

H₂O Y LAS AGUAS DEL OLVIDO

REFLEXIONES SOBRE LA HISTORICIDAD DE LA MATERIA,
AQUELLO DE LO QUE LAS COSAS ESTÁN HECHAS

AGRADECIMIENTOS

En mayo de 1984 un grupo cívico de Dallas me invitó a dar una breve charla en inglés.* Una amiga de juventud, Ruth-Kriss-Rettenbeck, anotó mis palabras y este libro está basado en la versión alemana que ella misma elaboró. Ahora, transformado en un texto en castellano por un amigo mexicano de origen catalán, José María Sbert, me doy cuenta de que puede resultar bello, y se lo agradezco.

Lo que el lector encontrará en estas páginas es literalmente un “ensayo”, un intento: un texto rodeado de glosas, tangentes y anotaciones al margen que he añadido en el curso de muchas conversaciones.

* La charla a la que Iván Illich se refiere puede leerse en *En el espejo del pasado*, al final del presente volumen. [E.]

UN LAGO EN DALLAS

TENGO entendido que, durante los últimos 70 años, numerosos grupos de ciudadanos de Dallas han pedido con urgencia que se ponga un lago en medio de la ciudad. A principios de siglo tal proyecto habría representado una empresa modesta; ahora ha tomado las dimensiones de una fantasía faraónica. Durante 1984 un nuevo grupo de expertos ha estado rumiando afanosamente la viabilidad técnica y las posibilidades de aceptación social de anegar una docena de manzanas del centro de la ciudad. Los promotores del lago confían en que regará los negocios y la fantasía, las recaudaciones y el ocio; los opositores consideran la propuesta como una dilapidación elitista de los fondos públicos. Entre los muchos argumentos que se han esgrimido y archivado durante siete décadas, uno destaca: tanto los que quieren impulsar el lago como los que quieren detenerlo están convencidos de que la belleza natural de un cuerpo de agua sería moralmente enaltecedora para la vida cívica de Dallas.

EL DESNUDO EN LA BAÑERA

LA SABIDURÍA popular, que sostiene que el agua posee “belleza natural” y su belleza tiene un impacto sobre la moral ciudadana, no siempre se expresa abiertamente. Sin embargo, basta bromear sobre la creencia en la magia cívica de un cuerpo de agua para que la gente reaccione como ante un chiste obsceno. El agua, que siempre se ha percibido como el elemento femenino de la naturaleza, estuvo ligada en el siglo XIX a una nueva imagen “higiénica” de la mujer, imagen que era, a su vez, una creación de la época victoriana. Sólo hacia fines del siglo pasado se vinculó la desnudez femenina como símbolo cultural con el agua del grifo de un cuarto de baño. La proximidad entre la espuma del jabón y el cuerpo desnudo en el baño domesticaba tanto al agua como a la carne. El agua se convirtió en esa materia que circula por la tubería oculta, y el desnudo en el símbolo de una nueva fantasía de intimidad sexual definida por la recién creada esfera doméstica.

La evolución de los nexos sutiles entre el agua y el desnudo puede observarse en toda su complejidad en las pinturas de la época. El pintor encontró cada vez menos necesario justificar el desnudo en términos religiosos o míticos. Mostrándola como una bañista podía fundir a la mujer y al agua como parte de “la naturaleza”. Sólo un pintor raro, un genio como Courbet pudo pintar con éxito *El manantial* como una mujer de asombrosa especificidad, extremadamente desprovista de conciencia de sí misma, aunque descaradamente afirmativa de su carne. Para el pintor común esta asociación de carne y agua servía para volver inocuo el cuerpo femenino. En el curso de la larga vida de Ingres, el término *desnudo* se volvió primero sinónimo de baño turco. Luego, el viejo Degas llenó su estudio de bañeras, tinas y bacinillas en las que colocaba a sus modelos. Sus pinturas al pastel constituyen toda una fuente para la historia del baño doméstico durante las postrimerías del siglo XIX. No se trata tanto del desnudo que pinta como de la absorción de la mujer en la relación entre su cuerpo y el agua con la que se enjuaga.¹

¹ Franco Russoli, en *L'opera completa di Degas. Aparati critici e filologici di Fiorella Minervino*, Rizzoli Editore, Roma, 1970, enlista las pinturas al pastel de desnudo realizadas de 1878 a 1890 como las que van de los números 867 al 957 y del 990 a 1054. Huysmans acusó a Degas

