

ENTREVISTA

HISTÓRIAS DE CORPOS

Michel de Certeau*

*Tradução: Márcia Mansor D'Alessio***

Georges Vigarello – Você apresenta, em geral, a história ou o trabalho do historiador, ao mesmo tempo como um empreendimento de reconstrução do passado e uma pesquisa de corpo. A história seria uma recomposição de vestígios que permitem produzir um corpo (fictício, bem entendido) que vem se substituir na ausência daquilo que já passou. Isto coloca, no mínimo, uma dupla questão: a do uso muito metafórico do corpo e, sobretudo, a do estatuto de um determinado objeto, sempre construído, elaborado.

Michel de Certeau – Você me faz lembrar uma experiência curiosa durante um colóquio científico consagrado ao corpo. Nós procurávamos o corpo em todos os lugares e não o encontrávamos em lugar algum. A análise revela apenas fragmentos e gestos. Ela reconhece cabeças, braços, pés, etc., que se articulam em maneiras de comer, de saudar ou de se cuidar. São elementos colocados em séries particulares, mas o corpo, jamais o encontramos. Ele é mítico, tendo em vista que o mito é um discurso não experimental que autoriza e regulamenta práticas. O que faz um corpo é uma simbolização socioistórica característica de cada grupo. Há um corpo grego, um corpo indiano, um corpo ocidental moderno (seriam necessárias muitas outras subdivisões). Eles não são idênticos, tampouco são estáveis, pois há lentas mutações de uma imagem a outra. Cada um deles pode ser definido como um teatro de operações: recortado conforme os quadros de referência de uma sociedade, ele fornece um cenário às ações que esta sociedade privilegia – maneiras de se comportar, de falar, de se lavar, de fazer amor, etc. Outras ações são toleradas, mas tidas como marginais. Outras, ainda, são proibidas, ou desconhecidas.

Em primeira instância, uma espécie de corpo é definida por um sistema de escolha referente a seus gestos. Mas é definida também por um conjunto de seleções e de codificações relativas a registros ainda mais fundamentais tais como: os limites do corpo (até onde vão?), as maneiras de percebê-lo e de pensá-lo (por suas atividades exteriores, por sua

aparência, pela exposição de seu interior), o desenvolvimento dos sentidos (a audição, o olfato, a vista), etc. Cada “corpo” seria a combinação dessas determinações. Em uma palavra, cada sociedade tem “seu” corpo, assim como tem sua língua, constituída por um sistema mais ou menos refinado de escolha dentre inumeráveis possibilidades fonéticas, léxicas e sintáticas. Tal como a língua, este corpo está submetido a uma gestão social. Obedece a regras, rituais de interação, representações cotidianas. Tem, igualmente, seus excessos relativos a essas regras. Como a língua, ele é representado tanto por conformistas como por poetas. Comporta assim mil variações e improvisações no interior do quadro particular que comparei a um teatro de operações. O conjunto, ao mesmo tempo codificado e móvel que forma este corpo, escapa à compreensão, tanto quanto a língua. Percebem-se *performances* particulares, que seriam os equivalentes a frases ou estereótipos: comportamentos, gestos, ritos. Mas o campo de possibilidades e de interdições que ele constitui em cada sociedade não é representável. A própria multiplicidade dessas determinações sociohistóricas o transforma num objeto esmaecido. Este corpo tão rigorosamente controlado é, por paradoxo, a zona opaca e a referência invisível da sociedade que o especifica. Ela se obstina em codificá-lo sem poder conhecê-lo. Essa luta noturna de uma sociedade com seu corpo é feita de amor e de ódio – de amor por este outro que a mantém e de ódio repressivo por impor a ordem de uma identidade.

Deste corpo fugidio e disseminado, embora controlado, cada grupo tem necessidade de ter referências e imagens que tenham valor topográfico e canônico. São representações substitutivas – “ficções” de corpos, se ao termo “ficção” for dado o sentido de produção. Esses sucedâneos têm a dupla função de representar o corpo por meio de citações (fragmentos representativos) e de normalizá-lo com a ajuda de modelos. Eles têm um papel análogo àquele dos “exemplos”, que, em uma gramática, fornecem igualmente representações fragmentárias da língua e de modelos para seu bom uso. Aqui intervém, me parece, o que você dizia a propósito da história. Como o direito ou a medicina, mas, à sua maneira específica, a história produz semblantes de corpos que têm simultaneamente um valor representativo e um valor normativo. Esses simulacros corporais exorcizam o inquietante desconhecimento do corpo, substituindo-o por imagens, uma objetivação fictícia, ao mesmo tempo em que, pela seleção das quais eles resultam, pela fascinação que exercem, pela autoridade “científica” a que são tocados, adquirem uma importância canônica. Essas produções da história seriam ficções reguladoras.

