

NOI ABORDĂRI ȘI TENDINȚE ÎN CERCETĂRILE DE ISTORIE CULTURALĂ A CORPULUI DIN ULTIMELE DECENII¹

DANIEL GICU

(Institutul de Istorie „Nicolae Iorga”)

O istorie a corpului încearcă să reconstituie lumea simțurilor și a mediilor, o lume care cunoaște variații în funcție de condițiile materiale, de modurile de a locui, de a asigura schimburile sau de a fabrica obiecte, impunând feluri diferite de a percepe sensibilul și de a-l utiliza. Această lume a simțurilor cunoaște însă variații și în funcție de cultură, așa cum a arătat printre primii Marcel Mauss², subliniind măsura în care gesturile noastre cele mai „naturale” sunt fabricate de normele colective: modurile în care oamenii merg, se joacă, aduc pe lume copii, dorm sau mănâncă. De aceea, istoria corpului a fost una din direcțiile de cercetare ale istoriei culturale, încă de la apariția acestui tip de demers istoriografic.

Eterogenitatea este constitutivă obiectului de studiu al istoriei corpului: de la sentimentul intim la manifestarea socială, de la sexualitate la gusturile alimentare, la tehnicile fizice sau la lupta împotriva bolii. Această eterogenitate impune o abordare pluridisciplinară, specifică de altfel istoriei culturale, precum și o pluralitate a metodelor și epistemologiilor folosite. De aceea, sinteza în trei volume *Istoria corpului*³, care își urmărește subiectul din Renaștere până în zilele noastre, este concepută dintr-o perspectivă multidisciplinară, antropologia întâlnindu-se cu istoria, anatomia cu tehnicile plastice, ontologia cu estetica, doctrinele religioase cu cele politice.

Popularitatea subiectului s-a reflectat și în numărul mare de participanți la cea de a șaisprezecea ediție a conferinței anuale a Societății Internaționale de Istorie Culturală, desfășurată la Universitatea din Potsdam, în perioada 4–6 septembrie 2024. Cele peste două sute de prezentări din cadrul conferinței, intitulată *Embodied*

¹ Articolul pornește de la temele prezentate și discuțiile ce au avut loc în cadrul conferinței anuale a Societății Internaționale de Istorie Culturală, intitulată „Embodied Histories: Cultural History of, in, and through the Human Body”, desfășurată în Potsdam, în perioada 4–6 septembrie 2024.

² Marcel Mauss, *Les Techniques du Corps*, JDH Éditions, 2024. La origine o conferință ținută în cadrul Societății de Psihologie în 1934, textul a fost publicat în „Journal de Psychologie”, vol. XXXII, nr. 3–4, 1936.

³ Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine, Georges Vigarello (coord.), *Istoria corpului*, Vol. I, *De la Renaștere la Secolul Luminilor* (coord. Georges Vigarello). Vol. II, *De la Revoluția franceză la primul război mondial* (coord. Alain Corbin). Vol. III, *Mutațiile privirii. Secolul XX* (coord. Jean-Jacques Courtine), București, Editura Art, 2008, 2009. Ediția franceză a apărut între 2005–2006.

Histories: Cultural History of, in, and through the Human Body, au analizat modul în care discursurile despre corpul uman au fost influențate de evoluțiile istorice din diferite perioade și spații geografice, dar și maniera în care corpul fizic a produs semnificații în practici magice și religioase, întreceri sportive, muzee, artă sau războaie.

Chiar dacă nu a fost întotdeauna numită în mod direct, ideea celor două corpuri ale regelui – corp fizic și individual, el este totodată corp generic, instanță abstractă, întruchipare vizibilă a regalității⁴ – a fost premisa de la care au pornit multe din studiile ultimelor decenii, precum și prezentările de la conferința din Potsdam ce au analizat maniera în care corpul suveranului a fost reprezentat în discursul politic. Identificată de Ernst Kantorowicz în Occidentul medieval, ideea a fost însă prezentă și în Imperiul bizantin. Astfel, nu ar trebui să ne mire strânsa legătură între integritatea fizică a suveranului și cea politică a statului bizantin, subliniată de istoricul Mihail Psellos (1018–c. 1078) în *Cronografia sa*, ce acoperă domniile a paisprezece împărați și împărătese, în perioada 976–1077⁵. Un secol mai târziu, această conexiune între corpul fizic al împăratului și statul bizantin era încă prezentă, după cum ne-o arată Ioan Kinnamos (1143–1200), a cărui lucrare, *Faptele lui Ioan și Manuel Comnenul*, acoperă perioada cuprinsă între 1118–1176. Rănit în bătălie, împăratul Manuel I Comnenul (1143–1180), refuză să i se amputeze brațul, deși risca moartea, căci integritatea corporală a suveranului era una din condițiile ce contribuiau la menținerea, în plan simbolic, a integrității politice a imperiului.

Legătura între corpul suveranului și corpul politic al statului era încă puternică în timpul Revoluției franceze. Discursurile majorității deputaților din Convenția Națională în cadrul căreia a avut loc, între decembrie 1792 și ianuarie 1793, procesul regelui Ludovic al XVI-lea, punctau faptul că vechea formă de guvernământ, monarhia, va dispărea cu adevărat doar prin dezmembrarea corpului monarhului. Sentința, decapitarea regelui, urmarea așadar să asigure în plan simbolic dănuirea noii forme de guvernământ, republica⁶.

Puternica conexiune între trupul conducătorului și bunăstarea statului a făcut ca, de-a lungul timpului, abilitățile fizice ale suveranului să fie prezentate în mod laudativ, nu numai în discursul oficial, ci și în cel din spațiul public. Procesul a devenit și mai pregnant odată cu afirmarea identităților naționale în Europa secolului al XIX-lea. În spațiul românesc, construirea identității naționale a dus la glorificarea trecutului și eroizarea figurilor unora dintre domnitorii medievali români. Ecaterina Lung, în prezentarea intitulată *Stephen the Great Portraits:*

⁴ Vezi Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2016 (prima ediție, 1957).

⁵ Problema a fost abordată de Manuela Dobre, în prezentarea intitulată *Healthy Body – Sick Body in Michael Psellos' Chronografia*.

⁶ Aceste idei au fost exprimate în cadrul prezentării susținută de Mari Tiihonen, *Politics of the Body – King's Body in the Trial of Louis XVI*.

Visual Representations of a Late Medieval Romanian Prince and their Avatars, a arătat modul în care fizicul domnitorului moldovean a fost înfățișat diferit pentru a corespunde aspirațiilor naționale ale românilor sau ale liderilor politici ai acestora.

Izvoarele istorice scrise sunt lacunare în ceea ce privește descrierea înfățișării lui Ștefan cel Mare, singura mențiune fiind cea a lui Grigore Ureche, care scrie la un secol și jumătate de la moartea voievodului că acesta a fost „om nu mare de statu”. În Evangheliarul de la Humor, scris și miniat din porunca lui Ștefan cel Mare în 1473, este zugrăvit faimosul portret votiv al lui Ștefan, considerat astăzi drept cea mai veridică imagine a voievodului moldovean. Cu o înfățișare idealizată specifică tablourilor votive, Ștefan este reprezentat în genunchi, oferind evangheliarul Fecioarei ce îl ține în brațe pe pruncul Hristos. Manuscrisul va avea o istorie tumultuoasă, fiind luat în mai multe rânduri din Moldova, recuperat, pentru a dispărea din nou la sfârșitul secolului al XVIII-lea. Vreme de aproape un veac nu s-a mai știut nimic de el, până când a fost redescoperit, în 1881, de episcopul Melchisedec, la Mitropolia din Cernăuți. Evangheliarul și implicit portretul lui Ștefan zugrăvit în filele sale nu erau așadar cunoscute în Moldova primei jumătăți a secolului al XIX-lea, când Gheorghe Asachi publică poemul *Ștefan cel Mare înaintea Cețăței Neamțu*, pe care îl însoțește cu o litografie a voievodului (c. 1830–1840).