El entrelazamiento del agua urbana y el desnudo constituye uno de los hilos de un tabú tejido para proteger del análisis el simbolismo del uso del agua pública. Podríamos, por ejemplo, debatir públicamente la elección del arquitecto que viste la materia que fluye por las cañerías de Dallas. Nos sentimos libres para criticar la forma en que la expone, la hace bailar o resplandecer. Pero no creemos tener derecho a cuestionar la belleza natural del agua misma, porque sabemos, aunque no podamos soportar reconocerlo, que esta “materia” es agua de retrete reciclada.

de un odio desdeñoso hacia el cuerpo de la mujer cuando un grupo de esas pinturas se exhibió en la última exposición impresionista, en 1886. Al igual que las bailarinas que le sirvieron de tema, estas mujeres que se bañan, lavan, secan y arreglan, se muestran en el momento en el que un movimiento difícil alcanzó un equilibrio inestable.

En Degas se desarrolla una nueva relación entre el desnudo y su fondo. Mientras Rembrandt coloca a su *Susana* en un paisaje que es continuo —espacial y emocionalmente— con los sentimientos de una joven sobresaltada, y Manet, subvirtiendo deliberadamente ese modelo, sienta a su sorprendida ninfa frente a un fondo de estudio que le es discontinuo (véase Rosalind Krauss, “Manet’s Nymph Surprised”, *Burlington Magazine*, 109, 1967, pp. 622-627), en Degas la tina y la toalla, el agua y el jabón al tocar su piel, están en el centro de la atención de la bañista. Degas mantiene los objetos en un mínimo necesario para indicar que ese contacto entre el desnudo y el agua sucede dentro de la esfera doméstica. La piel plasmada por sus pinceladas imita la cualidad de superficie del agua. “Las mujeres que yo pinto son personas simples, decentes, enteramente absortas en el cuidado de su cuerpo”, anotaba en su diario. Sus bañistas se hallan tan embebidas en el cuidado de su desnudez como Degas parece estarlo en su propia técnica.

De acuerdo con Eldon H. van Liere, en “Solutions and Dissolutions: The Bather in Nineteenth Century French Painting, the Image of the Bather”, *Arts Magazine*, 54, 1980, pp. 104-114, “la imagen de la bañista provee la historia dentro de la historia de la pintura francesa en el siglo XIX”, una anécdota íntima de la historia del arte, pero consonante con los principales temas de esa historia. Sobre Courbet consúltese a Béatrice Farell, “Courbet’s ‘Baigneuses’ and the rhetorical feminine image”, *Art News Annual*, 38, 1972, 65-79.

LA HISTORICIDAD DE LA “MATERIA”

QUIERO poner en duda la belleza intrínseca del H₂O, ya que el Instituto Dallas de Humanidades y Cultura ha ofrecido su propia y contundente contribución al debate sobre el Lago de la Ciudad. Se nos ha invitado a discutir sobre “el agua y los sueños” en tanto que contribuyen a la “buena marcha de la ciudad”. El nombre de esta reunión se tomó de un libro recién traducido y publicado por miembros del instituto. *L'eau et les rêves* fue escrito hace más de 40 años por G. Bachelard.² Forma parte de una serie de ensayos en los que analiza el modo en que imaginamos la sustancia llamada agua, esa “materia” a la que nuestra imaginación da contorno y forma. Continuaré las líneas de investigación de Bachelard, distinguiendo la “materia” de su forma y reflexionaré sobre el lazo que la imaginación crea entre los dos tipos de materia de que está hecha una ciudad: el espacio urbano y el agua urbana.

La relación recíproca entre agua y espacio puede explorarse en dos niveles distintos. El primero tiene que ver con la forma. En este nivel la comparación se centra sobre los rasgos estéticos comunes que la imaginación de un periodo ha dado al agua urbana y al espacio urbano. La contribución de una época al estilo de la percepción y representación de éstos constituye el núcleo de esta manera de abordar la poesía o la pintura, la escultura o los sueños. La pregunta es “¿Cómo usó o mostró el agua el barroco?”, y no “¿Qué cree esa época que es el agua?” El agua misma, en este primer nivel, no tiene historia; desde “el principio, cuando la tierra era deforme e incompleta”, el agua fue H₂O. De acuerdo con esa hipótesis, todas las historias sobre la creación cuentan en todo el mundo el origen de la misma materia, ya que la “materia” como tal es ahistórica.

