

de un texto. Según una opinión posible el texto es el conjunto completo de afirmaciones hechas por un autor sobre un tema (en especial si las obras en cuestión fueron en algún momento presentadas a la par por el autor —como en el caso cierto de Maquiavelo—); según otra opinión, el texto es toda obra nombrada y ligada por separado. Todavía, según otra opinión, el texto es cualquier declaración tomada por separado. ¿Por qué una obra escrita a lo largo de muchos años (como *El capital*) se ha de contemplar más como una unidad que varias piezas separadas escritas en un lapso de tiempo más corto (como los ensayos de Mill sobre libertad y utilitarismo)?

Lo importante de estas observaciones no es poner en tela de juicio la posibilidad de un escritura inteligente y sensible de la historia del pensamiento político sino hacer hincapié en que, finalmente, el historiador deberá emitir algún juicio sobre la manera de contar su relato particular, sin que le sea posible justificarlo de manera definitiva frente a otro conjunto de juicios diferentes, lo cual parece razonable como forma de comportamiento de un ser humano en estas circunstancias. Las cualidades intelectuales que hacían de alguien un buen historiador antes de 1969 son las que lo hacen bueno después de 1969 y no debería haber sido una sorpresa que las mejores historias sobre pensamiento político escritas en las décadas de 1970 y 1980 hayan llevado sus compromisos metodológicos (en términos generales) con bastante ligereza. Lo que, sin embargo, no se tomó a la ligera fue la convicción de que lo que escribían era historia y no la exposición de un conjunto de valores para los ciudadanos de finales del siglo xx.

## Capítulo 10

### HISTORIA DEL CUERPO

Roy Porter

Dije que no somos leños ni piedras; eso está muy bien. Debería haber añadido que tampoco ángeles —me gustaría que lo fuéramos—, sino hombres revestidos de cuerpos y regidos por nuestras imaginaciones.

LAURENCE STERNE, *Tristram Shandy*.

#### La resurrección del cuerpo

En un libro provocativo<sup>1</sup>, Leo Steinberg ha llamado la atención sobre dos hechos. En primer lugar: en una tradición pictórica que floreció en el Renacimiento, solía representarse a Cristo tocándose el pene o, si no, dirigiendo de alguna otra manera la atención hacia él. En segundo lugar: los historiadores del arte han ignorado siempre este llamativo modo de representación pictórica. Steinberg explica el significado doctrinal del gesto: con él se pretendía señalar la humanidad del Hijo, el hecho de haber sido engendrado, no creado. Pero el autor tiene un interés no menor por indagar el punto ciego de los historiadores del arte. La sexualidad del cuerpo de Cristo se hace, por así decirlo, «invisible» debido a que los estudiosos actúan de forma característica dentro de las tradiciones interpretativas para las que los significados intelectuales, espirituales e ideales adquieren una prioridad automática sobre los asuntos puramente materiales, corpóreos o sensuales.

La observación de Steinberg es de aplicación más amplia. Hasta hace poco, la historia del cuerpo ha sido por lo general descuidada y

<sup>1</sup> Leo Steinberg, *The Sexuality of Christ in Renaissance Art and Modern Obsession* (Nueva York, 1983).

no es difícil ver por qué. Por un lado, los componentes clásicos y, por otro, los judeocristianos de nuestra herencia cultural propusieron cada uno por su lado una visión del hombre fundamentalmente dualista, entendida como una alianza a menudo incómoda de mente y cuerpo, psique y soma; y ambas tradiciones, a su manera diversa y por diferentes razones, han realzado la mente o alma y despreciado el cuerpo<sup>2</sup>. Es éste un aspecto plenamente conocido de la metafísica de nuestra civilización que no necesitamos desarrollar aquí. Se sitúa en estratos profundos y ejerce un poder omnipresente: incluso los autores que han intentado rescatar el cuerpo del olvido o la infamia han perpetuado, a pesar de todo, las viejas jerarquías. Así, como sugiere el epígrafe de mi colaboración, a mediados del siglo XVIII Laurence Sterne reivindicaba a los «hombres» contra el reproche de no ser puramente espirituales («ángeles»), pero sólo hasta el punto de decir que los hombres son seres «revestidos de cuerpos», formulación que preserva el dualismo tradicional y hace del cuerpo algo secundario y casi accidental<sup>3</sup>. Sterne no dice que los hombres *son* sus cuerpos, a la manera como las actuales feministas pueden hablar de *Nuestros cuerpos, nuestros yoés*<sup>4</sup>.

Esta última observación denota que en la actualidad se están haciendo intentos por derribar las antiguas jerarquías culturales que han favorecido a la mente sobre el cuerpo y, en razón de la analogía, han sancionado sistemas completos de relaciones de poder entre gobernantes y gobernados. No hay duda de que se está dando este proceso de clarificación y es fácil señalar los profundos cambios culturales ocurridos durante la última generación que han trastornado la desconfianza tradicional platónico-puritana hacia el cuerpo: <sup>5</sup> la revolución sexual y la «permisividad» en general, el capitalismo consu-

<sup>2</sup> Es, por supuesto, una manera muy simplista de presentar una situación extremadamente complicada. Sobre los fundamentos de estas herencias culturales, ver Bennett Simon, *Mind and Madness in Ancient Greece* (Ithaca, 1978); E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Berkeley y Londres, 1951) [hay ed. cast., *Los griegos y lo irracional*, Alianza Editorial, Madrid, 1989<sup>6</sup>]; y, para el cristianismo, F. Bottomley, *Attitudes to the Body in Western Christendom* (Londres, 1979).

<sup>3</sup> Sobre Sterne, ver Roy Porter, «Against the Spleen», en: Valerie Grosvenor-Myer (ed.), *Laurence Sterne: Riddles and Mysteries* (Londres y Nueva York, 1984), 84-99; J. Rogers, «Ideas of Life in *Tristram Shandy*: Contemporary Medicine» (tesis de Filosofía, University of East Anglia, 1978).

<sup>4</sup> Una introducción a las perspectivas feministas contemporáneas, en Susan Brownmiller, *Femininity* (Londres, 1984).

<sup>5</sup> Se trata de un menosprecio realzado, naturalmente, por la beatería tradicional, la censura expurgatoria, etc. Ver P. Fryer, *Mrs. Grundy: Studies in English Prudery* (Londres, 1963); M. Jaeger, *Before Victoria* (Londres, 1956).

mista, las críticas planteadas tanto por la «contracultura» de los años sesenta como por el feminismo de los setenta, etc.<sup>6</sup> Esta revolución cultural ha contribuido también claramente —como sugiere el caso del libro de Steinberg— a dar una nueva dirección a los intereses académicos, alejándolos de subdisciplinas idealistas bien asentadas, como la historia de las ideas, y orientándolos hacia la exploración de la «cultura material», uno de cuyos órganos es la historia del cuerpo.

Esta nueva empresa se ha beneficiado de numerosos estímulos. Gracias a su materialismo intrínseco, el marxismo ha constituido una matriz fructífera y ciertas obras escritas en esta tradición, como el libro de Mijail Bajtin *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, han ofrecido modelos influyentes para ver el cuerpo como el foco de resistencia popular y de crítica a las ideas oficiales<sup>7</sup>. Con sus ambiciones de construir una historia total y sus simpatías por el proyecto de una historia científicamente fundamentada, los estudiosos del grupo de los *Annales* han fomentado la investigación de todos los aspectos de la vida material, de la cuna a la sepultura<sup>8</sup>. La antropología cultural ha proporcionado a los historiadores, tanto en la teoría como en la práctica, lenguajes para analizar los significados sociales del cuerpo, en especial en la circunstancia de los sistemas de intercambio social<sup>9</sup>; y de forma similar, la sociología<sup>10</sup>, y sobre todo la sociología médica<sup>11</sup>, ha animado a los historiadores a tratar el cuerpo

<sup>6</sup> Sobre las interpretaciones críticas de estos procesos como meras modificaciones, en realidad, como «desublimación represiva», dentro del sistema existente, ver Herbert Marcuse, *One Dimensional Man* (Londres, 1964) [hay ed. cast., *El hombre unidimensional*, Barcelona, 1990<sup>3</sup>]; C. Lasch, *The Culture of Narcissism* (Nueva York, 1979).

<sup>7</sup> Ver M. Bajtin, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento* (Alianza Editorial, Madrid, 1990<sup>4</sup>); A. Schmidt, *The Concept of Nature in Marx* (trad. ingl., Londres, 1971).

<sup>8</sup> Ver Peter Burke, «Revolution in Popular Culture», en: Roy Porter y Mikulás Teich (eds.), *Revolution in History* (Cambridge, 1986), págs. 206-25.

<sup>9</sup> Ver, como ejemplo de investigación, Peter Burke, *The Historical Anthropology of Early Modern Italy* (Cambridge, 1987); son también extraordinariamente útiles Michael McDonald, «Anthropological Perspectives on the History of Science and Medicine», en: P. Corsi y P. Weindling (eds.), *Information Sources in the History of Science and Medicine* (Londres, 1983), 61-80.

<sup>10</sup> B. S. Turner, *The Body and Society: Explorations in Social Theory* (Oxford, 1984). El libro de Turner es el intento más decidido de crear una sociología del cuerpo. En el ensayo de Virginia Woolf, «On being ill», en: *Collected Essays*, vol. iv (Londres, 1967), 193-203, se propone un análisis sugerente del olvido del cuerpo en la literatura. Sobre los problemas de Virginia Woolf con la «corporeidad», ver S. Trombley, «All that Summer She Was Mad» *Virginia Woolf and her Doctors* (Londres, 1981).

<sup>11</sup> El estudio general mejor y más actualizado es el de Bryan S. Turner, *Medical Power and Social Knowledge* (Beverly Hills y Londres, 1987).

como la encrucijada entre el yo y la sociedad. El feminismo académico ha abordado asuntos habitualmente desatendidos o abolidos relativos a la generación de la experiencia<sup>12</sup>. También es importante el desarrollo masivo en la última generación de la demografía histórica, que nos ha hecho ver las escuetas estadísticas de la vida, el «nacimiento, la copulación y la muerte» como la clave para comprender todos los aspectos de clase, cultura y conciencia<sup>13</sup>.

Es evidente, sin embargo, que no podemos esperar echar descuidadamente todos estos ingredientes al puchero de los estudios académicos y encontrarnos con la aparición automática de una historia del cuerpo en forma de plato perfectamente condimentado. La naturaleza y contenidos de la historia del cuerpo y los métodos con que ha de obtenerse son por sí mismos manzanas de discordia.

### Planteamientos

Los estudiosos han advertido que sería groseramente simplista suponer al cuerpo humano una existencia intemporal como objeto natural y no problemático, con necesidades y deseos universales, afectados de forma diversa por la cultura y la sociedad («reprimido» en unas épocas y «liberado» en otras, etc.). Es evidente la inutilidad de esta tosca división entre naturaleza y cultura; sería, además, una concepción errónea —y un sarcasmo!— dar nuevo aliento al viejo dualismo mente/cuerpo intentando estudiar la historia («biológica») del cuerpo independientemente de las consideraciones («culturales») de la experiencia y su expresión en la lengua y la ideología<sup>14</sup>.