Acest prim portret modern al lui Ștefan cel Mare, copiat apoi de Carol Pop de Szatmari (c. 1870), ce înfățișează o figură hristică a voievodului, cu barbă, privirea îndreptată în jos și capul ușor înclinat spre dreapta, își avea inspirația în celebra *Fața Sfântă din Lucca*, sculptură în lemn din catedrala San Martino din Lucca, ce îl înfățișează pe Isus răstignit. Litografiile cu această reprezentare aveau o largă circulație în prima jumătate a secolului al XIX-lea atât în Imperiul habsburgic, cât și în Italia, Asachi văzându-le probabil în timpul vizitei sale la Roma. Portretul litografiat de Asachi avea să fie folosit de către sculptorul francez Emmanuel Frémiet, cel care a realizat statuia ecvestră a lui Ștefan cel Mare amplasată la Iași în anul 1882.

Redescoperirea Evangheliarului de la Humor, precum și a altor portrete de epocă asemănătoare celui din manuscrisul de la Humor, copiate de pictorul bucovinean Epaminonda Bucevschi, a făcut ca în sesiunea generală a Academiei Române din 23 februarie 1882 secretarul general, V. A. Urechia, să comunice decizia membrilor înaltului for privind adevăratul portret al lui Ștefan cel Mare, decizie luată în urma dezbaterilor din aproape 40 de ședințe: voievodul moldovean a fost un bărbat blond, cu față bucălată, ce nu purtase barbă. Considerente de ordin financiar au făcut însă ca statuia ecvestră a lui Ștefan dezvelită câteva luni mai târziu la Iași să păstreze chipul hristic, așa cum fusese desenat de Asachi, ceea ce a dus la un adevărat scandal în presa vremii. Personalități precum Bogdan Petriceicu Hasdeu, Mihai Eminescu și Nicolae Iorga au criticat vehement înfățișarea chipului statuii ecvestre. Deranța nu numai nerespectarea adevărului istoric, ci și expresia chipului marelui erou istoric al României, care, în cuvintele lui Mihai Eminescu, „era furat de gânduri triste” și exprima „duioșia deznădăjduită a unei doine de

plângere”. Împlinirea în 1904 a patru sute de ani de la moartea lui Ștefan cel Mare a prilejuit organizarea în România și în teritoriile românești din afara Vechiului Regat a unor ceremonii în cadrul cărora s-au oficiat slujbe de pomenire, s-au desfășurat parade militare, s-au rostit discursuri și au defilat alaiuri alegorice.

În acest context, pornind de la reprezentările lui Bucevschi, pictorul Costin Petrescu realizează un album comemorativ în care include și o cromolitografie cu portretul lui Ștefan cel Mare. Costin Petrescu îl înfățișează pe voievod într-o hlamidă, drept, cu topuzul în mână, puternic în tinerețea lui. Într-o broșură ce trecea în revistă ceremoniile ocazionate de comemorarea voievodului, Nicolae Iorga afirma că acest portret „s-a răspândit în toată țara, cu miile de exemplare, pe un preț foarte scăzut” și că „multă vreme, poporul românesc din sate își va închipui pe Ștefan după acest portret, ca un tânăr voinic, în stare să frângă orice dușman lovind însuși cu arma”⁷. Copiat de Valentin Tănase în anii 1980 și inclus între ilustrațiile volumului lui Dumitru Almaș, *Povestiri istorice*, acest portret al lui Ștefan, al cărui limbaj corporal exprimă o atitudine fermă și îndrăzneță, avea să devină extrem de popular, fiind folosit în cadrul discursului național din perioada de sfârșit a regimului comunist și până în zilele noastre.

Nu doar imaginea corpului conducătorului statului, ci și cea a soției acestuia continuă să fie unul din subiectele importante abordate în cadrul discursului politic contemporan. În prezentarea intitulată *Covers of their Time: American First Lady and American Magazines 1933–2023*, Natasha Joselita Kröcker a analizat imaginile celor 33 de Prime Doamne americane, așa cum au apărut pe copertile a peste 350 de reviste în perioada 1933–2023. Întruchipare a identității naționale, Prima Doamnă trebuia să exprime prin postura corpului, dar și prin alegerea hainelor în care pozează și a scurtului discurs asociat imaginii, idealurile și valorile americane. Indiferent de vârstă, soțiile președinților americani, de la Eleanor Roosevelt la Jill Biden, au fost prezentate ca idealuri de frumusețe feminină, mame și soții perfecte, dar și modele de virtute și partenere la conducerea politică a statului.

La polul social opus, discursul elitelor europene a încercat să deosebească prin trăsături specifice corpul țăranului, devenit în imaginarul Secolului Luminilor Celălalt din interior. Tomas Wiślicz⁸ a arătat cum, în epoca modernă, în Europa centrală și de est discursul public despre corpul țăranului a fost influențat, pe de o parte, de așa-numita „chestiune agrară”, iar pe de altă parte de procesul de construire a identităților naționale, țăranimea fiind întrevăzută prin excelență ca întruchipare a sufletului națiunii. Potrivit cercetătorului polonez, în discursul elitelor se pot distinge trei mari categorii de atitudini față de corpul țăranului: diferențiere, dezgust și dorință. Exotismul corporal al țăranilor, explicat în mod

⁷ Nicolae Iorga, *Pomenirea lui Ștefan cel Mare*, Centrul de Cercetare și Documentare „Ștefan cel Mare” al Sfintei Mănăstiri Putna, 2007, p. 19.

⁸ Prezentarea sa a avut titlul *Peasant Body in Eastern Europe: Distinction, Abjection, and Desire*.

rațional prin cauzele sale istorice, antropologice și culturale, era folosit în plan social și politic pentru a justifica poziția privilegiată a claselor superioare. Adoptarea stilului de viață burghez și a normelor moderne de igienă a dus la potențarea atitudinii de dezgust a clasei de mijloc față de corpul considerat mizerabil al țăranului. Secolul al XIX-lea a dus însă și la apariția unui curent reformist, alimentat apoi și de discursul medical, ce urmărea îmbunătățirea condițiilor de trai ale țăranilor prin adoptarea unor norme de igienă corporală. Cu cele două tendințe evidențiate mai sus coexistă la nivel discursiv și o a treia, ce pune țăranul în strânsă legătură cu natura, idealizându-l atât în plan fizic cât și moral. Această practică discursivă avea să ducă la erotizarea corpului țăranului de către membrii claselor de sus.

Procesul de constituire a identităților naționale a dus și la apariția unor noi idealuri de masculinitate și feminitate, fapt punctat în prezentarea Georgetei Fodor, *The Burden of Representation: (Re)Imagining the Female Body in the Context of the Nation-Building Process at the Romanians from Transylvania*. Analizând articolele publicate în periodice precum „Familia”, „Tribuna”, „Higiena și Școala”, Georgeta Fodor a evidențiat modul în care mișcarea de emancipare națională a dus la reevaluarea corpului și sexualității româncelor din Transilvania celei de a doua jumătăți a secolului al XIX-lea. Discursul din aceste periodice, de la articolele cu tematică pedagogică la cele din domeniul medical, valoriza corpul femeilor ce contribuiau la reproducerea biologică a națiunii române, subliniind totodată și rolul acestora în cultivarea valorilor morale în rândul românilor transilvăneni. Astfel, se considera că ar trebui acordată o atenție sporită educației tinerelor fete, căci acestea aveau să devină viitoare „mame ale familiei, societății și națiunii întregi”.

De regulă, în cadrul procesului de construire la nivel discursiv a identității naționale, imaginarul național se împletește cu imaginarul corpului și imaginarul Celuilalt. Lucrurile nu au stat altfel în articolele din periodicele elenice care discutau evoluția spiritului național specific german în perioada interbelică. Debutul primului război mondial a produs în Grecia așa-numita „schismă națională”, ce a polarizat populația și partidele elene în două tabere. De o parte erau monarhiștii⁹, filogermani și adepți ai neutralității, la polul opus fiind venizeliștii¹⁰, ce susțineau intrarea Greciei în război de partea Antantei. Aceste facțiuni aveau să domine viața politică și socială a Greciei pentru mai multe zeci de ani. Fie însă că le valorizau pozitiv (monarhiștii) sau negativ (venizeliștii), ambele tabere erau de acord în ceea ce privește caracteristicile specifice spiritului național german: ordine, disciplină, exactitate și militarism, întruchipate în plan fizic în corpul atleților din Grecia antică.

⁹ Filogermanismul a fost una din caracteristicile curentului monarhist în Grecia modernă, al cărei prim rege, Otto I (1832–1862), era fiul regelui Bavariei. Devenit rege al grecilor în 1913, Constantin I fusese educat în Germania și se căsătorise în 1889 cu prințesa Sofia a Prusiei.