No deseo explorar el agua de esa manera, ni tampoco el espacio y el vínculo imaginario que los une.³ Desde el principio me negaré a aceptar que

² Gaston Bachelard, *El agua y los sueños*, FCE, México, 1958.

³ La idea de que, en primer lugar, las aguas, los aires y los lugares los concibe el creador para el hombre y que, sólo en segundo lugar, están correlacionados con cada cultura y co-determinan su singularidad histórica, ha dominado a todas las sociedades preindustriales, de acuerdo con Clarence J. Glacken, *Traces on the Rhodian Shore: Nature and Culture in Western*

todas las aguas pueden ser reducidas a H₂O. No trataré de abordar el espacio urbano como si pudiera definirse universalmente en términos de coordenadas cartesianas o criterios censales. Pues no sólo el modo en que una época trata el agua y el espacio tiene una historia: las propias sustancias que la imaginación conforma —y, por lo tanto, provistas de significados explícitos— son ellas mismas, hasta cierto punto, creaciones sociales.

Quiero explorar la historicidad de la materia, el sentido que la imaginación de una época ha dado al lienzo en el que pinta lo que imagina, al silencio de un cuarto en el que proyecta su música, al espacio que llena con el aura que puede gustar u oler.⁴ El intento de proceder de este modo no es nuevo y la evidencia de que siempre falla no es razón para resignarnos a no intentar escribir nuevamente la historia de la viuda de la vida, como Luis de Sandoval y Zapata, un mexicano del siglo XVII, llama a esta “materia” en un poema barroco.

A la materia prima

Materia que de vida te informaste,
¿en cuántas metamorfosis viviste?
Campo oloroso en el jazmín te viste,
y en la ceniza pálida duraste.

Después que tanto horror te desnudaste,
rey de las flores, púrpura vestiste.

Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century, University of California Press, Berkeley, 1967. Para fines del siglo XVIII, el hombre empieza a ser entendido como un agente geográfico y sólo durante el posterior siglo XX la percepción social del paisaje de una época dada se llega a entender como una fuerza social que no sólo refleja el estilo de la sociedad sino que refuerza y conforma su sentido de la realidad.

El argumento lo plantea con sutileza y fuerza C. Fabricant, “Binding and Dressing Nature’s Loose Traces: The Ideology of Augustan Landscape Design”, *Studies in Eighteenth-Century*, 8, 1979, y ha sido vivamente ilustrado recientemente por Barbara Maria Stafford, *Voyage into Substance: Art, Science, Nature and the Illustrated Travel Account, 1760-1840*, The MIT Press, Cambridge, 1989. Y también por C. J. Jordanova, y R. S. Porter, *Images of the Earth: Essays in the History of Environmental Science*. British Society of Environmental Science Monographs, 1, Giles, Londres, 1979.

⁴ André Malraux, en *La tentation de l’Occident*, dice a este respecto: “Ustedes han distinguido en el hombre ciertos sentimientos y sus causas más comunes; pero ven que ahí, en eso que llamamos *hombre*, hay algo permanente que no existe. Ustedes se asemejan a sabios muy serios que cuidadosamente anotan los movimientos de los peces, pero no han descubierto que viven en el agua”.

En tantas muertas formas, no moriste:
tu ser junto a la muerte eternizaste.

¿Qué discursiva luz nunca despiertes,
y no mueras al ímpetu invisible
de las aladas horas homicida?

¿Qué, no eres sabia junto a tantas muertes?
¿Qué eres, naturaleza incorruptible
habiendo estado viuda a tanta vida?

EL AGUA COMO “MATERIA”

LA SUSTANCIA considerada “agua” o “fuego” varía con las culturas y las épocas. Y el agua es siempre dual. Tiende a representar a la pareja original —la mayoría de las veces a los gemelos que antes de la creación descansaban el uno en brazos del otro—. El agua envuelve lo que existe antes de que el espacio sea. El agua es la sangre que nutre aún antes que la leche pueda fluir. Muchas cosas pueden ser aguas: hay algunas culturas en las que el salado océano es tan distinto de la sangre como distinto del agua que apaga la sed. Y hay culturas de la selva en las que el cielo y la tierra se perciben como otras tantas manifestaciones diversas del agua. Entre los indios de la frontera venezolana con Brasil, hasta los muertos se convierten en agua después de tres veces siete años, para volver a la tierra en forma de mujeres que son como rocío.