La observación está bien planteada. No hay duda de que deberemos considerar el cuerpo como ha sido experimentado y expresado dentro de los sistemas culturales concretos, tanto privados como pú-

<sup>12</sup> El ensayo de Joan Scott en este mismo volumen presenta una bibliografía dedicada a esta cuestión.

<sup>13</sup> Arthur Imhof se ha señalado por sus intentos de relacionar la demografía histórica técnica con cuestiones más amplias de la existencia social. Ver, por ejemplo, su artículo «Methodological Problems in Modern Urban Geography: Graphic Representations of Urban Mortality 1750-1850», en: Roy Porter y Andrew Wear (eds.), *Problems and Methods in the History of Medicine* (Londres, 1987), págs. 101-32.

<sup>14</sup> La interpretación psicofisiológica del cuerpo es, naturalmente, importante por sí misma. Ver Jonathan Miller, *The Body in Question* (Londres, 1978). Continúa abierto el debate sobre si los puntos de vista sociobiológicos pueden ilustrar la investigación histórica.

blicos, que a su vez han cambiado con el paso del tiempo<sup>15</sup>. Si los cuerpos se nos presentan sólo al percibirlos (por decirlo de manera más bien berkeleyana), la historia de los cuerpos deberá incluir la de su percepción. Pero seguramente alguien podría objetar que, si esto es así, ¿no significará que la historia del cuerpo constituye, a fin de cuentas, un proyecto en la historia de las ideas o *l'histoire des mentalités* —referente a las representaciones del cuerpo como algo distinto de (por ejemplo) las del trabajo o el poder—? De hecho, se ha intentado construir en esencia la historia del cuerpo como explicación de sus «representaciones» en el «discurso», recurriendo a técnicas postestructuralistas y deconstruccionistas de análisis textual<sup>16</sup>. Creo, no obstante, que existe un peligro real en llevar demasiado lejos este rechazo teórico del positivismo vulgar.

Algunas de las investigaciones más brillantes de la anatomía del cuerpo son obra de críticos literarios y estudiosos de orientación similar comprometidos en el análisis del discurso y la deconstrucción textual, descomponiendo «representaciones» cambiantes del yo corporeizado. Pero el alegre abandono del empirismo por la teoría y la hermenéutica tiene sus propias trampas, en especial el riesgo de extrapolaciones descontextualizadas derivadas de la utilización acrítica de cuerpos de prueba no representativos. Un ejemplo de obra que ha caído en esta trampa es el libro de Francis Barker *The Tremulous Private Body*, que constituye un intento atrevido de interpretar la historia del cuerpo —en realidad, su «disolución»— a lo largo de cinco siglos<sup>17</sup>. Mediante una lectura «deconstruccionista» de lo que parece una muestra de textos clave escogida al azar de obras de la gran cultura (*Hamlet*, *La lección de anatomía* de Rembrandt, los *Diarios* de Pepys, etc.) Baker propone la tesis general de que el cuerpo, que en otros tiempos había sido un objeto público, se privatizó —haciéndose el lugar de la vergüenza narcisista— en el seno de la cultura burguesa. De hecho, según él, el cuerpo «desapareció» por completo como instrumento de erotismo, siendo desplazado por el «libro». Son conclusiones muy fuertes para derivarlas de unos pocos textos exa-

<sup>15</sup> W. I. Watson, «Why Isn't the Mind-Body Problem Ancient?», en: Paul K. Fejerabend y Grover Maxwell (eds.), *Mind, Matter and Method* (Minneapolis, 1966), 92-102; L. J. Rather, *Mind and Body in Eighteenth Century Medicine* (Londres, 1965).

<sup>16</sup> Ver R. Barthes, *Le Plaisir du Texte* (París, 1973); J. Derrida, *Writing and Difference* (Londres, 1978).

<sup>17</sup> F. Barker, *The Tremulous Private Body* (Londres, 1984).

minados en un magnífico aislamiento del análisis del tejido de la historia en general. Más aún, Baker tiene tal fe en su método de lectura hermética, textual e inmediata que ignora sistemáticamente las investigaciones de otros estudiosos —característica que, según ha mostrado J. R. R. Christie, convierte, entre otras cosas, en una insensatez de su explicación del cuadro de Rembrandt<sup>18</sup>.

Otras interpretaciones recientes de la historia del cuerpo, inspiradas principalmente en los preceptos del análisis textual, parecen, así mismo, susceptible de crítica. *The Female Body in Western Culture*, un volumen de ensayos que abarca desde el «Génesis a Gertrud Stein» concede el primer puesto a lo que el editor denomina «(re)escritura del cuerpo» y subraya cómo se debe ver el cuerpo no precisamente como «carne y sangre» sino como una «construcción simbólica»<sup>19</sup>. No está mal. Sin embargo, un excesivo número de sus colaboradores parte del supuesto, apoyado por el libro de Barker, de que el esclarecimiento sutil de un pequeño corpus de textos clásicos proporcionará una visión privilegiada de los problemas y paradojas de la experiencia en general. Se trata de una suposición dudosa, si no arrogante. Así, uno de los ensayos: «Silencios que hablan: El suicidio femenino», pasa del examen de lo que ciertos novelistas nos dicen sobre la conciencia corporal de sus heroínas suicidas a ofrecernos conclusiones generales acerca de la experiencia de las suicidas en la realidad, sin tener en cuenta un conjunto importante de investigaciones empíricas de testimonios de mujeres suicidas auténticas que contradicen, en realidad, las conclusiones presentadas<sup>20</sup>.

Otro ejemplo de este tipo igualmente insatisfactorio es la obra de Elaine Scarry *The Body in Pain* (con el modesto subtítulo de *The Making and Unmaking of the World*)<sup>21</sup>. Mediante una combinación de análisis filosófico y literario, Scarry examina las representaciones intelectuales, artísticas y culturales del dolor físico desde la Biblia hasta el presente, pasando por Marx. El propósito de su sustancioso texto es

<sup>18</sup> Las conclusiones de Barker han sido magníficamente rebatidas por J. R. R. Christie, «Bad News for the Body», *Art History* 9 (1986), págs. 263-70.

<sup>19</sup> S. R. Suleiman (ed.), *The Female Body in Western Culture* (Cambridge, Massachusetts, 1986), 2 (introducción del editor).

<sup>20</sup> Margaret Higonnet, «Speaking Silences: Women's Suicide», en S. R. Suleiman (ed.), *The Female Body*, págs. 68-83; muchas de sus afirmaciones sobre los suicidios de mujeres abandonadas por hombres contradicen el cuidadoso análisis empírico de Olive Anderson, *Suicide in Victorian and Edwardian England* (Oxford, 1987).

<sup>21</sup> Elaine Scarry, *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World* (Nueva York y Londres, 1985).

establecer que es esencial al dolor ser «inexpresable». Esta conclusión se nos ofrece no sólo como una interpretación novedosa, sino como una visión privilegiada de «un terreno de la experiencia humana conocido de todos pero entendido sólo por unos pocos». Sin embargo, los relatos reales del dolor (que, lejos de ser «inexpresable», aparece a menudo expresado con precisión y elocuencia), transmitidos profusamente por la gente corriente del pasado, contradicen el selecto elitismo de Scarry. Como es natural, para quien aspire a la exégesis intelectual más elevada, la investigación empírica, como el cuerpo mismo, podría parecer grosera y utilitarista. Sin embargo, para los historiadores interesados por cómo las personas reales sentían el dolor, una obra como la de Barbara Duden *Geschichte unter der Haut* —un análisis pionero de las experiencias de la enfermedad de unas dos mil mujeres en la Alemania de principios del siglo XVIII, tal como se han conservado gracias a los informes tomados por su médico, el doctor Storch— nos ofrece un punto de partida iluminador<sup>22</sup>.

Los estudiosos sensibles tienen razón al insistir en la complejidad conceptual de la historia del cuerpo. Pero es, por lo menos, de igual importancia evitar flotar en la estratosfera del análisis del discurso y desentenderse de los materiales más cotidianos y tangibles de que se dispone. De hecho, no necesitamos ser tan despectivos sobre las posibilidades de investigar la historia del cuerpo recurriendo a triviales métodos empíricos. Es evidente que sobre muchas cuestiones nuestra información es irremediamente escasa. ¿Qué posturas adoptaban las personas para el coito en el siglo XVI o en el XVIII?<sup>23</sup> Apenas lo sabemos. Los relatos de diarios y cartas de primera mano mantienen en general silencio —y cuando hablan, son probablemente poco representativos—; hay, además, razones obvias para un sano escepticismo respecto a la utilización del testimonio de fuentes tales como los impresos pornográficos o los manuales de consejos<sup>24</sup>. Por otra parte, aunque dispongamos de abundantes fuentes, éstas requieren una interpretación sutil y aun así pueden ser engañosas. Cuando lee-

<sup>22</sup> Barbara Duden, *Geschichte unter der Haut* (Stuttgart, 1987). Duden muestra también cómo el grupo de mujeres estudiado por ella veía sus cuerpos como algo dinámico y poderoso, como el gran centro de la creación de vida.

<sup>23</sup> Ver la discusión de este asunto en la introducción de G. S. Rousseau y Roy Porter (eds.), *Sexual Underworlds of the Enlightenment* (Manchester, 1987).

<sup>24</sup> Una introducción a estas fuentes en R. Maccubbin (ed.), *Unauthorized Sexual Behavior during the Enlightenment* (número especial de *Eighteenth Century Life*, mayo 1985).

mos en los registros de admisión de los hospitales de los siglos XVIII y XIX que un motivo habitual de admisión de mujeres en las salas para enfermos era la «histeria», no suele estar nada claro qué sucedía con exactitud físicamente, si es que sucedía algo; podrían haber experimentado una parálisis parcial, somática o psicósomática; podían, simplemente, padecer una sobrecarga de trabajo o una deficiencia de alimentación (a pesar del estereotipo corriente, la «histeria» era un estado mucho más propio de las personas pobres de que de las ricas). Esto podría ser un ejemplo de cómo la etiqueta de enfermedad servía de poco más que de contraseña administrativa para conseguir la admisión. Sería una empresa arriesgada esperar que nuestros registros de diagnóstico médico nos proporcionaran una historia epidemiológica fiable y objetiva de las enfermedades <sup>25</sup>.

No obstante, a pesar de estas dificultades, se ha conservado una enorme cantidad de información suficientemente segura como para permitirnos construir un perfil digno de crédito de las estadísticas vitales de los cuerpos en el pasado. En muchas partes de la Europa, desde la Edad Moderna en adelante, se trata, sobre todo, de registros de bautismos y enterramientos, a partir de los cuales los estudiosos han ideado técnicas para extraer indicios fiables de los cambios en las tasas de nacimiento y muerte, fecundidad, fertilidad, crisis de mortalidad por enfermedades, etc.; las leyes de pobres y los registros de hospitales nos abren igualmente las puertas a una historia de la salud y la enfermedad y de las víctimas de la dureza del trabajo <sup>26</sup>. Pero, además, se han conservado archivos privados que aportan indicadores sumamente delicados.