¹⁰ Termenul vine de la numele liderului politic Eleftherios Venizelos (1864–1936), a cărui influență asupra afacerilor interne și externe ale Greciei a făcut să fie considerat făuritorul Greciei moderne.

Aceste trăsături specific germanice aveau însă să se disipeze după înfrângerea din primul război mondial, observa presa elenă interbelică, principalii factorii determinanți fiind socotiți a fi criza economică din 1929, social-democrația și comunismul, evreii și imperialismul economic și cultural american. Criza în plan moral era perfect ilustrată de înfățișarea fizică și de practicile sexuale ale germanilor. Departe de idealurile de frumusețe trupească din antichitatea clasică, trupurile germanilor apăreau în coloanele cotidianelor elene ca fiind deformate și având un comportament sexual deviant. Națiunea germană cuprindea acum cocoșați, ciungi, ologi, homosexuali, prostituate și criminali în serie, precum mult mediatizatul în presa vremii „vampir din Düsseldorf”¹¹. Îngrijorați, ziariștii eleni doreau ca prin intermediul unor asemenea articole să tragă un semnal de alarmă. Căci, dacă puternicul popor german ajunsese într-o asemenea stare de decadență fizică și morală, care ar fi putut fi viitorul națiunii elene?

Demersurile de istorie culturală a corpului nu vizează doar analiza discursurilor, ci și a practicilor. Potrivit lui François Furet, ceea ce francezii au inaugurat la sfârșitul secolului al XVIII-lea nu a fost politica privită ca domeniu autonom al cunoașterii, ci politica democratică privită ca ideologie națională. Expresia „politică democratică” nu trimite aici la un ansamblu de reguli sau de proceduri destinate să organizeze, pornind de la consultarea electorală a cetățenilor, funcționarea puterii publice. Ea desemnează un sistem de credințe care legitimează finalitatea acțiunii colective a poporului, instaurarea libertății și egalității. Conștiința revoluționară a reconstruit un social imaginar pornind de la voința poporului și în numele lui, întemeind astfel prin intermediul unui limbaj specific ceea ce numim o națiune¹².

Dacă pentru Furet dimensiunea cea mai importantă a Revoluției franceze, cea politică, s-a manifestat în disputele asupra paternității discursului privind voința poporului, Lynn Hunt considera că evoluția cea mai importantă în plan politic în timpul Revoluției a fost descoperirea potențialului pe care factorii de decizie îl au, de a modela în mod voit societatea prin intermediul politicilor culturale¹³.

Pornind de la cercetările de filosofie a limbajului, în special lucrările lui John Searle¹⁴, potrivit cărora actele de vorbire produc semnificație prin folosirea atât a

¹¹ Este vorba despre Peter Kürten, supranumit „vampirul din Düsseldorf” sau „monstrul din Düsseldorf”, care în 1929 a comis o serie de crime și agresiuni sexuale în respectivul oraș german. În 1931 a fost condamnat la moarte prin decapitare.

¹² François Furet, *Reflecții asupra Revoluției franceze*, București, Humanitas, 2012, p. 44–45.

¹³ Lynn Hunt, *Politics, Culture, and Class in the French Revolution*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles and London, 2004 (prima ediție, 1984). Pentru o analiză a structurilor discursive ale culturii politice revoluționare franceze, vezi și K. M. Baker, *On the Problem of the Ideological Origins of the French Revolution*, in D. LaCapra and S. L. Kaplan, eds., *Modern European Intellectual History: Reappraisals and Perspectives*, N. Y. and London, Ithaca, 1982, p. 197–219.

¹⁴ John Searle, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969 și John Searle, *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts*, Cambridge & New York, Cambridge University Press, 1999 (prima ediție, 1979).

cuvintelor cât și a gesturilor, Dorinda Outram a demonstrat că noul tip de societate democratică a fost întemeiat în timpul Revoluției franceze nu doar prin intermediul discursului, ci și al practicilor corpului¹⁵. Principalii stâlpi ai eșafodajului teoretic folosit de Outram sunt reprezentați de lucrările lui Mihail Bahtin și Norbert Elias. Potrivit lui Bahtin, viziunea carnavalescă a lumii, specifică culturii populare, include și o concepție specială, denumită convențional grotescă, a trupului în ansamblul său și a limitelor acestui ansamblu. Trupul grotesc, cosmic și universal, este supus unui proces continuu de construcție, făurind, la rândul său, un alt trup; este trupul care fecundează și este fecundat, dă naștere și se naște, devorează și este devorat, bea, elimină excremente, se îmbolnăvește, moare¹⁶.

Considerând civilizarea ca modificare specifică a conduitei umane, Norbert Elias a urmărit transformările survenite la începutul modernității în straturile superioare ale lumii occidentale în ceea ce privește conduita în timpul mesei, atitudinea față de necesitățile naturale, suflatul nasului, obiceiul de a scuipa, comportamentul în dormitor, relațiile dintre sexe și transformarea agresivității¹⁷. În urma procesului civilizării apare un nou canon corporal, propriu timpurilor moderne, care prezintă un trup perfect terminat, complet, îngrădit cu rigurozitate, arătat din afară, diversificat și individual-expresiv. În noul canon, asemenea părți ale trupului cum sunt organele genitale, dosul, pântecul, nasul și gura încetează de a mai avea o semnificație simbolică lărgită, așa cum aveau în concepția populară a corpului, exprimând numai viața individuală, a unui singur trup limitat. Potrivit lui Elias, noua viziune asupra trupului era deja prezentă în societatea de curte de la sfârșitul secolului al XVII-lea. Outram extinde modelul lui Elias, arătând cum acest nou canon corporal a fost folosit în timpul Revoluției franceze de către clasa de mijloc pentru a-și legitima rolul politic.

Concepția lui Foucault¹⁸ despre puterile care se exercită asupra trupului este o prezență, explicită sau implicită, revendicată sau criticată, ce străbate numeroase

¹⁵ Dorinda Outram, *The Body and the French Revolution: Sex, Class, and Political Culture*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1989.

¹⁶ M. Bahtin, *François Rabelais și cultura populară în evul mediu și în Renaștere*, București, Editura Univers, 1974, p. 344–348.

¹⁷ Norbert Elias, *Procesul civilizării*, Vol. I–II, Iași, Polirom, 2002. Teoria lui Elias a fost criticată de antropologul german Hans Peter Duerr, care a oferit numeroase exemple ce arată că, de-a lungul istoriei, nici un tip de societate, inclusiv cea europeană antică și medievală, nu a putut funcționa fără să impună restricții și reglementări ale conduitei, de tipul celor pe care Elias le considera ca fiind specifice modernității. Hans Peter Duerr, *Der Mythos vom Zivilisationsprozeß*, Band 1: *Nacktheit und Scham*, Band 2: *Intimität*, Band 3: *Obszönität und Gewalt*, Band 4: *Der erotische Leib*, Band 5: *Die Tatsachen des Lebens*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988, 1990, 1993, 1997, 2002. Adepții teoriei procesului civilizării au răspuns acestor critici afirmând că intenția lui Elias nu era de a afirma că reglementările sociale și instanțele psihice de autocontrol sunt specifice doar modernității occidentale, ci de a sublinia că nicăieri altundeva ele nu au atins gradul de sofisticare și de dominație pe care l-au atins în cultura apuseană și care i-au permis acestora să se situeze pe o poziție ierarhică superioară față de toate celelalte culturi.

¹⁸ Michel Foucault, *A supraviețuire și a pedepsi: nașterea închisorii*, Pitești, Editura Paralela 45, 2005.

studii de istorie a corpului. Analizând schimbarea produsă în sistemele de putere în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea și prima jumătate a secolului al XIX-lea, Foucault subliniază trecerea de la puterea de a pedepsi, așa cum se manifesta în Vechiul Regim, la puterea de a supraveghea și disciplina, așa cum se manifesta în instituțiile din secolul al XIX-lea, precum armata, școala, spitalul și închisoarea. Supunerea fizică produce o conștiință care este la rândul ei supusă. De unde și istoria acelor discipline dezvoltate de-a lungul secolelor pentru a-i face pe indivizi tot mai docili.