Incluso la frontera entre el agua y el fuego puede desplazarse. En la mitología védica el *soma* es el fuego que envuelve a todo ser y que fluye y mengua como una marea alrededor del sol: es fuego que puede beberse. En árabe *al Ko'hol* es un fino polvo metálico que, sublimado del mercurio, se usa para embellecer a las mujeres; cuando se aplica como una sombra a sus párpados las vuelve embriagadoras. Sólo después de que Paracelso destiló el alcohol del vino se adjudicó su poder de embriaguez a un espíritu del agua. Así, la “materia” misma que es acuosa, no menos que su forma, está en los ojos del que la mira.

Al hacer esta distinción entre imaginación como manantial de la forma e imaginación como fuente de la “materia” amorfa, estoy construyendo sobre los cimientos puestos por Gaston Bachelard. En sus escritos vuelve una y otra vez a un contraste fundamental entre dos aspectos mutuamente constitutivos de la imaginación: uno formal y otro material. La forma y la materia de nuestro imaginar no pueden entenderse separadamente porque una no puede existir sin la otra. Pero el hecho de que no podamos separar nuestra experiencia de la pasión del elemento fuego y no podamos imaginar el fuego sin pasión no significa que ambos se perciban en todo momento como versiones del mismo principio. El amor, la tierra, la ira, la guerra y la pasión están emparentados. Se encienden por el contacto con una “mate-

ria" que es imaginada como fuego. En cada cultura la línea que separa lo inflamable de lo incombustible divide la realidad de manera diferente. En el sur de México hay dos tribus que comparten el mismo territorio: en una las mujeres inflaman los deseos de los hombres y en la otra licuan sus entrañas. Pero en ambas, bajo la masa de imágenes, variaciones verbales, estados de ánimo, experiencias táctiles y luces que dan forma al agua en nuestra imaginación, hay una estable, densa, lenta y fértil materia acuosa que vegeta oscuramente dentro de nosotros. Está más allá del alcance de cualquiera de nuestros sentidos: "son flores negras que se abren en la oscuridad de la materia" y se vuelven visibles cuando la imaginación las deja "cantar la realidad". Ha llegado la hora de que los historiadores comiencen a escuchar la "sonoridad de esas aguas durmientes" (Bachelard) para volverse sensibles a la historia de la materia.

Siguiendo río arriba las aguas del sueño, el historiador aprenderá a distinguir el vasto registro de sus voces. Conforme su oído se entone con la música de las aguas profundas, oirá un sonido discordante que es ajeno a las aguas y reverbera por las cañerías de las ciudades modernas. Reconocerá que el H_2O que gorgotea por las tuberías de Dallas no es agua, sino una materia que la sociedad industrial crea. Se dará cuenta de que el siglo xx ha realizado una metamorfosis grotesca del agua en un fluido con el que las aguas arquetípicas no se pueden mezclar. Con suficiente dinero y amplios poderes para desalojar y derrumbar, un grupo de arquitectos podría muy bien crear con el drenaje un monumento líquido que satisficiera sus propias aspiraciones estéticas. Pero ya que las aguas arquetípicas son tan opuestas a esta nueva "materia" como al petróleo, temo que el contacto con tal monumentalidad líquida podría hacer a las almas de los niños de Dallas impermeables al agua de los sueños. Al expresar este temor no estoy argumentando en contra de un lago que proporcionaría embarcaderos para botes de remo baratos, refrescaría la ciudad y relumbraría por la noche. Las barcas de recreo, el clima y el reflejo de los rascacielos no me conciernen en este momento. Quiero tratar de las aguas y los sueños. Quiero explorar las consecuencias psicológicas y morales que fluirían de la exhibición pública de aguas negras recicladas que se pretenden símbolo estético de un matrimonio entre el agua y el espacio urbano.

EL ESPACIO DE LA MORADA: NI NIDO NI GARAJE

LAS MISMAS distinciones concernientes al olor, apariencia, sabor y tacto de esta inefable materia llamada agua pueden aplicarse al espacio urbano. Cada cultura da forma a su propio espacio, el espacio mismo que engendra al formarse como cultura. El espacio no es, como dice Durkheim en un brillante pasaje, el entorno homogéneo que los filósofos han imaginado.⁵ El espacio es una creación social que resulta de la complementariedad asimétrica que entraña cada cultura y que lo envuelve todo.