Existen, por ejemplo, abundantes libros de admisión de orfanatos y escuelas y listas de reclutamiento del ejército y la armada para un lapso de varios siglos. Todos ellos nos permiten conocer la edad y estatura de algunas decenas de miles de individuos. Los que se han conservado en Inglaterra han sido elaborados a fin de suministrar un perfil colectivo de la proporción entre edad y estatura de los niños y jóvenes, que cambia con el paso de las generaciones. Planteando preguntas controladas a estos datos corporales se pueden hacer extrapolaciones sobre cambios, tanto cualitativos como cuantitativos, en la

<sup>25</sup> Ver G. Risse, «Hysteria at the Edinburgh Infirmary», *Medical History* 32 (1988), págs. 1-22.

<sup>26</sup> Ver la obra clásica de E. A. Wrigley y R. S. Schofield, *The Population History of England 1541-1870* (Londres, 1982).

ingestión de alimentos, sobre capacidades físicas, etc. Para comprobar las transformaciones en el nivel real de vida, las proporciones físicas pueden ser un índice más fiable que los salarios <sup>27</sup>.

Del mismo modo, contamos con un registro fotográfico del aspecto físico de las personas que en la actualidad se remonta a casi un siglo y medio. Una vez más, no hay necesidad de criticar los errores de interpretación que podrían derivar de una confianza ingenua en la veracidad de las imágenes visuales. La cámara, por supuesto, miente; o, más exactamente, las fotografías no son instantáneas de la realidad sino que constituyen, como la pintura, artefactos culturales que transmiten signos codificados de manera complicada a «lectores» informados <sup>28</sup>.

Pero esta reserva se aplica a algunas fotografías más que a otras. Las fotografías para las que se posa captan la manera como las personas quieren ser recordadas, relimpiadas y acicaladas con sus mejores ropas de domingo. Pero a los fotógrafos victorianos les encantaba también tomar instantáneas «documentales» callejeras de carácter casual que captaban a la gente en sus movimientos y gestos cotidianos y, en consecuencia, registraban aspectos como el del lenguaje del cuerpo y el espacio social suministrando más información que cualquier texto impreso. El archivo fotográfico revela y confirma muchos datos acerca de las transformaciones físicas de la condición humana en la época moderna (envejecimiento, deformidades, malnutrición, etc.) así como lo que Goffman ha denominado la «presentación del yo» (lenguaje corporal, gestos y apropiación del espacio físico) <sup>29</sup>. Curiosamente, las fotografías no están todavía muy explotadas como recurso histórico.

La indagación de la historia del cuerpo no se limita, pues, simplemente a desmenuzar estadísticas vitales sobre aspectos físicos ni es tampoco un conjunto de métodos para decodificar «representaciones». Más bien es una invitación a dar sentido a la interacción entre

<sup>27</sup> Roderick Floud, Kenneth Wachter y Annabell Gregory, *Height, Health and History* (Cambridge, 1990).

<sup>28</sup> Sobre los problemas de interpretación de tales pruebas ver D. M. Fox y C. Lawrence, *Photographing Medicine: Images and Power in Britain and America since 1840* (Springfield, Conn., 1988). Interpretaciones valiosas en David Piper, *The English Face* (Londres, 1957), y *Personality and the Portrait* (Londres, 1972).

<sup>29</sup> Ver E. Goffmann, *Stigma, Notes on the Management of Spoiled Identity* (Hardmonsworth, 1968); *id.*, *The Presentation of Self in Everyday Life* (Londres, 1959); *id.*, *Strategic Interaction* (Oxford, 1970); *id.*, *Interaction Ritual* (Londres, 1972).

ambos aspectos. Si en el mundo que ya no es el nuestro los ricos miraban a los pobres hacia abajo, este gesto era tanto físico como simbólico: los «grandes» (sobre todo, sus «excelencias») eran característicamente algunos centímetros más altos —ventaja realzada además por el atavío imponente —ropaje y tratamiento— con que podían permitirse adornar sus cuerpos.

Dada la abundancia de pruebas disponibles, es notable la ignorancia en que seguimos sobre la manera en que individuos y grupos sociales han experimentado, controlado y proyectado sus yoes corporeizados. ¿Cómo ha entendido la gente el misterioso nexo entre el «yo» y sus extensiones? ¿Cómo han tratado el cuerpo en cuanto intermediario entre el yo y la sociedad? Algunas tradiciones intelectuales podrían resultar fructíferas para la promoción de estas indagaciones.

Los sociólogos del cuerpo consideran aún valiosa la obra de Weber, pues una de las fuerzas duraderas de su explicación de la ética protestante reside en la revelación de cómo lo que podríamos considerar obligaciones doctrinales más bien abstractas («descorporeizadas») (las cuestiones relativas a la salvación y la justificación) se internalizan de tal manera que tienen implicaciones profundas para el control y disciplina personales del cuerpo<sup>30</sup>. La psichistoria de molde freudiano ha aludido, por otra parte, a una cadena de consecuencias completamente opuestas, mostrando cómo ciertas actitudes hacia el mundo en general son comúnmente proyecciones de la manera en que las personas realizan sus propias funciones corporales, revelando así las luchas internas entre la conciencia —y, sobre todo, el inconsciente— y su expresión física. Aunque gran parte de la psichistoria sigue estando viciada por un reduccionismo edípico dogmático y es groseramente especulativa, su integración temática de lo interno y lo externo, lo privado y lo público es altamente sugerente<sup>31</sup>.

Además, algunos otros planteamientos en el seno de la sociología parecen merecer una especial atención de parte de los historiadores.

<sup>30</sup> Sobre la construcción del yo, ver P. M. Spacks, *Imagining a Self* (Cambridge, Mass., 1976), en especial el cap. V; J. N. Morris, *Versions of the Self* (Nueva York, 1966); S. D. Cox, «*The Stranger Within Thee: The Concept of Self in Late Eighteenth Century Literature*» (Pittsburgh, 1980); J. O. Lyons, *The Invention of the Self* (Carbondale, 1978).

<sup>31</sup> Ver Lloyd DeMause, *The News Psychobiography* (Nueva York, 1975). David, E. Stannard, *Shrinking History: On Freud and the Failure of Psychobiography* (Nueva York y Oxford, 1980) ha afirmado que la psichistoria es mera palabrería.

La fenomenología y la etnometodología han ofrecido programas para el análisis de los «encuentros íntimos» interpersonales que (a diferencia, por ejemplo, del funcionalismo parsoniano) se interesan como es debido por la acción del cuerpo en cuanto órgano de comunicación: hablamos con nuestros cuerpos. También se han llevado a cabo valerosos intentos por aplicar estos métodos a exposiciones sistemáticas y públicas de yoes sociales en comunidades históricas concretas, como por ejemplo en el análisis de Rhys Isaac de los estilos de vida en la Virginia colonial<sup>32</sup>. Aun así, el frente de investigación está, en el mejor de los casos, lleno de lagunas. Algunos pocos terrenos individuales han sido objeto de atención, pero la mayoría permanecen en la sombra.

En el centro de esta colaboración me ceñiré a ciertas zonas problemáticas particulares para resaltar los campos potencialmente fructíferos para una historia del cuerpo y evaluar las consecuencias de la investigación actual.

### Cuerpo y mente

Es de esencial importancia comprender el lugar subordinado atribuido al cuerpo en los sistemas de valores religiosos morales y sociales de la cultura europea tradicional. Mucho antes de Descartes la *mentalité* occidental estaba ya imbuida de un dualismo fundamental: ser humano significaba ser una mente corporeizada o, según la fórmula de sir Thomas Browne, «anfibia». Se trata de un dualismo que muchos pensadores consideran paradójico y engañoso debido a la radical incomprendibilidad de los puntos de encuentro entre mente y carne. No obstante, este dualismo ha sido una fuerza que ha configurado profundamente el uso lingüístico, los esquemas de clasificación, la ética y los sistemas de valores. A la mente y al cuerpo se les han asignado tradicionalmente atributos y connotaciones distintas. La mente es preceptivamente superior a la materia. Ontológicamente, por tanto, la mente, la voluntad, la conciencia o el yo han sido designados guardianes y rectores del cuerpo y el cuerpo debería ser su servidor. Sin embargo, este esquema tiene un corolario fundamental:

<sup>32</sup> Ver, por ejemplo, Rhys Isaac, *The Transformation of Virginia 1700-1800* (Chapel Hill, 1981).

cuando el cuerpo se rebela, como un siervo revoltoso, los culpables no son necesariamente los puños, los pies o los dedos, sino las facultades nobles, cuyo deber era precisamente el de controlarlos. Este es un hecho que crea una profunda tensión en todos los sistemas de control personal (p.ej., los regímenes de educación o castigo) <sup>33</sup>.

En asuntos de más importancia, la subordinación jerárquica del cuerpo a la mente degrada sistemáticamente al cuerpo; sus apetitos y deseos se consideran ciegos, salvajes, anárquicos o (dentro del cristianismo) radicalmente pecaminosos; puede ser visto como la prisión del alma. Así, el cuerpo cae fácilmente en la culpa cometiendo actos malvados o criminales. Sin embargo, debido a su misma naturaleza (por ser imperfecto e incluso bestial), puede, paradójicamente, ser excusado con facilidad (la debilidad de la carne). La mente (el yo, la voluntad, o el alma), en cambio, debido a su oficio más noble, está obligada a elevarse por encima de tales desórdenes, de esa «guerra civil» interna; cuando se implica en esos hechos, la voluntad, libre y noble desde el punto de vista ideal, parece tanto más culpable. La cuestión de cómo atribuir con precisión honor y culpa, deberes y responsabilidades, a la mente y al cuerpo, respectivamente, ha sido crucial para la valoración del hombre como ser racional y moral dentro de sistemas de teología, ética, política y jurisprudencia, tanto teóricas como prácticas <sup>34</sup>.

En el siglo xvii una mujer padece alucinaciones; su conducta es errática y chocante. Sus contemporáneos coincidirán en considerarla enferma, en que es víctima de la melancolía o está lunática. Pero, ¿de qué tipo de afección se trata? Podría ser un desorden de su mente. En tal caso, se la consideraría probablemente como una forma de posesión demoníaca <sup>35</sup>. Pero la noción de intromisión demoníaca era claramente peligrosa (en el caso de una sospecha de brujería podría requerir un juicio o implicar, más en general, una condena). Había, pues, buenas razones para proponer un diagnóstico diverso: la «locura» podría considerarse, en cambio, de origen somático, producida quizá por una herida en la cabeza o un malestar intestinal (melanco-

<sup>33</sup> Así, cualquier forma de materialismo provoca dilemas sobre la responsabilidad personal. Para la Ilustración, ver Lester Crocker, *An Age of Crisis: Man and World in Eighteenth Century French Thought* (Baltimore, 1959).

<sup>34</sup> Roger Smith, *Trial by Medicine: Insanity and Responsibility in Victorian Trials* (Edimburgo, 1981).