Potrivit lui Outram, odată stabilit principiul conform căruia sursa suveranității nu mai rezida în monarh ci în națiune, prin reprezentanții ei, una dintre cele mai importante sarcini cu care s-a confruntat Revoluția franceză a fost recrearea unui spațiu public care timp de secole fusese definit de metafora celor două corpuri ale regelui. De aceea, principalul scop al culturii politice revoluționare a fost înlocuirea unuia din elementele acestei duble metafore, trupul regelui, cu trupurile individuale, complete, îngrădite ale membrilor clasei de mijloc. Construcția acestui trup pornește de la evoluțiile din medicina secolului al XVIII-lea, în special de la accentul pus pe igienă în procesul terapeutic. Odată cu eliminarea rolului divin, individul era acum singurul responsabil în ceea ce privea asigurarea propriei sănătăți trupești. Iar autorii tratatelor de igienă considerau controlul apetitului ca fiind calea cea mai sigură spre păstrarea sănătății corpului. Noțiunii de autocontrol al sănătății corpului îi corespundea, în plan politic, ideea de „autosuveranitate” a clasei de mijloc, potrivit căreia aceasta se putea guverna singură. Strânsa legătură între autocontrolul asupra corpului îngrădit și capacitatea de a guverna treburile statului a dus la trecerea în plan secund a concepției grotescă asupra corpului specifică claselor populare, și implicit minimizarea rolului politic al acestora.

Pentru a înlocui imaginea eroică asociată corpului regelui înainte de Revoluție, membrii clasei de mijloc aveau nevoie de un model de comportament care să fie valorizat în plan simbolic, pe care l-au găsit în stoicismul clasic, cu îndemnul său de a-ți controla pasiunile, de a avea o atitudine de resemnare, de curaj în fața vicisitudinilor vieții. Posibilitatea de a fi ghilotinat evoca în rândul clasei de mijloc temeri privind umilirea fizică și socială în fața unui auditoriu format din clase sociale inferioare. De aceea, în locul acestui mod de a muri considerat nedemn a fost preferată sinuciderea eroică, din motive politice, celebrul exemplu din antichitate al lui Seneca fiind cunoscut de membrii adunărilor naționale revoluționare prin intermediul manualelor școlare. Promovând acest model eroic de comportament truesc, membrii clasei de mijloc au reușit să confere autoritate corpului politic reprezentat de propria lor categorie socială. Pe lângă clasele populare, idealul eroismului masculin avea să excludă din sfera publică și femeile, despre care se afirma că nu își puteau controla pasiunile corpului. Pasivitatea cetățenilor, explicată de Foucault ca rezultat al supunerii corpurilor de către disciplinele științifice și instituțiile statului, este așadar considerată de Outram ca

un model eroic de comportament, cel al resemnării stoice, adoptat în mod voit de clasa de mijloc pentru a-și legitima puterea politică.

Concepția unui trup complet, îngrădit, a cărui forță vitală nu mai are, potrivit discursul medical din secolul al XVIII-lea, o proveniență divină, ci una interioară, fără să fie localizată cu exactitate, a dus pe termen lung la o desacralizare a corpului uman. Fără să reprezinte cauza, această desacralizare a fost una din condițiile necesare pentru intensitatea violenței aplicată asupra corpurilor în timpul mișcărilor revoluționare, în lagărele de concentrare din timpul celor două războaie mondiale și în lagărele de muncă ale regimurilor totalitare din secolul al XX-lea.

În timpul primului război mondial, lagărele de prizonieri erau concepute ca un mijloc de moment de a te descotorosi de aceștia. Alimentația insuficientă sau lipsa de igienă le-au transformat însă deseori în adevărate mijloace de exterminare a corpurilor. Totuși, condițiile de detenție țineau seama de poziția socială a prizonierilor, ofițerii bucurându-se în generale de condiții mai bune decât soldații de rând. Nu aceasta a fost însă situația în cadrul taberelor de prizonieri de război din spațiul bulgar, unde, alături de soldații obișnuiți, și ofițerii români erau supuși unui proces sistematic de dezumanizare, fiind înfometați, insultați, bătuți și supuși unor munci istovitoare. Acest tratament neobișnuit aplicat ofițerilor a fost explicat de Florin Țurcanu¹⁹ prin cultura revanșardă a războiului ce predomina în societatea bulgară, ca urmare a înfrângerilor și pierderilor teritoriale suferite în favoarea României în anul 1913. Pedepsirea corpurilor ofițerilor, văzuți ca reprezentanți ai clasei sociale ce conducea România, era astfel un atac, atât în plan fizic cât și simbolic, asupra statului român însuși.

În centrele de exterminare naziste, din 1941 până în 1945, se făcea totul pentru dezumanizarea celor internați acolo pe motiv că ar fi frânat înaintarea pe calea realizării noii societăți. Corpurile deținuților erau pedepsite, torturate și slăbite vreme îndelungată, însăși umanitatea lor fiind astfel negată în plan ontologic. Totuși, aceste corpuri slăbite au devenit adevărate simboluri ale rezistenței pentru deținuți, după cum a arătat Eva Raynal²⁰, pornind de la analiza desenelor realizate de Violette Rougier-Lecoq²¹ în timpul detenției în lagărul de la Ravensbrück.

Studierea reprezentărilor corpului infirm a fost, încă de la început, una din direcțiile de dezvoltare ale istoriei culturale a corpului. Ilustrativă în acest sens este seria *A Cultural History of Disability* publicată de editura Bloomsbury în anul 2020²². Cele șase volume ce tratează antichitatea (500 î.Hr. – 500 d.Hr.), evul

¹⁹ Prezentarea susținută de Florin Țurcanu la conferința de la Potsdam s-a intitulat *War Culture and Prisoners' Bodies: Romanian Prisoners of War in Bulgaria, 1916–1918*.

²⁰ În prezentarea intitulată *Embodied History: Deported Body and Nazi Heroic Body*.

²¹ Violette Rougier-Lecoq, *Témoignages : 36 dessins à la plume*, Les Deux Sirènes, 1948.

²² David Bold, Robert McRuer (anthology editors), *A Cultural History of Disability*, volumes 1–6, London, Bloomsbury Academic, 2020: Vol. 1. *A Cultural History of Disability in Antiquity*, edited by Christian Laes; Vol. 2. *A Cultural History of Disability in the Medieval Age*, edited by Jonathan Hsy, Tory V. Pearman and Joshua R. Eyler; Vol. 3. *A Cultural History of Disability in the Renaissance*, edited by Susan Anderson and Liam Haydon; Vol. 4. *A Cultural History of Disability in*

mediu (500–1450), Renașterea (1400–1650), lungul secol al XVIII-lea (1650–1800), secolul al XIX-lea lung (1800–1920) și epoca modernă (1920–2000+), discută modul în care dizabilitatea a fost reprezentată și percepută în diferite contexte sociale și culturale în spațiul occidental. Demersul conține însă în sine germeii anacronismului. Potrivit Organizației Națiunilor Unite, persoanele cu dizabilități sunt acele persoane care au incapacități fizice, mentale pe termen lung, care în interacțiune cu diferite obstacole pot împiedica participarea lor deplină și efectivă la viața socială, în condiții de egalitate cu ceilalți²³. Aceasta definiție modernă este însă dificil de aplicat în antichitatea clasică, arată Christian Laes²⁴, câtă vreme lipsesc termeni în greacă sau latină care să acopere aceeași sferă semantică cu cel de dizabilitate. Cuvintele *morbis* și *vitium*, care se aproprie oarecum de conceptul modern de dizabilitate, sunt folosite în sursele antice în contextul tranzacțiilor cu sclavi, atunci când cumpărătorul trebuie compensat dacă sclavul are *morbis* sau *vitium*, ceea ce îl împiedică să îndeplinească anumite sarcini. Pornind de la folosirea în sursele scrise a termenilor ce desemnează o anumită incapacitate, precum *caecitas* (orbire), *surdus* (surd), *mutus* (mut), *balbus* (bâlbâit), *paralyticus* (paralitic), Laes arată că înțelesul acestora variază în funcție de contextul în care sunt folosiți. În demersul său, cercetătorul adaugă surselor literare analiza reprezentărilor vizuale, artefactelor și descoperirilor arheologice, investigații antropologice și osteologice, obținând astfel piesele unui puzzle care, puse laolaltă, reușesc să reconstituie istoria socială și culturală a dizabilității în lumea antică, domeniu despre care, la prima vedere, sursele păreau că nu oferă informații prea bogate.