Seria preciso analisar como a história reage a essas produções de corpos. Elas se referem antes de tudo ao desejo que a história tem de “dar corpo” a seu discurso e de fazer de sua linguagem um corpo, um quase-corpo. Na realidade, o que é produzido a partir de “rastros”, de fragmentos e de resquícios – os arquivos e os documentos – são topografias

que confrontam, em um mesmo quadro, condutas típicas. Sob sua forma narrativa, o texto histórico encaixa numa seqüência – como pérolas num fio – uma série de gestos que selecionou e que valoriza. Ele compõe, assim, de maneira mais ou menos alusiva, uma cartografia de esquemas corporais – maneiras de se comportar, de combater, de residir, de saudar, etc. Com essas citações de corpos, ele não apresenta o corpo de uma sociedade (no sentido que utilizei acima), mas o sistema de convenções que define esta própria sociedade. Substitui as regras (a “civildade”) de um corpo social pelo funcionamento social do corpo físico. Trabalho alquímico da história: ela transforma o físico em social; ela se credita do primeiro para construir o modelo do segundo; ela produz imagens de sociedade com pedaços de corpos.

Para ser exato, eu deveria acrescentar que essa operação histórica é organizada em segredo pela experiência corporal de seu autor. O texto que apresenta modelos sociais tem como contraponto determinante as estruturações obscuras (tanto coletivas quanto individuais) do corpo do historiador. Assim, tomando um exemplo célebre e extremo, a obsessão do sangue feminino, a exorbitância visual, o fascínio pela brancura, etc., em Michelet. Desse ponto de vista, a situação se inverte. O corpo social apresentado pelo discurso torna-se a metáfora de pulsões e de tendências psicossomáticas. Ele é o cenário para onde elas voltam, como fantasmas queariam a lei secreta. Retorno do corpo ao texto. Esse fenômeno também é analisável, ainda que nem todo historiador seja Joyce. Ele indica, no mínimo, que os modelos de corpos sociais são assombrados por um outro corpo, disseminado e, no entanto, estruturante. Ele nos reconduz à luta noturna que eu evocava, mas ela aparece, aqui, no interior mesmo do discurso histórico, como um combate entre a produção de simbologias sociais organizadoras de formas e as irrupções disfarçadas de um corpo selvagem e singular que procura também impor sua lei.

É possível tomar o problema por um outro viés, a partir de momentos históricos que organizaram a experiência ocidental do corpo. Nesse sentido, o cristianismo teve um papel decisivo. Ele se instalou sobre a ausência de um corpo, sobre o túmulo vazio. Essa ausência tem uma forma episódica com a perda do corpo de Jesus, que devia substituir todos os outros. Mas ela tem uma configuração mais global com o desligamento que separou o cristianismo de sua origem étnica e da realidade biológica, familiar e hereditária do corpo judeu. O discurso evangélico, ou *Logos*, instaurou-se a partir dessa perda, e, diferentemente da palavra semítica antiga, deve se encarregar da produção de corpos eclesiásticos doutrinais ou sacramentais que servem como substitutos desse “corpo ausente”. Ele é incansavelmente empregado para criar Igrejas com *corpus* simbólicos. Nesse sentido, história científica seria uma variante tardia desse trabalho, que procura, desde então, produzir com discursos corpos sociais – nações, partidos, grupos. Tem-se aí, à maneira da pedagogia, da política, das mídias ou da história, uma especificidade ocidental.