<sup>35</sup> D. P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella* (Londres, 1958); Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic* (Harmondsworth, 1978).

lía (literalmente, exceso de «bilis negra»). A su manera, resultaba, por supuesto, humillante recibir un diagnóstico de desarreglo intestinal (Swift, Pope y otros satíricos se burlaban de los sedicentes poetas geniales de su tiempo diciendo que no estaban poseídos por el soplo de la inspiración sino que, simplemente, padecían flatulencia); pero, a diferencia de la posesión satánica, la enfermedad somática tenía a su favor la salvedad de no poner en peligro automáticamente el destino espiritual de la persona, su alma inmortal. Al analizar estas cuestiones, los historiadores perspicaces de la locura, como por ejemplo Michael MacDonald, han demostrado los peligros de anacronismo. Lo que para el pensamiento del siglo xx podía muy bien ser signo de «mente enferma» y pertenecer, por tanto, a las regiones de la psiquiatría, podría haber sido leído trescientos años antes como una «intemperancia física»; las fronteras del cuerpo son fluidas <sup>36</sup>.

Los problemas de la responsabilidad relativa del cuerpo y el alma enmarañan los intentos de explicar y reprimir el desorden. En los procesos por brujería de los siglos xvi y xvii era fundamental determinar si los fenómenos de posesión eran debidos a enfermedad, engaño o a Satanás. Y la tendencia, fuertemente apoyada por la profesión médica, insistía cada vez más en las causas orgánicas de lo que ahora llamaríamos «enfermedad mental». Así se garantizaba a la voluntad una coartada y se excusaba al cuerpo más fácilmente si estaba enfermo, precisamente porque era más «bajo» de lo que habría sido la mente.

Pasados algunos siglos, las ideas sobre las responsabilidades relativas de mente y cuerpo han cambiado notablemente. En la época victoriana, tanto los no entendidos como los profesionales se sentían más inclinados a atribuir el «desorden mental» a desarreglos de la conciencia. Con la decadencia de la fe literal en Satanás y en el fuego del infierno y la conclusión de los juicios por brujería —en resumen, gracias a cierto grado de secularización— aventurar este tipo de diagnóstico no suscitaba ya aquellos espectros. De hecho, la aparición de las psicoterapias creó un nuevo optimismo en la prognosis: las enfer-

<sup>36</sup> Sobre las circunstancias intelectuales y culturales de estas concepciones de la locura, ver Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, 1976 [hay ed. cast., *Historia de la locura en la época clásica*, 2 vols., Madrid, 1979], Michel MacDonald, *Mystical Bedlam. Madness, Anxiety and Healing in Seventeenth Century England* (Cambridge, 1981); sobre este punto es fundamental G. S. Rousseau, «Psychology», en: G. S. Rousseau y Roy Porter (eds.), *The Ferment of Knowledge* (Cambridge, 1980).

medades de la mente podían ser tratadas y sanadas (según pretendían los psiquiatras progresistas) más fácilmente que las del cuerpo. Obviamente, la nueva tendencia a culpar a la locura de los desórdenes de la conciencia podía conllevar formas claras de estigmatización y censura (todos tenemos el deber de dominar nuestra mente). Sin embargo, se desarrollaron nuevos sentimientos de simpatía. Las sociedades extremadamente individualistas y sometidas a fuertes presiones (se explicaba) creaban grandes expectativas y penosas responsabilidades; la gran vida de la gran sociedad generaba gran ansiedad. Así, en circunstancias apropiadas, los desarreglos mentales o, como más tarde se los llamó, las crisis nerviosas, podían suponer la inmunidad social y provocar simpatía y hasta distinción. De esta manera, el paso de algunos siglos testimoniaba cambios profundos en el dibujo de la mente y el cuerpo y de la recomposición de sus relaciones, con enormes implicaciones para las normas públicas y la terapia.

No debemos mezclar estos cambios explicativos con el progreso real de la ciencia médica: ningún adelanto científico «demostró» las funciones respectivas de mente y cuerpo en el control de las acciones. Más bien se habrían de ver como hitos de reorientación cultural que pensaban de nuevo los atributos de la mente y el cuerpo. Este punto, que se aplica a revisiones culturales de mayor alcance, está igualmente hermanado con el problema de la interpretación de episodios particulares.

Pensemos en Freud. En su primera práctica psiquiátrica, Freud llegó a la conclusión de que muchas de sus pacientes neuróticas habían sufrido agresiones sexuales en su infancia; eso era lo que le contaban. Por razones complejas, algunas profesionales y otras personales, Freud abandonó esta interpretación, adoptando en cambio la idea de que los relatos de aquellas mujeres no eran, a fin de cuentas, recuerdos sino más bien fantasías enraizadas en el inconsciente en torno a sucesos traumáticos que en realidad nunca habían ocurrido. Al desarrollar así una teoría de los deseos reprimidos, Freud dio a luz el psicoanálisis. De esta manera pasó de una explicación somática (la agresión real) de la etiología del trastorno mental a otra situada, sin más, «en la mente» y propuso un tratamiento igualmente psiquiátrico, la «curación por el habla». La inmensa mayoría de los comentaristas, desde Ernest Jones en adelante, han elogiado a Freud por su intuición supuestamente profunda al apartar la atención de la vida del cuerpo y dirigirla a la de la conciencia. Nosotros, sin embargo,

consideramos que este elogio refleja el privilegio profundamente arraigado de lo intelectual sobre lo físico. La interpretación del cambio de Freud en sus explicaciones es una cuestión bastante más complicada<sup>37</sup>.

Así, las relaciones mente/cuerpo no son «dadas» sino que dependen de la cultura. Este relativismo aparece ejemplificado por una notable distinción cultural comparativa entre la experiencia occidental y china en la atribución de la enfermedad, obtenida por el historiador y antropólogo de la medicina Arthur Kleinman. Un americano del siglo xx se siente «deprimido»; no consultará a un médico de medicina general sino a un psicoterapeuta; el diagnóstico será: trastorno psiquiátrico, alguna forma de neurosis; el terapeuta investiga la historia de su vida para hacer que vuelva a ser feliz. La persona equivalente en China, encambio, atribuye un malestar comparable a algún desorden y causa físicos. Su médico confirma que la enfermedad es orgánica (podría llamarse «neurastenia») y le receta medicinas. Al chino, al ser calificado como víctima de una dolencia somática, se le permite asumir el «papel de enfermo» y puede, por tanto, atraer simpatías y atenciones. En cambio, si, como su contrapartida en Norteamérica, hubiera afirmado alguna forma de trastorno mental, se habría admitido una terrible y extenuante confesión de algún defecto y desvío del carácter que habría traído consigo estigmas y menoscabo<sup>38</sup>.

En otras palabras, como demuestra el análisis de Kleinman de las construcciones contrapuestas, somática y psiquiátrica, del «trastorno mental», el «cuerpo» no puede ser tratado por el historiador como algo biológicamente dado, sino que se ha de considerar mediado por los sistemas de signos culturales. La distribución de funciones y responsabilidades entre cuerpo y mente, cuerpo y alma, difiere notablemente según los siglos, clases, circunstancias y cultura, y las sociedades poseen a menudo una pluralidad de interpretaciones con

<sup>37</sup> Sobre Freud, ver H. F. Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious: the History and Evolution of Dynamic Psychiatry* (Nueva York, 1971) [hay ed. cast., *El descubrimiento del inconsciente*, Madrid, 1976]; R. W. Clark, *Freud: The Man and the Cause* (Londres, 1982) [hay ed. cast., *Freud. El hombre y su causa*, Barcelona, 1985]; Frank J. Sulloway, *Freud: Biologist of the Mind* (Nueva York, 1979), y J. M. Masson, *The Assault on Truth: Freud's Suppression of the Seduction Theory* (Nueva York, 1983) [hay ed. cast., *El asalto a la verdad*, Barcelona, 1985].

<sup>38</sup> Arthur Kleinman, *Social Origins of Distress and Disease. Depression, Neurasthenia and Pain in Modern China* (New Haven, 1986). Ver también Carney Landis y Fred Mettler, *Varieties of Psychopathological Experience* (Nueva York, 1964). Una discusión más amplia del «papel de enfermo» en D. Mechanic, «The Concept of Illness Behaviour», *Journal of Chronic Disease* 15 (1962), 189-94.

trapuestas. El enjuiciamiento de cada caso particular es asunto discutible.

Muchas cosas dependen de esas atribuciones, por ejemplo en las cuestiones prácticas de la culpabilidad legal. Los historiadores de la medicina forense, como Roger Smith, han aclarado los dilemas. Un hombre mata a otro de un golpe. ¿Se ha de considerar responsable al propietario de ese cuerpo? Sí, si su «mente» dirigió el golpe, es decir, si hubo una *mens rea*, una intención culposa; no, diría un jurado de los siglos XVIII o XIX, si estaba fuera de sí, a consecuencia, quizá, de una enfermedad psíquica.

Sin embargo, en el caso de que se mantenga la culpabilidad, ¿cómo se ha de practicar la reparación? Hasta los últimos siglos, ésta se dirigía principalmente contra el cuerpo, mediante el castigo corporal o la pena capital. No obstante, una vez más, entraron en juego sistemas cambiantes de valores; los reformadores penales, sobre todo a partir de los últimos años del siglo XVIII, sostuvieron que era más «noble» o más «humano» no castigar al cuerpo sino corregir o reformar la mente: en palabras de Mably, «el castigo ha de golpear el alma y no el cuerpo». Según han destacado de modo particular Michel Foucault y Michael Ignatieff, la intención terapéutica que sostiene la moderna ciencia de las penas marca otro hito más en el cambio de condición del cuerpo que, al exonerar a la carne, sólo sirve para reiterar su inferioridad<sup>39</sup>.

Tomemos otro ejemplo. Un hombre es muerto no por el golpe asestado por otra persona sino por un microorganismo difundido por un portador. ¿Se ha de considerar al portador moral o criminalmente responsable del daño o desgracia provocado por su cuerpo? Este caso ha constituido un problema enormemente complicado y fundamental en la política de regulación de las poblaciones de alta densidad por parte de las burocracias médicas, ya desde las epidemias de la peste bubónica en la Edad Media. Sin embargo, lo que resulta notable, según han subrayado últimamente algunos historiadores de la salud pública, es la escasa responsabilidad que los sistemas jurídico-políticos de Occidente han atribuido a los individuos por los estragos que sus cuerpos han provocado en la salud. A pesar de la aparición durante los dos últimos siglos de sociedades de bienestar

<sup>39</sup> Ver M. Foucault, *Surveiller et punir: naissance de la prison*, Gallimard, 1989 [hay ed. cast., *Vigilar y castigar*, Madrid, 1990<sup>7</sup>]; M. Ignatieff, *A Just Measure of Pain* (Londres, 1978).

público «controladas», las cuestiones relativas a la salud se han confiado, sorprendentemente, a las relaciones contractuales de carácter privado, basadas en la confianza entre el individuo y su médico. (La utopía de Samuel Butler *Erewhon*, donde estar enfermo es un crimen —si bien la criminalidad se excusa como enfermedad— nos presenta un contraste llamativo.) A pesar de la «medicación de la vida» han sido pocas las coacciones impuestas por la salud. Así, por ejemplo, la exigencia legal de la vacunación antivariólica se introdujo durante un breve tiempo en la Inglaterra victoriana pero, al encontrarse con una violenta oposición, la legislación quedó diluida; otro tanto puede decirse del tratamiento obligatorio de las enfermedades venéreas<sup>40</sup>. Esta solución encarna, sin duda, cierto sentimiento de propiedad del cuerpo inalienable e individual, resueltamente propuesta en las formulaciones secularizadas de la filosofía política liberal desde el siglo XVII en adelante. Las actitudes y obviedades en la aplicación de la ley, en la filosofía política y en la administración social sólo podrán entenderse plenamente si se comprenden antes su enraizamiento en las doctrinas relativas a la propiedad y privacidad del cuerpo.<sup>41</sup>

### La regulación del cuerpo

Existe un estereotipo cultural profundamente arraigado —entusiástico en Rabelais<sup>42</sup>, denostado en la teología cristiana— que presenta el cuerpo como un anarquista, el rey de la juerga, emblema de los excesos en la comida, la bebida, el sexo y la violencia —la encarnación del principio que Freud intelectualizó más tarde en el «ello»—. Los historiadores han investigado recientemente los intentos de ciertos grupos sociales dominantes por restringir, reprimir y reformar los excesos del cuerpo. Estas estrategias han adoptado, como es natural, formas distintas.