O primă întrebare este legată de atitudinea anticilor față de copiii născuți cu dizabilități vizibile. Pornind de la faimosul pasaj al lui Plutarh²⁵, s-a speculat că

the Long Eighteenth Century, edited by D. Christopher Gabbard and Susannah B. Mintz; Vol. 5. *A Cultural History of Disability in the Long Nineteenth Century*, edited by Joyce Huff and Martha Stoddard Holme; Vol. 6. *A Cultural History of Disability in the Modern Age*, edited by David T. Mitchell and Sharon L. Snyder.

²³ <https://www.un.org/esa/socdev/enable/faqs.htm#definition>.

²⁴ Vezi în acest sens articolele și volumele scrise sau editate de acesta: Christian Laes, *Learning from Silence: Disabled Children in Roman Antiquity*, „Arctos”, 42 (2008), p. 85–122; Christian Laes, Cris F. Goodey & Mary Lynn Rose (eds.), *Disabilities in Roman Antiquity. Disparate Bodies „A Capite ad Calcem”*, Leiden, Brill, 2013; Christian Laes (ed.), *Disability in Antiquity*, London, Routledge, 2017; Christian Laes & Irina Metzler (eds.), *‘Madness’ in the Ancient World: Innate or Acquired? From Theoretical Concepts to Daily Life*, Turnhout, Brepols, 2023. Principalele idei au fost sintetizate în prezentarea susținută la Potsdam, intitulată *Disabilities and the Disabled in the Ancient World: A Social and Cultural History*.

²⁵ *Viața lui Licurg*, XV: „Iar pruncul, nu era împuternicit tatăl să-l crească, ci-l lua și-l ducea într-un anumit loc numit leshe, în care ședeau cei mai bătrâni oameni ai tribului și, cercetând pruncul, dacă era bine legat și voinic, îl îndemnau să-l crească, dându-i un lot dintre cele nouă mii. Dar dacă pruncul nu era de soi și n-avea un corp bine făcut, îl trimiteau în așa-zisele Apothetai, un loc prăpăstios, pe muntele Taiget, de vreme ce, socoteau ei, nu era bine să trăiască pruncul care nu era din fire de la început bine făcut și zdravăn, nici pentru el, nici pentru cetate. De aceea femeile nu scăldau pruncii în apă, ci în vin, punând astfel la încercare plămada lor. Astfel, se spune că copiii epileptici și

abandonarea copiilor născuți cu imperfecțiuni fizice era o practică des întâlnită în societățile antice. Textul lui Plutarh trebuie pus însă în contextul unui topos discursiv larg răspândit în epocă, ce prezenta o organizare utopică a societății spartane, care trebuia să ofere un model pentru rezolvarea crizelor sociale și politice contemporane autorilor. De altfel, nu există dovezi arheologice și osteologice care să ateste practicarea la scară largă în societățile antice a infanticidului prin expunere. Lucrurile devin și mai complicate în cazul în care handicapul nu este vizibil imediat după naștere, așa cum e cazul surzeniei sau orbirii, căci, după cum ne arată antropologia, chiar dacă practica abandonării nou-născuților este prezentă în toate societățile, ea devine mult mai rară odată ce copilul a depășit vârsta de un an. Dincolo de aspectele care i-ar fi determinat pe părinți să-și abandoneze pruncul născut cu malformații, legate de șansele mici de supraviețuire, sărăcie și rușinea față de restul grupului social, unii autori au subliniat motivele care îi puteau convinge pe părinți să păstreze copilul, legate de credința în recuperare, atașamentul emoțional și faptul că era singurul moștenitor băiat, motive care au făcut ca rata supraviețuirii unor asemenea copii să fie mai mare decât se considera în trecut²⁶.

Următorul pas în demersul de istorie socială și culturală a dizabilității în lumea antică este încercarea de a reconstitui dificultățile cu care se confruntau acești supraviețuitori și modul în care erau ei văzuți în societate. Textul literar al autorului necunoscut denumit în mod convențional Pseudo-Herodot despre viața lui Homer²⁷ ne oferă indicii privind dificultățile cu care se confruntau în traiul de zi cu zi persoanele lipsite de vedere, pentru care viața era o continuă luptă pentru supraviețuire. Dependent de o alt persoană care să-l îngrijească, cel mai adesea un copil (caprele erau și ele frecvent folosite pentru deplasare), orbul era cel mai adesea cerșetor, dar putea deveni și dascăl sau poet. Într-o asemenea calitate de poet, în care inspirația îl face să fie mai aproape de zei, o persoană lipsită de vedere erau valorizată social. Antropologia arată, de altfel, că în multe societăți tradiționale nevăzătorii, socotiți ca persoane cu inspirație divină care pot prezice viitorul, erau temuți și venerați în același timp.

În ceea ce privește modul în care surdo-muții erau tratați în societățile antice, dincolo de puținătatea scrierilor medicale despre problemele legate de auz, a surselor juridice despre drepturile (limitate) ale surdo-muților și a dovezilor vagi

bolnăvicioși degenerază în contact cu vinul și se cangrenează, în timp ce copiii sănătoși se întremează și se întăresc și mai mult la corp. Iar doicile îngrijeau de copii cu multă dibăcie. Astfel, crescându-i fără scutece, le lăsau mâinile, picioarele și corpul liber și-i obișnuiau să mănânce orice, nelăsându-i să ajungă firavi și învățându-i să nu se sperie de întuneric și să nu le fie teamă de singurătate și să nu știe ce este mahmureala nesuferită și scâncetele. Plutarh, *Vieți paralele*, vol. 1, București, Editura Științifică, 1960, p. 123.

²⁶ Debby Sneed, *Disability and Infanticide in Ancient Greece*, în „Hesperia”, vol. 90, nr. 4, 2021, p. 747–772.

²⁷ Mary L. Lefkowitz, *The Lives of the Greek Poets*, Baltimore, Maryland, Johns Hopkins University Press, 2012, p. 23–28.

privind existența unui limbaj al semnelor, ilustrativă este povestea celor doi fii ai regelui lydian Cresus, relatată de Herodot²⁸. „Ești singurul meu fiu – îi spune Cresus băiatului sănătos – căci celălalt care nu aude, pentru mine parcă nici n-ar fi”²⁹. Puțin mai încolo, tot Herodot menționează însă că regele lydian „făcuse pentru copil tot ce i-a stat în putere – printre altele întrebase și oracolul de la Delfi cum ar putea să-l tămăduiască”³⁰.

În timp ce poveștile despre războinici rămași ciungi sau ologi în urma rănilor suferite în luptă sunt destul de comune, autorii antici rareori comentează impactul acestor răni în viața de zi cu zi. Dincolo de exemplul cunoscut al regelui Macedoniei Filip al II-lea, analiza dovezilor osteologice din morminte, a tratamentului medical al fracturilor și a folosirii protezelor indică dificultatea traiului cotidian al oamenilor simpli cu deficiențe de mobilitate, nevoiți să-și câștige existența muncind în același condiții ca și ceilalți.

Faptul că incapacitățile fizice erau o prezență cotidiană în societatea antică ne este dovedit și de includerea lor în panteonul mitic (Hefaistos) și eroic. Miturile despre zei care, deși nemuritori, pot suferi de infirmități, uneori congenitale, alteori provocate de oameni muritori, ne arată că anticii, dincolo de promovarea idealului armonizării virtuților morale cu frumusețea fizică (*kalokagathia*), nu au exclus din societate persoanele cu dizabilități ci, dimpotrivă, au încercat să le integreze, într-un grad ce depindea de la o situație istorică la alta³¹.

Tratarea corpului bolnav și modul în care acest tratament a fost determinat cultural reprezintă o altă preocupare a istoricilor practicant ai istoriei culturale a corpului. Ideea naturii duale a omului, alcătuit dintr-un corp fizic și spirit, pare să fi fost prezentă, într-o formă sau alta, în toate societățile. În consecință, această natură duală impunea un dublu tratament, aplicat atât corpului, cât și spiritului. Însă, conform Sophiei Mann³², în Anglia modernității timpurii religia nu doar completa tratamentul medical al corpului, ci era parte integrantă din acesta. Potrivit lui Galenus (129 – c. 216), spiritul, un fel de abur transparent în care rezidă viața, care este transmis prin corpul uman cu ajutorul sângelui, are trei forme: spiritul natural, care rezidă în ficat, centrul nutriției și metabolismului; spiritul vital, localizat în inimă, care reglează circulația sângelui și temperatura corpului, respectiv spiritul animal, prezent în creier, centru al mișcării și percepțiilor senzoriale. Pornind de la sistemul lui Galenus, medicul englez Thomas Willis publica în 1684 un tratat medical în care sublinia rolul rugăciunii în procesul de vindecare, căci în timpul

²⁸ Herodot, *Istorie*, vol. 1, București, Editura Științifică, 1961, I, 34, p. 29: „Cresus avea doi copii, dintre care unul infirm, căci era surdo-mut”.