Ao evocá-la, eu me perco em generalidades oceânicas, mas não podemos abstrair nossos problemas atuais de sua arqueologia. Cenas primitivas, caracterizadas por uma longa duração, iluminam as imagens sucessivas do corpo ocidental. Um desses “momentos” é particularmente decisivo. É a ruptura (corte) que se produziu do fim do século XV ao início do século XVII. Um bom mito antigo e medieval permite dizer o essencial. Uma árvore invertida representa o corpo. A raiz é celeste, a folhagem, terrestre. No alto, esta árvore é uma; embaixo, ela é plural. Uma simbologia celeste *garante* sua unidade. A ruptura seria o seccionamento do tronco. A simbologia se isola, abstrata representação, ou se dissolve, duvidosa crença. Reduzida a sua parte terrestre, a árvore se espalha sobre o solo, cabeleira esparramada, em elementos livres e disseminados. A partir de então, com esses fragmentos desdobrados à maneira de um léxico, com esse vocabulário corporal de cabeças, corações, ventres ou mãos, pode-se compor um número indefinido de corpos. Inúmeras combinações são possíveis. São corpos barrocos, mas também os primeiros corpos científicos, por exemplo, as montagens da medicina, que, no século XVII, reúnem diversos elementos corporais segundo as leis de uma física de choques. Com peças separadas, produzem-se ficções de corpos com base em um modelo mecânico que substitui a simbologia antiga.

G. V. – A máquina é certamente um exemplo arquétipo dessas novas simbologias. No entanto, há um sujeito? Penso nessa lenta ascensão de individualismo a partir, precisamente, do século XVI.

M. C. – A problematização do sujeito acompanha a espacialização do corpo. Da primeira, temos no século XVI um ponto de concentração com a experiência fundamental, filosófica, literária e médica da “melancolia”. De inúmeras maneiras um observador é separado de seu mundo. Ele sofre de uma privação que o coloca à distância das coisas, mas usufrui, doravante, o prazer de vê-las. Essa relação isola simultaneamente um sujeito, alheio ao mundo, e um objeto, feito de coisas expostas diante do olhar. É a *Melancholia* de Dürer. Essa separação institui o sujeito como *prazer* de ver o que ele não tem e, mais ainda, como *desejo* nascido de uma espoliação. Esse olho desejoso tornou possível o *cogito* cartesiano. Ele responde à disseminação indefinida de uma “dimensão” que é o interminável léxico das coisas. Na mesma época, aparecia a paixão enciclopédica de conferir, arrolar e articular todas essas coisas espalhadas, como se o sujeito respondesse à perda do lugar que ele tinha anteriormente no mundo pela atividade de produzir uma representação livresca, uma espécie de corpo simbólico, um *corpus* substituído pelo cosmos de outrora. Esse trabalho é sem fim, porque ele tem por princípio um sujeito constituído por uma perda e definido por um desejo que aliena, mas não pode satisfazer cada um dos objetos que ele se dá. A perda de um corpo parece o propulsor dessas conquistas.

G. V. – Inclusive, as codificações sociais se fazem muito marcantes no século XVII, com as posturas, as cortesias, as atitudes...

M. C. – Sem dúvida é impossível compreender a intensa politização da segunda metade do século XVII independentemente da interrogação que abre a questão do sujeito e da disseminação que atomiza os corpos. O poder do Estado aumenta à medida que há dispersão dos corpos. A prova, entre muitas outras, é o *Leviatã* de Hobbes: o Estado é o novo corpo do qual o rei é a cabeça. A sociedade civil segue a mesma evolução. As regras do decoro, da civilidade, das boas maneiras ou da disciplina pedagógica se multiplicam, então, como se fosse necessário, por meio delas, conter os corpos instáveis, contraditórios e agitados de paixões ou de “impulsos desordenados”. Como se fosse necessário produzir socialmente, por meio desta regulamentação dos corpos, uma ordem que o cosmos não garante mais. A lei se imprime ou se esculpe nos corpos como tatuagens e máscaras destinadas aos rituais sociais: “cria-se um rosto”, “muda-se de fisionomia” segundo os interlocutores e as circunstâncias. É preciso acrescentar que essa disciplina obtém um consentimento, pois ela é o fiador das certezas que faltam ao sujeito. Essa segurança social influi na insegurança de seus sujeitos.