Los estudiosos han centrado su atención principalmente en reformas de carácter autopunitivo que cumplieran con las aspiraciones de

<sup>40</sup> W. M. Frazer, *History of English Public Health 1834-1939* (Londres, 1950), págs. 70-72, 106-112; P. McHugh, *Prostitution and Victorian Social Reform* (Londres, 1981) y J. Walkowitz, *Prostitution and Victorian Society* (Cambridge, 1980).

<sup>41</sup> Los aspectos públicos y privados se estudian en R. Sennett, *The Fall of Public Man* (Cambridge, 1976) [hay ed. cast., *El declive del hombre público*, Barcelona, 1978].

<sup>42</sup> M. Bajtin, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento* (Alianza Editorial, Madrid, 1990<sup>4</sup>).

un mejor autocontrol, relacionado con la educación y disciplina del hogar. Los manuales de conducta, tanto religiosa como civil, destilados por las imprentas desde el siglo XVI, dieron gran importancia al sometimiento y obediencia del cuerpo y al cultivo de las buenas formas, la decencia y el decoro. Foucault ha mantenido que el interés creciente por una buena salud y una larga vida surgido de la Ilustración es un nuevo síntoma de esa misma actitud <sup>43</sup>. Vigarello ha hecho hincapié en la importancia dada a la socialización del cuerpo anárquico por medio de la higiene, la limpieza y el vestido y Norbert Elias, en particular, ha estudiado «el proceso civilizatorio» visible en el desarrollo de los controles corporales (cuerpos limpios, ropa limpia, conversación limpia, mentes limpias). Por otra parte, las investigaciones de Schama sobre la pureza y la disciplina del cuerpo entre los calvinistas holandeses ilustra la eficacia (tanto social como psicológica) de estas estrategias para crear un *cordon sanitaire* contra las amenazas a la moral y la religión —el papismo y la corrupción—, consideradas sucias, peligrosas y contaminantes <sup>44</sup>.

Conceptos como conversación decente, delicadeza y gazmoñería evocan automáticamente a los victorianos, pero el victorianismo es de fecha muy anterior a quienes llevan su nombre. Thomas Bowdler era georgiano y fue Wesley quien situó la Limpieza al lado de la Divinidad, y la compostura adecuada del cuerpo en una sociedad de buenos modales nunca fue tan elogiada como en la época de Addison, Steele y Mandeville. En obras como *The Virgin Unmask'd*, Mandeville exploraba de manera provocativa los significados ambivalentes de una represión corporal en la que el hecho de velar la carne podía llegar a ser más excitante que el desvelarla <sup>45</sup>.

El autocontrol físico ha casado perfectamente con el deseo de controlar los cuerpos de los demás para conseguir un mejor orden social y religioso-moral. Destacados historiadores de la Francia de la Edad Moderna, como Muchembled, Flandrin y Delumeau, han insistido de manera especial en el empeño de las autoridades religiosas y

<sup>43</sup> Ver M. Foucault, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Gallimard, 1976 [hay ed. cast., *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Madrid, 1989<sup>6</sup>]; J.-L. Flandrin, *Un temps pour embrasser* (Paris, 1983).

<sup>44</sup> Ver, en general, N. Elias, *El proceso de la civilización*, Madrid, 1988, y, más en concreto, S. Schama, «The Unruly Realm: Appetite and Restraint in Seventeenth Century Holland», *Daedalus* 108 (1979), 103-23.

<sup>45</sup> Sobre las opiniones de la primera época georgiana, ver Fenella Childs, «Prescriptions for Manners in Eighteenth Century Courtesy Literature» (tesis doctoral en Filosofía, Oxford, 1984).

civiles por regular los cuerpos de la gente corriente mediante la persuasión, la prescripción y, en última instancia, la coerción física <sup>46</sup>. Muchembled, sobre todo, ha sostenido que en la cultura rural tradicional y cuasipagana, el cuerpo gozaba de una posición elevada en cuanto instrumento poderoso y que sus partes y productos —la sangre, las heces, el pene y el útero— poseían poderes mágicos. Aunque fuera vulnerable al hambre, la enfermedad y la muerte, el cuerpo era también la fuerza vital dionisiaca oculta tras el tumulto y los excesos orgiásticos. Esta contracultura carnavalesca del cuerpo fue, sin embargo, progresivamente sometida a una vigilancia sistemática y una represión eficaz a través de instrumentos como los procesos por brujería, los tribunales eclesiásticos y la confesión, intensificados por la Contrarreforma y la introducción de una nueva moral sexual que insistía en el matrimonio y la legitimidad.

La Inglaterra de la Edad Moderna fue también testigo de movimientos paralelos dirigidos por los puritanos en favor de la reforma religiosa de la moral y las costumbres <sup>47</sup>, emprendidas con cierto éxito. Los demógrafos históricos han demostrado que las cifras de bastardía fueron notablemente más bajas en la época de los Estuardo que en periodos posteriores, en el medio más secular de la primera nación industrial, lo que da una posible idea de la eficacia de la disciplina moral <sup>48</sup>. La Inglaterra georgiana presenció nuevos ataques contra una cultura del cuerpo de carácter anárquico mediante la regulación de los deportes cruentos y los combates de boxeo, una nueva desaprobación del duelo y los intentos de los empresarios capitalistas por inculcar a sus trabajadores el trabajo regular y la disciplina horaria <sup>49</sup>.

Los cuerpos plebeyos constituían por tradición el polo receptor de la coerción física: el látigo, la picota, las galeras. Pero, como subrayaba de manera particular Foucault, los cuerpos de las personas se vieron también sometidos a una nueva tecnología política del cuerpo

<sup>46</sup> Jacques Donzelot, *La policía des familles*, Minuit, 1977 [hay ed. cast., *La policía de las familias*, Valencia, 1990<sup>2</sup>]; Jean-Louis Flandrin, «Amour et mariage», *Dix-huitième Siècle*, 12 (1980), 163-76. Ver también M. Bajtin, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento* op. cit.; y J. Starobinski, «The Body's Moment», en: *Montaigne: Essays in Reading* (Yale French studies, n.º 64, 1983), págs. 273-305.

<sup>47</sup> K. Wrightson, *English Society 1580-1680* (Londres, 1982); E. J. Bristow, *Vice and Vigilance: Purity Movements in Britain since 1700* (Dublin, 1977).

<sup>48</sup> P. Laslett (ed.), *Bastardy and its Comparative History* (Londres, 1980).

<sup>49</sup> R. Malcolmson, *Popular Recreations in English Society 1700-1850* (Cambridge, 1973).

y, según se esperaba, fueron regenerados por ella —las rutinas de la fábrica, el entrenamiento escolar, las fatigas del campo de desfile, los castigos del reformatorio—. Desde la domesticación de los pañales y la limpieza corporal en el hogar doméstico, hasta el ejército o la fábrica, pasando por la escolarización, el Estado se esforzaba por fabricar súbditos dóciles y una fuerza de trabajo obediente mediante la disciplina sistemática de los cuerpos de las personas <sup>50</sup>. Según los historiadores de nuestro siglo, la lógica del capitalismo no ha relajado un tanto esta insistencia constante sobre el cuerpo disciplinado, calificada de «protestante», y un «ascetismo secular» hasta fechas recientes; el imperativo se ha desplazado últimamente de la «mano» productiva, maquinal y sometida a una disciplina férrea, al cuerpo como consumidor, rebosante de apetencias y necesidades, cuyos deseos hay que avivar y estimular <sup>51</sup>.

El hecho de centrar la atención sobre el problema del cuerpo —en sus peligros y disciplina, en su capacidad de impureza, a pesar de su poder productivo— ayuda a entender los numerosos procesos divergentes estudiados demasiado a menudo de forma aislada y anacrónica con las anteojerías de las disciplinas modernas. Como ha mantenido Catherine Gallagher, estamos malinterpretando a Malthus si, por ejemplo, lo tratamos simplemente como el padre fundador de la demografía moderna <sup>52</sup>. En realidad, propuso un nuevo e impresionante enigma sobre el bienestar moral de la política de los cuerpos. Tradicionalmente, el cuerpo sano era el garante del Estado saludable: lo producía y lo reproducía. Pero, replicaba Malthus, debido a su alta potencia reproductiva, el cuerpo sano podría, en realidad, acabar siendo el enemigo del Estado. De este modo, el cuerpo privado y el público entrarían en pugna. O, como subrayaba E. P. Thompson, si sólo la vemos en función de la racionalidad económica y desde la

<sup>50</sup> Las obras más pertinentes de Foucault son *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit.; *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, 1966; *L'Archeologie du savoir*, Gallimard, 1987; *Naissance de la clinique*, PUF, 1988; *Histoire de la sexualité*, op. cit.; *Surveiller et punir: naissance de la prison*, Gallimard, 1989; [hay ed. cast., *Vigilar y castigar*, Madrid, 1990]. Ver también C. Gordon (ed.), *M. Foucault: Power/Knowledge* (Brighton, 1980), en especial el ensayo «Body/Power», págs. 55-62.

<sup>51</sup> M. Featherstone, «The Body in Consumer Culture», *Theory, Culture & Society* 1 (1982), págs. 18-33.

<sup>52</sup> Para una discusión de los intereses más amplios de Malthus, ver Patricia James, *Population Malthus: His Life and Times* (Londres, 1979), cap. II, 4ª parte; y R. M. Young, «Malthus and the Evolutionists: The Common Context of Biological and Social Theory», *Past and Present* 43 (1969), págs. 109-45.

perspectiva de los heroicos capitanes de la industria, nos olvidamos de la mitad de la significación de la búsqueda de una disciplina horaria en las fábricas, que, más bien, formaba parte de un empeño más amplio por dominar a las personas mediante el control de sus cuerpos <sup>53</sup>.