²⁹ *Ibidem*, I, 38, p. 31.

³⁰ *Ibidem*, I, 85, p. 54.

³¹ Christian Laes, *Disability and Healing in Greek and Roman Myth*, Cambridge University Press, Cambridge, 2024.

³² În prezentarea intitulată *Double Nature, Double Care: Bodies and Regimens in Early Modern England*.

încercării de a intra în contact cu divinitatea respirația devine adâncă și regulată, ceea ce îmbunătățește circulația sângelui, refăcând astfel echilibrul la nivelul celor trei forme ale spiritului³³. Mann nuanțează astfel discursul care afirma că spre sfârșitul secolului al XVII-lea în tratarea corpului bolnav se impuseseră deja principiile raționale și științifice ale medicinei.

Aceeași îmbinare între dimensiunea religioasă și practica științifică în procesul de vindecare a corpului este observată și de Anca Elisabeta Tataș³⁴, care a analizat elementele de medicină (boală, leac, personalități) în grafica de carte românească din secolul al XVIII-lea și primele trei decenii ale secolului al XIX-lea. Din cele zece teme iconografice identificate, cele mai răspândite sunt xilografurile ce înfățișează vindecarea de către Hristos a paralizicului și a orbului. În perioada 1701–1830, episodul vindecării paralizicului apare în 14 cărți tipărite în spațiul românesc, penticostare sau psaltiri, în 12 din acestea figurând și o xilografură ce înfățișează vindecarea orbului³⁵. Tot de partea religioasă a vindecării țin și xilografurile ce înfățișează taina Sfântului Maslu (Blaj, 1784) și pe Sfântul Haralambie (Brașov, 1815) ca protector împotriva ciumei. Alături de acestea apar însă și xilografuri aflate în legătură cu tratarea științifică sau pseudoștiințifică a bolilor: o descriere anatomică a inimii³⁶, utilizarea medicinală a plantelor din genul Festuca³⁷, metoscopia³⁸, văduva bolnavă³⁹ și portrete ale unor medici celebri

³³ Dr. Willis's practice of physick being the whole works of that renowned and famous physician wherein most of the diseases belonging to the body of man are treated of, with excellent methods and receipts for the cure of the same: fitted to the meanest capacity by an index for the explaining of all the hard and unusual words and terms of art derived from the Greek, Latine, or other languages for the benefit of the English reader: with forty copper plates, London, Printed for T. Dring, C. Harper, and J. Leigh, 1684, p. 47.

³⁴ Prezentarea sa a avut titlul *Elements of Medicine (Disease, Remedy, Personalities) Reflected in the Graphics of Early Romanian Books (18th-19th century)*.

³⁵ La acestea se mai adaugă un *Penticostar* apărut în 1558 la Târgoviște, în care figurează xilografuri cu ambele episoade.

³⁶ Nicodim Aghioritul, *Carte sfătuitoare pentru păzirea celor cinci simțuri*, Mănăstirea Neamț, 1826, p. 497–506: „Pentru inimă. Ce felu de formă are inima omului dupre anatomii (adecă spintecătorii omului) cei mai de curând”. La final avem o foaie lipită, pe care sunt desenate două inimi, explicate în note, la p. 504–506. O ediție transliterată a celei din 1826 a apărut la Bacău, Editura Bunavestire, 2000.

³⁷ Ladislau Bruz, *Dissertatio inauguralis de gramine mannae sive festuca fluitante*, Viena, 1775. Festuca (păiuș) este un gen de plante cu flori din familia Poaceae, care sunt permanent verzi și se găsesc pe toate continentele, cu excepția Antarcticii. Ulterior publicării lucrării, Ladislau Bruz avea să devină medicul comitatului Hunedoara.

³⁸ Metoscopia era o practică divinatorie cu ajutorul căreia puteai afla personalitatea și destinul unei persoane observând liniile de pe fruntea sa. Mihail Strilbișchi, *Curioznică și în scurt arătare celor ce voesc a cerca vrednice învățături din fiziognomie*, Iași, 1785. Xilografura ce înfățișează un chip de om cu liniile frunții marcate este anexată la fârșitul volumului, iar interpretarea acestor linii este dată la p. 40.

³⁹ *Calendariu pe anul de la Hristos 1817*, Buda, Tip. Zaharia Carcalechi, 1817. Gravura apare la p. 90.

precum Galenus⁴⁰ și Constantinos Karaioanis, cel care l-a tratat pe domnitorul Moldovei, Grigore al III-lea Ghica.

Componenta miraculoasă a procesul de vindecare era încă puternică în a doua jumătate a secolul al XIX-lea în rândul unor comunități religioase precum evreii din spațiul central- și vest-european, după cum a arătat Sarah Wonick-Segev⁴¹, pornind de la exemplele a trei cărți de rugăciuni⁴². Foarte populare, cu multe reeditări, cele trei cărți de rugăciuni scrise în germană se adresau mai ales fetelor și femeilor, care citeau textele rugăciunilor pentru însănătoșirea membrilor familiei restrânse. Deseori, aceste rugăciuni descriau în mod amănunțit simptomele diferitelor boli, mai ales ale celor epidemice care au făcut ravagii în secolul al XIX-lea, precum tifosul, tuberculoza și holera. Pentru doi dintre autori, rabinul Saul Isaac Kaempf și Fanny Neuda, al cărei soț, rabin și el, murise cu un an înainte de apariția cărții, vindecarea poate veni doar de la Domnul, oamenii fiind incapabili în acest proces, având doar opțiunea invocării grației divine. Lina Morgenstern nuanțează puțin lucrurile, afirmând că cel care vindecă bolnavul este Dumnezeu, dar o face în mod indirect, prin intermediul acțiunilor doctorilor și medicamentelor.

În strânsă legătură cu discursul despre corp, reglementările privind sexualitatea, domeniu deschis de celebra lucrare a lui Michel Foucault⁴³, au fost și ele analizate de istora culturală. În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, proletariatul urban avea să reprezinte, la nivelul imaginarului, una din întrupările figurii Celuilalt, alături de populațiile primitive. Astfel, claselor de jos din spațiul urban li s-a atribuit un comportament sexual deviant, iar manifestările lor artistice au fost depreciate. În primele două decenii ale secolului al XX-lea, și mai ales în perioada interbelică, antropologii au început să revalorizeze organizarea socială și culturală a societăților primitive. Ilustrativ pentru procesul de valorizare a creațiilor artistice ale societăților preindustriale este articolul publicat de G. H. Luquet⁴⁴ în 1930, în care afirma că termenul „primitiv” desemnează doar anterioritatea cronologică a acestei arte față de cea clasică și în nici un caz situarea ei la un nivel inferior în ierarhia estetică.

În același sens, graffiti-urile executate pe pereții clădirilor publice din orașele interbelice europene, puse în legătură cu arta primitivilor, încep să fie și ele

⁴⁰ Pavel Vasici-Ungurian, *Anthropologia sau scurta cunoștință despre om*, Buda, Crăiasca Tipografia Universității Ungurești, 1830. Xilogravura apare pe pagina de titlu.

⁴¹ În prezentarea intitulată *A Balsam for their Wounds: Illness in Nineteenth-Century Jewish Prayerbooks*.

⁴² Fanny Neuda, *Stunden der Andacht*, Prague, Wolf Pascheles, 1855. Lina Morgenstern, *Glaube, Andacht und Pflicht*, Berlin, Springer, 1863. Saul Isaac Kaempf, *Beth Jakob*, Prague, Jakob W. Pascheles, 1875.

⁴³ Michel Foucault, *Istoria sexualității*, vol. 1–3, București, Editura Univers, 2004.

