría dissociarse del de la voz!

Michel de Certeau: El icono tradicional tiene la misma condición que la Biblia de los primeros siglos cristianos o de la Edad Media: se supone que habla. El signo tiene una voz. Durante estos siglos, la gente estaba segura de que hay un locutor universal, Dios, pero no estaba segura de comprender sus mensajes, que son “misterios”. La revolución que instauró la modernidad invierte esta problemática. Se construyen enunciados claros, pero ya no estamos seguros de que en todas partes haya una elocución divina. Incluso el locutor humano queda eliminado: se vuelve científica una proposición independiente de quien la enuncia. La voz ya no cruza el mundo. Como decía Merleau-Ponty, se ha “desembruado”. Ya no “habla”; la pintura tampoco, desde la revolución estética del Renacimiento. La Biblia también se mudó en objeto producido por las técnicas de la edición crítica. Queda reducida al mutismo, aun si la exégesis la sigue “haciendo hablar”.

Permanece, sin embargo, la creencia de que debe haber voces. Se vuelven cada vez más marginales o ilícitas. En cuanto a la Biblia, este cuerpo que ayer hablaba, queda parcialmente sustituida por los cuerpos de los místicos. Ahí hablan los cuerpos. Son en su mayoría cuerpos femeninos. La hermenéutica tradicional se desplaza entonces, también ella, de la Biblia a estos cuerpos. Las innumerables biografías de santas, de místicas del siglo XVII están escritas por clérigos que buscan descifrar el sentido de estas voces. Son exégesis clericales masculinas de cuerpos femeninos. Transforman estos cuerpos hablantes en modelos doctrinales. Siguen siendo, como las glosas tradicionales, textos que se apoyan en la autoridad de una voz.

En efecto, no hay fe sin audición’ de la voz: fides ex auditu. Pero por no oírla, estamos obligados a suponer que otros la han oído y que hubo voces en el origen. Sin embargo, se trata de cualquier otra cosa más fundamental. La voz sería -hecha de aliento- un fragmento privilegiado que garantiza un cuerpo y que anuncia que esto tiene sentido. Constituiría la reliquia por excelencia, la que funda lugares ahí mismo donde el cuerpo permanece desconocido. Sería en fin la promesa que induce nuestros discursos, y la única cosa del cuerpo que pasa en el texto. Pero la voz no es ni el cuerpo ni el texto. Habría que encontrarle una definición angélica: lo que al mismo tiempo llega y se va, va y viene. Al igual que lo ha sido en la religión, no es sorprendente que la voz viva en la experiencia cotidiana, a veces erótica y a veces dolorosa, como el tercer elemento que contradice el positivismo y el idealismo y que constituye el foco de nuestros frágiles entendimientos del cuerpo, es decir, también, del otro.

Michel de Certeau

[1] Fuente: G. Vigarello, “Histoires des corps: entretien avec Michel de Certeau”, *Esprit*, 1982, 2, p. 179-90. *En Historia y Gráfica*, Julio-Diciembre de 1997. Traducción: Alejandro Pescador.