De manera similar, una historia de la educación que se centre con exclusividad en el logro de aptitudes como la de la lectura y la escritura olvidará una de las principales funciones de las escuelas pobres, de caridad o elementales en el pasado: la imposición, la obediencia física o la educación como proceso para doblegar a los niños <sup>54</sup>. Así mismo, sería estrecho de miras evaluar los objetivos de inspectores de salud e higienistas pensando sólo en contaminación y sistemas de saneamiento: su interés se dirigía en medida no menor a la suciedad moral y la regulación del contagio y la contaminación sexual <sup>55</sup>. Del mismo modo, los ritos de la medicina junto al lecho del enfermo o en el hospital no pueden explicarse plenamente por los logros de la ciencia médica. Otras cuestiones más amplias relativas a los tabúes corporales y el decoro dictaban también la naturaleza y límites del examen diagnóstico, el tratamiento quirúrgico y la aparición de nuevas especialidades intervencionistas y sensibles a las características sexuales, como la de la obstetricia masculina <sup>56</sup>.

Estas cuestiones de más alcance muestran por qué la política del cuerpo exige atención por sí misma. Al analizar la demografía histórica, la historia de la educación, la de la medicina, etc., a través de una visión limitada, aislada y estrecha, suele ocurrir con demasiada frecuencia que se pasen por alto tales cuestiones.

No obstante, sigue sin estar claro hasta qué punto es exacto el cuadro trazado por historiadores como Muchembled, para quienes las culturas populares del cuerpo han sido eliminadas con éxito en nombre del Estado terapéutico supervisor y de los dictados de la ra-

<sup>53</sup> E. P. Thompson, «Time, Work-Discipline and Industrial Capitalism», *Past and Present* 37 (1967), págs. 56-97.

<sup>54</sup> Sobre los aspectos más amplios de la educación, ver B. Haley, *The Healthy Body and Victorian Culture* (Cambridge, Mass., 1978).

<sup>55</sup> Virginia Smith, «Physical Puritanism and Sanitary Science: Material and Inmaterial Beliefs in Popular Physiology 1650-1840», en: W. F. Bynum y Roy Porter (eds.), *Medical Fringe and Medical Orthodoxy 1750-1850* (Londres, 1986), págs. 174-97.

<sup>56</sup> Ver R. L. Engle y B. J. Davis, «Medical Diagnosis, Present, Past and Future», *Archives of Internal Medicine* 112 (1963), págs. 512-43.

cionalidad capitalista. Quizá los deseos hayan superado con mucho a los logros. La cultura elitista no parece haber aplastado a la cultura popular sino que más bien se ha separado de ella, desarrollando su lenguaje, ritos y refinamientos corporales propios distintos, desmaterializados y expresivos<sup>57</sup>. El folclore popular, las costumbres sexuales (p.ej., la tradición de las relaciones sexuales seguidas por el matrimonio o el embarazo) y la magia médica popular han demostrado una resistencia inmensa contra el adoctrinamiento y la infiltración desde arriba.

Además, la política de control del comportamiento del cuerpo ante las amenazas planteadas por las enfermedades epidémicas y «la sexualidad peligrosa» fueron de una enorme complejidad. En Inglaterra, las aspiraciones del movimiento de salud pública e higiene en los primeros años de la época victoriana, unidas al utilitarismo y a la persona de Edwin Chadwick, eran directas y de carácter estatal. En París, sin embargo, no se puede hallar una alianza semejante entre el gobierno central y la red de alcantarillado. Pero, incluso en Inglaterra, el propósito de controlar los cuerpos mediante una medicina estatal fracasó rápidamente, naufragando contra los escollos de los grupos de presión que competían con aquélla, entre ellos los puristas y feministas, enojados por los intentos de los legisladores varones por controlar los cuerpos de las mujeres mediante la doble pauta tradicional. La idea superficialmente atrayente de que el incremento del poder del Estado se ha orientado hacia la subordinación social del cuerpo resulta ser en general ingenua y poco convincente<sup>58</sup>.

### Sexo, género y cuerpo

Si la sociedad europea ha sido patriarcal en la *longue durée* y aún lleva sus marcas, ¿hasta qué punto el patriarcado mismo fue un síntoma directo o una consecuencia de la diferenciación entre cuerpos masculinos y femeninos —una diferencia no simplemente biológica sino instituida dentro de las relaciones sociales—? La razón de la su-

<sup>57</sup> Sobre estas divisiones, ver P. Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe* (Londres, 1978) [hay ed. cast., *La cultura popular en la Europa moderna*, Alianza Editorial, Madrid, 1991]; H. C. Payne, «Elite versus Popular Mentality in the Eighteenth Century», *Studies in Eighteenth Century Culture* 8 (1979), págs. 201-37.

<sup>58</sup> La introducción mejor y más reciente es la de Frank Mort, *Dangerous Sexualities: Medico-Politics in England since 1830* (Londres, 1987).

bordinación tradicional de las mujeres a los hombres, ¿fue principal y esencialmente física, debida a que los constantes embarazos impuestos por maridos egoístas en épocas anteriores a la anticoncepción eficaz las encadenaban a los hijos y el hogar, a un envejecimiento prematuro, al agotamiento y, a menudo, a la muerte por enfermedades perinatales y que, además, las encerraban en una cultura de gueto exclusivamente femenina, teñida de sangre menstrual y contaminación del parto? Así ha razonado Edward Shorter en su *History of Women's Bodies*<sup>59</sup>, concluyendo que, a lo largo del siglo pasado, las mujeres se emanciparon de sus cadenas principalmente biológicas con el advenimiento de las ideas del embarazo sano, la anticoncepción y la legalización del aborto, que, al conceder a las mujeres el control de su propia fertilidad, abrieron el camino a la «familia moderna», la «familia igualitaria» e, incluso, a la sociedad posfamiliar.

De lo que no se puede dudar es de que médicos, teólogos y filósofos, tradicionalmente varones, atribuían la subordinación de las mujeres a su condición biológica inferior en el esquema de la creación. Según Aristóteles y sus seguidores, las mujeres son varones deficientes o monstruosos, seres cuyos genitales (previstos para estar situados fuera del cuerpo) no han logrado emerger por falta de calor y fuerza. Con su naturaleza, más fría y débil, y sus genitales retenidos en su interior, las mujeres estaban dotadas fundamentalmente para engendrar hijos más que para una vida de razón y actividad en el foro ciudadano. Las mujeres eran criaturas de vida privada; los hombres, de vida pública<sup>60</sup>.

Thomas Laqueur ha mantenido que esta conceptualización biomédica de la naturaleza de la mujer se vio minada y relegada hacia finales del siglo XVIII<sup>61</sup>. El género femenino dejó de verse exactamente como una versión inferior del varón, pasando a considerarse en cambio esencialmente diferente pero complementaria. Los fisiólogos sostuvieron en ese momento que el aparato reproductor sexual femenino era radicalmente distinto del de los hombres, opinión confirma-

<sup>59</sup> E. Shorter, *The Making of the Modern Family* (Londres, 1976).

<sup>60</sup> J. Morsink, *Aristotle on the Generation of Animals* (Washington, 1982).

<sup>61</sup> T. Laqueur, «Orgasm, Generation and the Politics of Reproductive Biology», en: C. Gallagher y T. Laqueur (eds.), *The Making of the Modern Body* (Berkeley y Los Angeles, 1987), págs. 1-41. Cfr. Pierre Darmon, *Le Mythe de la procréation à l'âge baroque* (París, 1977).

da por el descubrimiento de la función de los ovarios y la naturaleza del ciclo menstrual. Esto, a su vez, indicó la inexistencia de razones biológicas serias para que las mujeres fueran seres activamente sexuales (es decir, eróticos): contrariamente a lo afirmado por el dogma médico clásico, las mujeres no necesitaban un estímulo sexual para concebir, simplemente servirían de receptáculos del semen. Había nacido la mujer «victoriana», pasiva y desexualizada (aunque, con la venia de Laqueur, hemos de subrayar que Peter Gay y otros historiadores han defendido que, en este sentido, las mujeres victorianas no eran en absoluto «victorianas»; sería un gran error confundir con la realidad ciertas prescripciones acerca de la conducta femenina correcta)<sup>62</sup>.

Laqueur intenta relacionar esta «creación del cuerpo moderno» con el cambio de posición de la mujer en la sociedad. La mujer, desexualizada, se convirtió en el ángel de la casa, dócil, frágil, desapaionada; y su explicación encaja, así, bellamente con otros análisis recientes de la aparición de «mundos separados» para las funciones del hombre y la mujer en el hogar<sup>63</sup>. Al mantener que la ciencia no brota de una lógica pura del descubrimiento sino que da una forma articulada a las presiones ideológicas y sociales, Laqueur niega que la nueva imagen del género fuera el producto de una investigación científica autónoma. Pero de esta manera nos encontramos con el problema del huevo y la gallina. ¿Aceptaremos (como se deduce de la argumentación de Laqueur y de muchas estudiosas feministas) que las fuerzas culturales —es decir, la ideología patriarcal traducida a poder institucional— fueron las principales responsables del encierro de las mujeres en casas de muñecas? Si es así, urge demostrar por qué los años inmediatamente anteriores y posteriores a 1800 se habrían de considerar claves en la transformación de la posición social de la mujer.

¿O deberíamos, más bien, sumarnos, siguiendo a Shorter, a una versión más «materialista» en la que las trabas biológicas (los numerosos embarazos, etc.) explicarían principalmente la ancestral servidumbre de la mujer, mientras que las innovaciones biomédicas (anticoncepción, aborto, etc.) habrían hecho más por la emancipación

<sup>62</sup> P. Gay, *The Bourgeois Experience, Victoria to Freud*. Vol I. *A Sentimental Education*, vol. II. *The Tender Passion* (Nueva York, 1984-1986).

<sup>63</sup> Leonore Davidoff y Catherine Hall, *Family Fortunes. Men and Women of the English Middle Class 1780-1850* (Londres, 1987).

femenina que la agitación de las feministas? Pero, si aceptamos (con Shorter) el motor biomédico de la historia, ¿cómo podremos explicar por qué el fantasma del patriarcado continúa con la vara de mando incluso hoy, después de haberse alcanzado (supuestamente) la emancipación biológica?

La respuesta es, quizá, que no necesitamos morir en los cuernos de una falsa dicotomía: la idea de que las explicaciones de la identidad del género deberán ser exclusivamente socioculturales o biocientíficas. Las explicaciones dadas por Foucault y otros acerca de la transformación del discurso sobre el sexo en el siglo XIX nos indican de hecho una vía de escape<sup>64</sup>. Foucault insistía, con razón, en que la idea extendida de que el sexo, del que se habló supuestamente tan sin reservas en el «libre» siglo XVIII<sup>65</sup>, quedó silenciado en el furtivo siglo XIX es absolutamente falsa. Pero sí había cambiado el centro de atención.