⁴⁴ G. H. Luquet, *Primitive Art*, în Jack Flam & Miriam Deutch (eds.), *Primitivism and Twentieth-Century Art. A Documentary History*, Berkeley, University of California Press, 2003, p. 219–223.

conotate pozitiv de către avangarda artistică europeană⁴⁵. În 1910 și 1911, G. H. Luquet publica în revista „Anthropophyteia” o serie de articole despre reprezentările organelor sexuale femeiești și bărbătești pe pereții clădirilor publice din orașele europene, afirmând că astfel de desene și versuri obscene, departe de a reprezenta simple trivialități, sunt foarte importante pentru înțelegerea istoriei apariției moralității sexuale⁴⁶.

Așadar, atunci când copia graffiti-urile cu conținut sexual de pe pereții toaletelor publice din Viena și din alte câteva orașe din Europa centrală și de est, inclusiv Sibiu, artistul austriac Rudolf Wacker (1893–1939) putea considera că, dincolo de interesul artistic, face și muncă de culegător amator de folclor. Modul în care sunt copiate și aranjate desenele în colecție, rămasă până azi într-un manuscris aflat în posesiune privată, nefiind așadar ușor accesibil cercetătorilor, lipsa oricărui fel de comentarii, au determinat-o pe Anne Söll⁴⁷ să considere că Wacker încerca să prezinte o lume – imaginată în epoca primitivă – în care practicile sexuale sunt în afara oricăror judecăți morale. Nu trebuie lăsată la o parte nici posibila încercare a lui Wacker de a ironiza ideea vitruviană a reflectării în arhitectură a armoniei proporțiilor umane, căci în multe pagini din manuscris falusurile sunt alăturate coloanelor dorice și ionice. Interpretările freudiene pot și ele contribui la înțelegerea motivelor pentru care Wacker a alcătuit o mapă cu copii ale graffiti-urilor cu conținut sexual din toaletele publice, căci desenele sunt făcute pe spatele foilor dintr-o carte de arhitectură din biblioteca tatălui său, deținător al unei firme de construcții de succes în epocă. Relația tată-fiu a fost, de altfel, una destul de tumultuoasă, probabil și datorită orientărilor sexuale ale lui Rudolf.

Primii ani ai secolului al XX-lea au fost o perioadă în care sexualitatea a început să fie analizată în mod științific. Potrivit fondatorului psihanalizei, Sigmund Freud, impulsul sexual reprimat are o pondere semnificativă în constituirea inconștientului, conflictele subliminale (rezultate ca urmare a reprimării sexualității infantile) fiind principala sursă a nevrozelor⁴⁸. Reproșul „pansexualismului” adresat psihanalizei, învinuită că ar explica totul prin sexualitate, este unul ce vine din cercurile intelectuale contemporane. În primele

⁴⁵ Vezi în acest sens articolul lui Brassăi, *Du mur des cavernes au mur d'usine*, în „Minotaure”, 1933, nr. 3–4, p. 6–7.

⁴⁶ G. H. Luquet, *Sur la survivance des caractères du dessin enfantin dans des graffiti à indications sexuelles. (Avec 39 dessins)*, în „Anthropophyteia”, 1910, Bd. VII., p. 196–202. G. H. Luquet, *Sur un cas d'homonymie graphique: Sexe et visage humain. (Avec 13 dessins)*, în „Anthropophyteia”, 1910, Bd. VII., p. 202–206. G. H. Luquet, *Représentation de la vulve dans les graffiti contemporains. (Avec 40 dessins)*, în „Anthropophyteia”, 1911, Bd. VIII., p. 210–214. G. H. Luquet, *Figuration possible de la vulve dans l'écriture pictographique de la Crete minoenne. (Avec 4 figures)*, în „Anthropophyteia”, 1911, Bd. VIII., p. 215–216.

⁴⁷ În prezentarea intitulată *Bodies/Sex/Folklore: Graffiti as Intimate Ethnology in 1920s and 1930s Avantgarde Art*.

⁴⁸ Sigmund Freud, *Introducere în psihanaliză. Prelegeri de psihanaliză. Psihopatologia vieții cotidiene*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1992; *Trei cercetări de teoria sexualității*, București, Editura Cartex, 2017.

decenii ale secolului al XX-lea, nu puțini erau oamenii de știință care postulau principiul sexualității drept lege a viului.

Spre deosebire de Freud, care considera homosexualitatea ca un rezultat al reprimării impulsului heterosexual natural și formării complexului oedipian, pentru autori precum Hans Blüher⁴⁹ – ale cărui scrieri erau apreciate de Rudolf Wacker – și Magnus Hirschfeld⁵⁰, atracția față de același sex este prezentă în mod natural în orice societate umană. Ciaran Hervás⁵¹ a arătat cum Hirschfeld, unul dintre fondatorii sexologiei științifice, a folosit fotografiile, mediu despre care se credea în epocă că ar reprezenta cu fidelitate realitatea, pentru a fluidiza dihotomia sexuală masculin-feminin. Arta suprarealistă din perioada interbelică a folosit de asemenea fotografia pentru a interoga discursul consacrat despre sexualitate și corpul uman. Astfel, Hans Bellmer (1902–1975) a fotografiat păpuși dezmembrate în încercarea de a deconstrui corpul uman⁵², iar Claude Cahun (1894–1954) a folosit pozele autoportret pentru a relativiza identitatea de gen⁵³.

În ceea ce privește domeniul studiilor feministe, demersurile de istorie culturală încearcă să identifice acele voci (în special feminine) ce se opuneau discursului oficial (masculin) ce reglementa statul inferior al femeilor în plan economic, social, politic și cultural. În cadrul conferinței internaționale de istorie culturală de la Potsdam, Montserrat Cabré i Pairet⁵⁴ a încercat să identifice, pornind de la trei studii de caz, discursul femeilor privind împodobirea corpului, cochetăria și virtutea feminină

Încercând să spulbere prejudecățile privind inferioritatea femeilor, Christine de Pizan (1365–1431) face în *Cartea cetății doamnelor* (1405) o erudită apologie a virtuții femeilor. Între subiectele abordate este și acela al cochetăriei feminine. Răspunzând discursului care le acuza pe femei că îi atrag pe bărbați prin cochetăria lor, Christine oferă exemplul apostolului Bartolomeu, despre care se spune că a purtat toată viața straie din mătase cu fireturi și pietre prețioase, deși Isus

⁴⁹ Hans Blüher, *Die Rolle der Erotik in der Männlichen Gesellschaft. Eine Theorie der Menschlichen Staatsbildung nach Wesen und Wert*, Jena, Verlegt bei Eugen Diederichs, 1920. Potrivit acestuia, baza organizării statale a format-o nu atât familia, cât legăturile create în cadrul comunităților de bărbați din diferitele societăți istorice.

⁵⁰ Magnus Hirschfeld, *Die Homosexualität des Mannes und des Weibes*, Zweite Auflage, Berlin, Louis Marcus Verlagsbuchhandlung, 1914. Analizând istoria și distribuția geografică a homosexualității la nivelul întregului glob, Hirschfeld arăta că această practică sexuală a existat în orice tip de societate și în orice cultură de-a lungul timpului.

⁵¹ În prezentarea intitulată *Unruly forms: Photographic Reimaginings of Sexed Embodiment between Surrealism and Sexology*.

⁵² Hans Bellmer, *Poupée. Variations sur le montage d'une mineure articulée*, „Minotaure”, No. 6, 1935, p. 30–31.

⁵³ În memoriile sale, Cahun afirma: „Masculin? Feminin? Depinde de situație. Singurul gen care mi se potrivește este cel neutru”. Claude Cahun, *Disavowals: or cancelled confessions*, The MIT Press, 2022, p. 151.

⁵⁴ Prezentarea sa a purtat titlul *The 'Women's Question': Gendered Experiences and Women's Thinking in the Renaissance*.

propovăduia sărăcia. Această plăcere a multor oameni, bărbați și femei deopotrivă, de a purta haine frumoase și a se împodobi cu obiecte maiestose se naște nu din vanitate și mândrie, ci din natura acelor persoane, cărora li se pare firesc să fie frumos îmbrăcate⁵⁵.