Como se dizia no século XVII, é um “quadro” e uma arte social da “representação”. Mas o que há atrás dessas fachadas? Esses “quadros” precisos, rígidos, cuidadosamente codificados, “cobrem”, dizia-se, “naturais” selvagens, incoerentes e múltiplos. São vestimentas pesadas para corpos instáveis, pouco seguros, efervescentes de “humores” estranhos, e que a imaginação científica vê como fornos alimentados de ingredientes opostos. Pode acontecer qualquer coisa. Tudo é possível. De fato, de tempos em tempos, ruídos de corpos, gritos, vozes escondidas, movimentos dissonantes infringem a codificação social. Alguma coisa do corpo fala que não há linguagem alguma na civilização e que não há mais referências em um simbólico. Sobre isso, nada afiança. Súbitas violências, irrupções romanescas, “experiências” de possuídos ou de místicos abrem exposições de corpos no tecido do código. Elas assinalam, também, a insuficiência da disciplina social, que se reforça na mesma proporção.

Olivier Mongin – Você insistiu sobre a especificidade do corpo cristão, sobre as consequências do túmulo vazio. É estranho, mesmo, que o cristianismo tenha se mostrado tão pouco carnal, tão pouco corporal em sua história recente, enquanto encarnação, ressurreição rimam claramente com corpo. Mas o que me impressiona, antes de tudo – basta ler o texto de M. J. Baudinet que publicamos aqui –, é o papel atribuído à voz. Sem uma voz que venha lhe restituir um “sopro”, o corpo permanece morto. No cristianismo, o tema do corpo seria, pois, indissociável do tema da voz!

M. C. – O ícone tradicional tem a mesma estatura da Bíblia dos primeiros séculos cristãos ou da Idade Média: ele supunha a fala. O signo tem uma voz. Durante esses séculos, tem-se certeza de que existe um locutor universal, Deus, mas não se tem certeza de compreender suas mensagens, que são “mistérios”. A revolução que instaurou a modernidade inverte esta problemática. Constroem-se enunciados claros, mas não se está mais seguro que exista, em todos os lugares, uma elocução divina. Mesmo o locutor humano é excluído: torna-se científica uma proposição independente de seu enunciadador. O mundo não é mais povoado de vozes. Como dizia Merleau-Ponty, ele é “desencantado”. Ele não fala mais. Tampouco fala a pintura, desde a revolução estética da Renascença. A Bíblia também é transformada em objeto produzido pelas técnicas da edição crítica. É reduzida ao mutismo, ainda que a exegese continue a fazê-la falar.

Resta, no entanto, a crença de que *deve* haver vozes. Elas se fazem cada vez mais marginais ou ilícitas. Quanto à Bíblia, esse corpo falante do passado, ela é parcialmente substituída pelos corpos dos místicos. Esses corpos falam. São majoritariamente corpos femininos. A hermenêutica tradicional se desloca, pois, da Bíblia a esses corpos. As inumeráveis biografias de santos, de místicos no século XVII são escritas por clérigos que procuram decifrar o sentido dessas vozes. São exegeses clericais masculinas de corpos femininos. Transformam esses corpos falantes em modelos doutrinários. Continuam, como nas glosas tradicionais, a ser textos que se autorizam uma voz.

Com efeito, não há fé sem audição de voz: *fides ex auditu*. Mas, por não ouvi-la, é preciso supor que outros a ouviram e que existiram vozes nas origens. No entanto, alguma coisa de mais importante está em questão. A voz, feita de sopro, seria um fragmento privilegiado que garante um corpo e que anuncia sentido. Seria a relíquia por excelência, aquela que funda lugares lá mesmo onde o corpo permanece desconhecido. Seria, enfim, a promessa que induz nossos discursos e a única coisa do corpo que passa no texto. Mas ela não é nem o corpo nem o texto. Seria preciso encontrar-lhe uma definição angélica: aquilo que, ao mesmo tempo, chega e se retira, vem e vai. Como ela o foi na religião, não é surpreendente que permaneça, na experiência cotidiana, alternadamente erótica e dolorosa, o terceiro elemento que contradiz o positivismo e o idealismo e que constitui o abrigo de nossas frágeis apreensões do corpo, isto é, do outro.

Entrevista autorizada em junho/2002

Notas

* Entrevista publicada na revista *Esprit*, n. 62, Paris, fevereiro de 1982.

** Professora do Departamento de História da PUC-SP.