Algunos planteamientos anteriores, como el que encontramos en el manual popular *Aristotle's Master-piece* consideraban fundamentalmente el coito como la acción de los cuerpos, de acuerdo con las urgencias y apetitos de la naturaleza, destinados principalmente a garantizar la perpetuación de la especie<sup>66</sup>. En cambio, el discurso del siglo XIX sobre la sexualidad prestaban una enorme atención a los desórdenes sexuales, la anormalidad y las desviaciones. Sobre todo, elaboró una psicopatología de las perversiones sexuales, vinculándolas con prácticas como la masturbación y con condiciones como la histeria. El sexo quedó, así, psiquiatrizado en el «espacio» de una construcción teórica nueva: la «sexualidad»<sup>67</sup>.

Este análisis ilustra y ayuda a resolver el dilema planteado por los análisis divergentes de Shorter y Laqueur. Podría parecer que

<sup>64</sup> M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, op. cit.

<sup>65</sup> Sobre la afirmación de la Ilustración de que lo erótico es lo saludable, ver J. Hagstrum, *Sex and Sensibility: Erotic Ideal and Erotic Love from Milton to Mozart* (Londres, 1980); Roy Porter, «Mixed Feelings: the Enlightenment and sexuality in Britain», en: P. G. Boucé (ed.), *Sexuality in Eighteenth Century Britain* (Manchester, 1982), págs. 1-27.

<sup>66</sup> Roy Porter, «Spreading Carnal Knowledge or Selling Dirt Cheap? Nicolas Vernet's *Tableau De L'Amour Conjugal* in Eighteenth Century England», *Journal of European Studies*, 14 (1984), págs. 233-55; P. G. Boucé, «Aspects of sexual tolerance and intolerance in eighteenth century England», *British Journal for Eighteenth-Century Studies* 3 (1980), 180.

<sup>67</sup> Un aspecto de esta nueva psiquiatría sexual, en E. H. Hare, «Masturbatory Insanity: The History of an Idea», *Journal of Mental Science*, 108 (1962), págs. 1-25.

nuestra atención, al dirigirse a las diferentes concepciones de la mujer en el siglo XIX, no debería centrarse ni en la historia biomédica de sus cuerpos de forma literal ni, principalmente, en el cambio de las presiones en el seno del matrimonio y la familia, sino más bien en el desarrollo de una nueva metafísica de lo femenino. Esta metafísica tuvo su origen en una psicofisiología de la maternidad y estuvo estrechamente asociada a lo que Elaine Showalter ha denominado correctamente «la enfermedad femenina» (que, en última instancia, era la enfermedad de ser mujer)<sup>68</sup>. Este nuevo discurso, consagrado finalmente en la teoría psicoanalítica freudiana, recuperó de hecho el antiguo biologismo («la anatomía es un destino»), pero lo disfrazó con un nuevo traje de moda (a fin de cuentas, la envidia del pene tenía su sede precisamente en la mente). No hay que olvidar que, en el caso de Freud mismo, ese discurso aspira a la liberación de las mujeres (si no del hombre, sí de sus propias neurosis)<sup>69</sup>. Esta es la razón de que, a pesar del tono dígible de las afirmaciones de Shorter, la emancipación «biológica» haya tenido una importancia un tanto débil para las mujeres de este siglo ante la aparición de otras disciplinas —las variantes del psicoanálisis, que suministraban racionalizaciones nuevas a la inferioridad (neurosis) de las mujeres<sup>70</sup>.

### Un plan de trabajo

Acabo de examinar tres terrenos capitales donde nuestro conocimiento del cuerpo, tanto en la realidad como en sus representaciones, es crítico con interpretaciones más amplias del cambio social. En cada uno de ellos se ha desencadenado ya el debate historiográfico. A manera de coda a este repaso a grandes rasgos, señalaré otras siete ramas de la historia del cuerpo que merecen un examen atento, mencionando en las notas las obras destacadas que hayan aparecido ya.

1. *El cuerpo como condición humana.* Las religiones, filosofías y literaturas del mundo son unánimes al hablar de la condición huma-

<sup>68</sup> Elaine Showalter, *The Female Malady* (Nueva York, 1985).

<sup>69</sup> Juliet Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism* (Nueva York, 1974) [hay ed. cast., *Psicoanálisis y feminismo*, Madrid, 1976<sup>2</sup>] intenta aunar psicoanálisis y feminismo. Opiniones mucho más escépticas en Charles Bernheimer y Claire Kahane (eds.), *In Dora's case: Freud, Hysteria, Feminism* (Nueva York, 1985).

<sup>70</sup> Puntos de vista generales y útiles sobre historiografía del sexo, en Jeffrey Weeks, *Sex, Politics and Society* (Londres, 1981); Micahel Ignatieff, «Homo Sexualis», *London Review of Books* (marzo, 4-17, 1982), págs. 8-9.

na, del nacimiento, la copulación y la muerte<sup>71</sup>. Pero, ¿hasta qué punto es específica y directa la relación (¿reflejo?, ¿compensación?) que mantienen las doctrinas religiosas o talentos artísticos de una época particular con las experiencias reales del ser vivo y corpóreo? <sup>72</sup> Por ejemplo, la cultura obsesionada con la muerte, denominada por Huizinga «el ocaso de la Edad Media», ¿fue una respuesta refleja a las realidades de las epidemias de peste bubónica que barrieron la Europa del siglo XIV? O, siguiendo a Camporesi, ¿habríamos de ver en los elementos macabros de la cristiandad tardomedieval —la fascinación por Cristo clavado en la cruz, los cuerpos incorruptibles de los santos, etc.— una expresión de una amor vibrante por la vida y un interés absorbente por la carne? O, por referirnos a un periodo posterior, ¿existe un vínculo auténtico —como sugiere Imhoff— entre la garantía reciente de una existencia temporal más segura y prolongada y, por otro lado, una fe en decadencia en la inmortalidad personal? Sirviéndonos de la fórmula de Imhoff, la expectativa de vida, que en otros tiempos era infinita, se ha reducido en la actualidad a llegar a septuagenarios<sup>73</sup>.

2. *La forma del cuerpo.* En el arte, la escritura creativa, la ciencia y la medicina, pero también en los proverbios<sup>74</sup>, los clichés y las metáforas, el cuerpo adopta una forma visual o visualizada. Es delgado o gordo, hermoso o feo; es el espejo del universo, parangón para los animales, quintaesencia del polvo —cualquier representación pictórica nos cuenta su historia y contiene un sistema de valores—. Pocos historiadores han prestado hasta el momento gran atención al lenguaje en cuanto vehículo de mensajes ocultos acerca del cuerpo (según se contiene, por ejemplo, en las metáforas de la vida y la muerte). Aún son menos los historiadores generales, por oposición a los historiadores especializados en arte, que hayan meditado en profundidad sobre el significado de las imágenes auténticamente visuales

<sup>71</sup> Sobre actitudes ante la muerte, ver J. McManners, *Death and the Enlightenment* (Oxford, 1981). P. Ariès, *The Honour of our Death* (Harmondsworth, 1981); y W. F. Bynum, «Health, Disease and Medical Care», en: G. S. Rousseau y Roy Porter, *The Ferment of Knowledge* (Cambridge, 1980), 211-54.

<sup>72</sup> Ver la discusión de este interrogante en J. Broadbent, «The Image of God, or Two Yards of Skin», en: J. Benthall y T. Polhemus (eds.), *The Body as a Medium of Expression* (Londres, 1975), págs. 305-26.

<sup>73</sup> P. Camporesi, *The Incorruptible Flesh: Bodily Mutation and Mortification in Religion and Folklore* (trad. ingl., Cambridge, 1988).

<sup>74</sup> Sobre proverbios, ver F. Loux, *Sagesses du corps* (Paris, 1978).

de los cuerpos como pruebas históricas (en retratos, imágenes funerarias —«anatomías»— o, incluso, en álbumes de instantáneas). Los historiadores suelen utilizar con excesiva frecuencia la prueba visual como mera «ilustración» y no como objeto susceptible de explicación. Es de primordial importancia integrar mejor las fuentes escritas y visuales <sup>75</sup>.

3. *La anatomía del cuerpo.* Los cuerpos son objetos para la mirada externa; se enfrentan al mundo exterior. Pero también son subjetivos, parte integrante del yo interno. Sin embargo, curiosamente, la mayoría de las exposiciones de la historia del yo <sup>76</sup>, de la psicología personal y del carácter tienen poco que decir sobre cómo las personas han entendido sus propios cuerpos o se han relacionado con ellos. Necesitamos saber mucho más sobre la manera en que los individuos y culturas particulares han atribuido, en general, significado a sus miembros y órganos, a su constitución y a 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 <sup>77</sup>, su cabeza o 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? ¿Cuándo se sentía una persona vieja o joven (o de corazón juvenil) y qué significaba la sucesión de estas edades y etapas? ¿Y qué pensaba la gente de sus cuerpos, sus dolores y sufrimientos cuando se sentían enfermas? El cuerpo es el principal sistema de comunicación, pero los historiadores han prestado poca atención a sus códigos y claves (los antropólogos tendrían aquí mucho que enseñarnos) <sup>78</sup>.

<sup>75</sup> Sobre el importante campo de la fisiognomía, ver G. Tyler, *Physiognomy in the European Novel* (Princeton, 1982); M. Shortland, «The Body in Question. Some Perceptions, Problems and Perspectives of the Body in Relation to Character c.1750-1850» (tesis doctoral de Filosofía, universidad de Leeds, 1985).

<sup>76</sup> Ver nota 30.

<sup>77</sup> Richard M. Titmuss, *The Gift Relationship: From Human Blood to Social Policy* (Nueva York, 1971); más en general, sobre las resonancias metafóricas del cuerpo, C. G. Helman, «Feed a Cold, Starve a Fever: Folk Models of Infection in an English Suburban Community, and their Relation to Medical Treatment», *Culture, Medicine and Psychiatry* II (1978), págs. 107-37; *id.*, *Culture, Health and Illness* (Bristol, 1984); J. B. Loudon (ed.), *Social Anthropology and Medicine* (Londres, 1976).

<sup>78</sup> J. Lane, «The Doctor Scolds Me: The Diaries and Correspondence of Patients

4. *Cuerpo, mente y alma.* He aludido más arriba al hecho de que los territorios de la mente y el cuerpo no están aún fijados —sobre todo por la biología—, sino que plantean límites sujetos a debate dentro de sistemas particulares de valores, juicios y deberes. Este sentimiento del yo, una totalidad dividida en facultades y oficios distintos, un cuerpo dotado de mente y una mente encarnada, a menudo hostiles entre sí, ha sido, obviamente, el centro de teorías éticas, códigos de jurisprudencia, programas pedagógicos y, más en general, concepciones de la posición del hombre en la naturaleza. De hecho, podría decirse que las relaciones mente/cuerpo, y más aún las de cuerpo/alma, no sólo constituyen un problema *dentro* de la ética y la teología, sino que *generan* el impulso mismo para sus profundas especulaciones sobre el fondo del misterio. Los vínculos y separaciones entre mente y cuerpo, experiencia y lesiones, no son, sin duda, menos fundamentales para la historia de la enfermedad y la medicina, según lo atestiguan ciertas condiciones «psicosomáticas» como la histeria <sup>79</sup> y la hipocondría <sup>80</sup>. Debemos recordar que las filosofías e ideologías acerca del hombre y su naturaleza se refieren por lo general a una metafísica del cuerpo humano a menudo no establecida <sup>81</sup>.