Autoarea își argumentează ideea oferind în continuare un alt exemplu, de data aceasta din antichitatea clasică, cel al femeii romane Claudia Quintia. În legătură cu introducerea cultului zeiței Cybele la Roma, povestea Claudiei este narată de doi autori clasici: Titus Livius și Herodian. Livius menționează că, pentru a se conforma unei profetii, P. Scipio, socotit cel mai vrednic bărbat din Roma, este trimis pentru a întâmpina statuia zeiței adusă din Frigia. „De la el au luat-o în primire cele mai de seamă matroane din cetate, dintre care cel mai vestit nume e mai ales acela al unei femei, Claudia Quintia. Faima ei, îndoienic mai înainte, după cât umblau vorbele, în urma acestui serviciu religios i s-a schimbat în întregime, această matroană căpătând un renume fără seamăn în ce privește cinstea”⁵⁶.

În versiunea lui Herodian, corabia ce aducea statuia zeiței Cybele din Frigia se împotmolise la gurile Tibrului și părea că e ținută în loc de o putere supranaturală, căci nimeni nu reușea să o urnească. Claudia, o vestală învinuită că își călcase legământul de a-și petrece viața în feciorie, urma să fie osândită. Fecioara ceru ca judecata să fie lăsată pe seama divinității și, „desprinzându-și centura, o legă de prora corabiei și se rugă zeiței să o despotmolească drept dovadă a fecioriei și a curățeniei sale. Și corabia îi urmase fără nici o împotrivire de îndată ce înnodase centura. Romanii se minunară atunci văzând atât dovada de netăgăduit pe care le-o aducea zeița cât și vrednicia fecioarei”⁵⁷.

Povestea Claudiei, în varianta lui Herodian, este inclusă de Giovanni Boccaccio în colecția sa de biografii ale unor femei celebre, atât personaje istorice cât și mitice, *De Mulieribus Claris*, apărută în 1361–1362. Aici, pentru că folosea mereu podoabe vestimentare elaborate și își sulemenea prea mult obrazii, Claudia era socotită de către matroanele romane serioase ca fiind lipsită atât de onoare cât și de castitate⁵⁸. Christine de Pizan folosește și ea exemplul Claudiei pentru a argumenta că femeile frumoase și cochete pot fi și caste. Citându-l pe Boccaccio, Christine afirmă că nobila romană „era extrem de încântată să poarte haine frumoase și bijuterii scumpe. Pentru că era mai elegantă decât celelalte doamne ale cetății, unii o ponegreau și o vorbeau de rău, veștejindu-i bunul nume”⁵⁹.

⁵⁵ Cristhine de Pizan, *Cartea cetății doamnelor*, Iași, Editura Polirom, 2015, II. 62.1, p. 533.

⁵⁶ Titus Livius, *De la fundarea Romei*, vol. III, București, Editura Științifică, 1961, XXIX, 14, p. 591.

⁵⁷ Herodian, *Istoria Imperiului Roman după moartea lui Marcu Aureliu*, București, Editura Academiei R. P. R., 1960, I, 11, p. 42–43.

⁵⁸ Giovanni Boccaccio, *Concerning Famous Women*, New Brunswick, New Jersey, Rutgers University Press, p. 168–169.

⁵⁹ Christine de Pizan, *op. cit.*, II.63.1–2, p. 533–535.

Dacă pentru Christine de Pizan împodobirea corpului feminin nu este un semn al pierderii virtuții, pentru o altă femeie din perioada Renașterii, Nicolosa Sanuti (d. 1505), soția contelui de Poreta, podoabele feminine sunt un semn al statutului social. În Bologna anului 1453, atunci când cardinalul Bessarion a adoptat un set de legi prin care restricționa dreptul femeilor de a purta podoabe și haine scumpe, Nicolosa a protestat public, adresându-i cardinalului un text scris într-o latină fluentă, în care sublinia nedreptatea pe care o face interzicând nobilelor din Bologna să se înveșmânteze la fel ca celelalte doamne din orașele Italiei. Subliniind contribuția femeilor în istoria omenirii și mai ales la dezvoltarea Bologniei, Nicolosa aducea ca principal exemplu faimosul discurs al Hortensiei din Roma antică. Episodul este povestit de istoricul grec Appian⁶⁰ și reluat în Italia renescentistă de Giovanni Boccaccio⁶¹. Potrivit lui Appian, membrii celui de al doilea triumvirat (Octavianus, Marcus Antonius și Lepidus) au dat un edict prin care 1400 de femei, dintre cele mai bogate, erau obligate să-și declare averea și să contribuie cu o sumă de bani corespunzătoare la cheltuielile războiului. Hortensia, fiica cunoscutului orator Quintus Hortensius, conduce revolta feminină, interpellându-i în forul public pe triumviri: „Voi ne-ați răpit părinții, copiii, soții și frații sub pretext că erau vrăjmașii voștri. Dacă acum ne răpiți și averea, ne veți duce într-o situație incompatibilă cu rangul, moravurile și sexul nostru. [...] Dacă noi, femeile, nu luăm parte nici la magistraturi, nici la onoruri, nici la comanda provinciilor și nici la vreuna din funcțiile pe care voi le disputați cu prețul atâtor nenorociri, de ce ne obligați la contribuții bănești”⁶²? Deși indignați de cutezanța unei femei de a le contesta în public deciziile, triumvirii au fost nevoiți, în urma presiunilor populare, să reducă la patru sute numărul persoanelor de sex feminin avute în vedere pentru a fi taxate, precum și cuantumul taxelor aplicate pe averea acestora.

În 1488, Laura Cereta (1469–1499), una dintre femeile umaniste din Italia celei de a doua jumătăți a secolului al XV-lea, aduna în manuscris 82 din scrisorile sale adresate publicului larg, în care aborda probleme precum educația femeilor, căsătoria și războiul. Problema cochetărie feminine este abordată și de către Laura Cereta, care însă pune împodobirea corpului în contrast cu dorința femeilor pentru cunoaștere. Cazul nobilei romane Hortensia este folosit de această dată pentru a elogia elocvența oratorică și puterea de persuasiune a femeilor⁶³.

Cele câteva exemple oferite aici sunt departe de a epuiza larga arie de cercetare a demersurilor de istorie culturală a corpului. Nu au fost abordate subiecte precum atitudinea creștinismului față de corp, imaginarul vârstelor,

⁶⁰ Appian, *Istoria Romei. Războaiele civile*, București, Editura Științifică, 1957, IV, 32–34, p. 298–300.

⁶¹ Giovanni Boccaccio, *op. cit.*, p. 185.

⁶² Appian, *op. cit.*, p. 299.

⁶³ Laura Cereta, *Collected Letters of a Renaissance Feminist*, Chicago and London, The University of Chicago Press, p. 78.

frumusețea trupească, modelarea și antrenarea corpului prin sport, pentru a menționa doar câteva exemple din vasta gamă tematică a istoriei corpului. Noutatea demersurilor istoriografice din ultimele decenii nu a fost însă reprezentată de lărgirea ariei de cercetare, cât de abordările metodologice diferite adoptate. Istoricii sunt tot mai interesați de modul în care indivizii și-au însușit reprezentările corpului din discursul oficial, folosindu-le în scopuri proprii. De altfel, accentul nu se mai pune atât pe strategiile discursive, fie ele instituționale, medicale, literare sau de orice altă natură, care au constituit corpul ca obiect al cunoașterii, controlului sau plăcerii, ci pe considerarea corpurilor ca subiecți istorici autonomi, fie că vorbim despre indivizi sau grupuri sociale, care au modelat în mod voit lumea în care trăiau. Azi, istoria culturală nu mai este interesată doar de modul în care trupul, ca ansamblu de reprezentări mentale, a fost construit prin intermediul discursurilor sociale și al sistemelor simbolice, ci și de felul în care oamenii în fiecare societate știu să se folosească de corpul lor pentru a produce semnificații.

NEW TRENDS AND APPROACHES IN THE CULTURAL HISTORY OF THE BODY IN THE LAST DECADES

Abstract

The body has come to occupy a central place in cultural history, with historians consistently exploring such themes as the history of disease, disability, beauty, and sexuality. The aim of this article is to identify some of the new approaches in the cultural history of the body in the last decades. The current historical work studies how discursive formations, be they administrative, medical, or literary, have constituted the human body as an object, whether of inquiry, regulation, or pleasure. However, in the recent years, many researchers focused on ways of signifying with the body as well as ways of thinking about it.

Keywords: history of the body; bodily practices; embodied history; body politics; cultural history.