5. *Sexo y género.* Gracias a las estudiosas feministas, la constitución y reconstitución del sexo y el género forman parte de las poquísimas áreas de análisis del cuerpo —en concreto, del cuerpo femenino, atractivo y al mismo tiempo contaminado; deseable, pero peligroso— que han sido objeto de una indagación minuciosa. Resulta aquí absolutamente imposible analizar el alcance de los temas abiertos por estos estudios, o incluso enumerarlos en las notas <sup>82</sup>.

in Eighteenth-Century England», en: Roy Porter (ed.), *Patients and practitioners*, págs. 207-47.

<sup>79</sup> Sobre la histeria, ver I. Veith, *Hysteria, the History of a Disease* (Chicago, 1963).

<sup>80</sup> Sobre la hipocondría, ver C. Moore, *Backgrounds of English Literature 1700-1760* (Minneapolis, 1953); O. Doughty, «The English Malady of the Eighteenth Century», *Review of English Studies* 2 (1962), págs. 257-69; E. Fischer-Homberger, «Hypocondriasis of the Eighteenth Century - Neurosis of the present Century», *Bulletin of the History of Medicine* 46 (1972), págs. 391-401; Roy Porter, «The Rage of Party: a Glorious Revolution in English Psychiatry?», *Medical History* 27 (1983), págs. 35-50.

<sup>81</sup> L. J. Rather, *Mind and Body in Eighteenth Century Medicine* (Londres, 1965); W. I. Matson, «Why Isn't the Mind-Body Problem Ancient?», en: Paul K. Feyerabend y Grover Maxwell (eds.), *Mind, Matter and Method* (Minneapolis, 1966).

<sup>82</sup> Ver Carroll Smith-Rosenberg y Charles Rosenberg, «The Female Animal: Medical and Biological Views of Woman and Her Role in Nineteenth-Century America», en: Judith W. Leavitt (ed.), *Women and Health in America* (Madison, 1984), págs.

Vale la pena que señalemos una importante conclusión que parece estar saliendo a la luz; se trata del hecho de que la opinión feminista no ha adoptado una actitud única y uniforme ante la política del cuerpo femenino en relación con una sociedad existente o reformada. Por ejemplo, muchas mujeres militantes buscaron la emancipación sexual; otras pensaron que la manera de avanzar era emanciparse del sexo. Muchas feministas abogaron por la identidad esencial entre hombres y mujeres, unidos por el atributo común de la razón; otras se basaron en los rasgos singulares del cuerpo femenino (p.ej., su capacidad reproductiva). Hay que abandonar definitivamente la idea de un «movimiento» feminista único y progresista.

Lo que sigue ignorándose lastimosamente es la historia de la virilidad y la masculinidad (considerada demasiado a menudo como normal y, por tanto, normativa y no problemática). Existen algunas señales de que, por fin, esta situación está cambiando <sup>83</sup>.

6. *El cuerpo y la política del cuerpo.* Los historiadores del pensamiento y la literatura política han investigado desde hace ya tiempo la metáfora de la política del cuerpo y los conceptos asociados a ella y derivados de ella, como el de «los dos cuerpos del rey» —si bien con frecuencia lo han hecho de manera un tanto impaciente, ansiosos por ver cómo estas viejas metáforas abandonaban la escena y daban paso a un lenguaje de la política más riguroso desde el siglo XVII en adelante— <sup>84</sup>. Mucha menos atención se ha prestado a la manera en que la autoridad política ha tratado en la realidad el cuerpo indi-

12-27; Nancy F. Cott, «Passionlessness: an Interpretation of Victorian Sexual Ideology, 1790-1850», *ibid.*, 57-89; Carl N. Degler, «What Ought to Be and What Was: Women's Sexuality in the Nineteenth Century», *ibid.*, 40-56; L. J. Jordanova, «Natural Facts: a Historical Perspective on Science and Sexuality», en: *Nature, Culture and Gender*, Caroline MacCormack y Marilyn Strathern (eds.) (Cambridge 1980), págs. 42-69.

<sup>83</sup> Ver Brian Easlea, *Science and Sexual Oppression* (Londres, 1981); Jeffrey Weeks, *Sex, Politics and Society* (Londres, 1981); Lesley Hall, «"Somehow Very Distasteful": Doctors, Men and Sexual Problems Between the Wars», *Journey of Contemporary History* 20 (1985), págs. 553-74; *id.*, «From Self Preservation to Love Without Fear: Medical and Lay Writers of Sex Advice from William Acton to Eustace Chesset», *Society for the Social History of Medicine Bulletin* 39 (1986), págs. 20-3.

<sup>84</sup> W. Greenleaf, *Order, Empiricism and Politics* (Oxford, 1964); Otto Gierke, *Political Theories of the Middle Age* (trad. ingl. con introducción de F. W. Maitland, Cambridge 1958); Paul Archambault, «The Analogy of the "Body" in Renaissance Political Literature», *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 29 (1967), págs. 21-63; Ernst Kantorowicz, *The King's Two Bodies* (Princeton, 1957) [hay ed. cast., *Los dos cuerpos del rey*, Alianza Editorial, Madrid, 1985]; G. J. Schochet, *Patriarchalism in Political Thought* (Oxford, 1975).

vidual. Los objetivos altamente retóricos de la política, los derechos del hombre, se expresan habitualmente en términos abstractos, intelectuales (libertad de expresión, libertad de conciencia). Sin embargo, tras ellos se esconden presunciones sobre libertades e inmunidades físicas fundamentales, entre ellas la importante del *habeas corpus*. No obstante, seguimos sumidos en una llamativa ignorancia por lo que respecta a las circunstancias y racionalizaciones bajo las cuales los Estados se han adueñado de los cuerpos en la recluta militar, en tiempos de peste <sup>85</sup> y, por supuesto, en la esclavitud, y los han reglamentado. Hay aquí un amplio campo para que los historiadores políticos y los politólogos se muestren más sensibles ante las realidades del poder producidas por el ejercicio de la autoridad del Estado sobre los cuerpos de sus súbditos <sup>86</sup>.

7. *El cuerpo, la civilización y sus insatisfacciones.* La historia es un proceso de civilización inacabado —una lucha, nos dicen los antropólogos, dirigida a afirmar la diversidad entre hombre y naturaleza—. Sin embargo, la historiografía de la civilización se ha centrado durante demasiado tiempo en los artefactos de la cultura superior. Falta un tipo distinto de historia de la socialización. Venimos al mundo desnudos, pero pronto se nos reviste no sólo de ropas sino de las prendas metafóricas de códigos morales, tabúes, prohibiciones y sistemas de valor que ligan la disciplina a los deseos, la educación al control. La historia del vestido, de la limpieza, de la comida, de los cosméticos, se ha dejado durante demasiado tiempo en manos de especialistas relativamente desinteresados por las cuestiones más amplias de las funciones a las que servían esos objetos y actividades al transformar a individuos y sociedades en cultura <sup>87</sup>.

<sup>85</sup> Sobre el control médico, ver R. Palmer, «The Church, Leprosy and Plague in Medieval and Early Modern Europe», en: Shiels, *Church and Healing*, págs. 79-100; A. W. Russell (ed.), *The Town and State Physician in Europe from the Middle Ages to the Enlightenment* (Wolfenbüttel, 1981); D. Armstrong, *Political Anatomy of the Body: Medical Knowledge in Britain in the Twentieth Century* (Cambridge, 1983).

<sup>86</sup> Sobre mujeres y poder médico, ver Roy Porter, «A Touch of Danger: The Man-midwife as Sexual Predator», en: G. S. Rousseau y Roy Porter (eds.), *Sexual Underworlds of the Enlightenment* (Manchester, 1987); J. N. Clarke, «Sexism, Feminism and Medicalism: A Decade Review of Literature on Gender and Illness», *Sociology of Health and Illness* 5 (1983), págs. 62-82; I. K. Zola, «Medicine as an Institution of Social Control», *Sociological Review* 20 (1972), págs. 487-504; B. B. Schnorrenberg, «Is Schilbirth any Place for a Woman? The Decline of Midwifery in Eighteenth Century England», *Studies in Eighteenth Century Culture* 10 (1981), págs. 393-408.

<sup>87</sup> Para algunos puntos de vista más amplios sobre la comida, ver P. Pullar, *Can*

El objetivo de este artículo no ha sido proponer una nueva industria doméstica dedicada a tejer un gigantesco tapiz de la historia del cuerpo, sino a dirigir una llamada de atención sobre la presencia suprimida del cuerpo —ignorada u olvidada demasiado a menudo— dentro de muchas otras ramas más prestigiosas del saber académico. Una conciencia más atenta socavaría el pertinaz esnobismo idealista sostenido por aquellos de quienes Nietzsche dijo que «desdeñaban el cuerpo» y contribuiría a su resurrección.

*suming Passions: Being an Historic Inquiry into certain English Appetites* (Boston, Massachusetts, 1970); B. S. Turner, «The Government of the Body: Medical Regimens and the Rationalization of Diet», *British Journal of Sociology* 33 (1982), págs. 254-69; *id.*, «The Discourse of Diet», *Theory, Culture and Society* 1 (1982), 23-32. Sobre el arreglo corporal, ver R. Brain, *The Decorated Body* (Londres, 1979). Comentarios ilustrativos, en John O'Neill, *Five Bodies: the Human Shape of Modern Society* (Ithaca, 1985).

## Capítulo 11

### HISTORIA DE LOS ACONTECIMIENTOS Y RENACIMIENTO DE LA NARRACIÓN

*Peter Burke*

#### Narración frente a estructura

La historiografía, al igual que la historia, parece repetirse —con variantes—<sup>1</sup>. Mucho antes de nuestra época, en el periodo de la Ilustración, la hipótesis de que la historia escrita habría de ser una narración de acontecimientos fue ya objeto de ataques. Entre sus atacantes se contaban Voltaire y el teórico social escocés John Millar, quien escribió sobre la «superficie de los acontecimientos, que atrae la atención del historiador vulgar». Desde este punto de vista, la llamada «revolución copernicana» en historiografía, encabezada por Leopold von Ranke a principios del siglo XIX, parece más bien una contrarrevolución, en el sentido de que volvió a situar los acontecimientos en el centro de la escena<sup>2</sup>.

A comienzos del siglo XX se lanzó un nuevo ataque contra la historia de los acontecimientos. En Gran Bretaña, Lewis Namier y R. H. Tawney, cuyos puntos en común eran pocos, propusieron casi al mismo tiempo que los historiadores, más que narrar los acontecimientos,

<sup>1</sup> Este artículo fue en origen una conferencia; la presente versión está muy en deuda con los comentarios de varios de sus oyentes, de Cambridge a Campinas y de Tel Aviv a Tokyo. Doy las gracias en particular a Carlo Ginzburg, Michael Holly, Ian Kershaw, Dominick LaCapra y Mark Phillips.

<sup>2</sup> En «Ranke the Reactionary», *Syracuse Scholar* 9 (1988), págs. 25-30, intento fundamentar este razonamiento.