“¿Dónde vives?” y “¿dónde moras?” son sinónimos. Así han seguido siéndolo en la mayor parte de las traducciones a otras lenguas, incluso no occidentales. Esta desusada constancia del significado indica que los verbos “vivir” y “morar” se han implicado tradicionalmente el uno al otro; el uno hace hincapié en el aspecto temporal del ser, y el otro en el espacial. Morar significa habitar las huellas dejadas por el propio vivir, por las cuales uno siempre rastrea las vidas de sus ancestros. El “morar” en este sentido fuerte no puede en realidad distinguirse del vivir. Día a día los moradores conforman el ambiente. En cada paso y movimiento la gente “mora”. Las moradas tradicionales nunca están terminadas. Las casas crecen constantemente: sólo los templos y palacios pueden estar “terminados”. Morar significa vivir en tanto que cada momento da forma al tipo de espacio propio de una comunidad.⁶

⁵ “El espacio no es ese medio vago e indeterminado que Kant había imaginado: esa forma pura y absolutamente homogénea sería totalmente inútil y ni siquiera el pensamiento podría captarla. La representación espacial consiste esencialmente en una primera coordinación de la experiencia sensible. Sin embargo, tal coordinación no sería posible si las regiones del espacio fueran cualitativamente equivalentes o fueran realmente sustituibles las unas por las otras. Para colocar las cosas en el espacio es esencial que uno las sitúe de manera diferente, unas a la derecha y otras a la izquierda... unas arriba y otras abajo... El espacio no podría ser lo que es si no estuviese dividido y diferenciado... y estas diferencias parecen provenir del hecho de que un valor emocional distinto se asigna a dichas regiones. Y como toda la gente que pertenece a una misma civilización imagina el espacio de la misma manera... es inevitable que sus valores emocionales sean también similares, que sean, casi inevitablemente, de origen social”, Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Presses Universitaires de France, París, 1960.

⁶ La oposición entre el espacio de la morada vernácula y las áreas de edificios industriales es obvia. El primero es un espacio comunal vernáculo regido por la costumbre; el segundo

El tipo de morada que resulta de esta actividad vernácula debe distinguirse cuidadosamente lo mismo del almacén de un mercader que de la madriguera de un animal. Los animales nacen con el instinto que dicta su comportamiento. El nido o la tela de araña, como la madriguera o el agujero, son creados por el animal uncido por sus genes. Las moradas no son

una mercancía, algo económico que puede ser regulado únicamente por leyes formales. Esta distinción obvia se convirtió en una discusión pública a través de una serie de trabajos publicados por John J. C. Turner, *Housing by People: Toward Autonomy in Building Environments*, Marion Boyars, Londres, 1976. En muchas ocasiones he tratado de añadir una perspectiva histórica a los conocimientos prácticos con los que John Turner ha influido el pensamiento entre los planificadores y los arquitectos.

El espacio de la morada tiene una serie de características, cada una de las cuales permite un contraste con el espacio habitacional en el que la gente meramente se almacena. El espacio de la morada está confinado (1), es concéntrico (2), dotado de género (3) y gobernado por la costumbre (4).

1) Pierre Chaunu, *Histoire et science sociales: La durée, l'espace et l'homme à l'époque moderne*, París, Société d'Éditions de L'Enseignement Supérieur, 1974, cap. 2, ha estudiado el espacio rural en Francia, entre el siglo XIII y el XVIII y ha encontrado que 90% de la existencia material de cada pueblo era el resultado de las actividades que se realizaban dentro de un radio de dos millas. Este radio era característico de la Europa preindustrial. En comparación con otras culturas campesinas es bastante grande. La *desa* (aldea) de la India tiene un radio medido por la distancia que un buey puede alcanzar fácilmente arando: esta es una de las razones por las cuales la vaca es su símbolo sagrado. Su superficie es de alrededor de un tercio, la más frecuente en la Europa posmedieval, que concuerda con la medida que alcanzan el burro y el caballo.

2) C. Karnoche, "L'étranger ou le faux inconnu: Essai sur la définition spatiale d'autrui dans un village lorrain", *Ethnologie Française*, 1-2, 1972, pp. 107-122, ha mostrado que todavía en 1950 los aldeanos franceses percibían el espacio como constituido por tres círculos de distancia social: el espacio del *pueblo*, en el que se desenvolvía la mayor parte de la vida; el *valle*, cuyos habitantes eran tratados como fuereños, pero no como extraños, y la *región*, en la que sólo algunas familias están relacionadas por parentesco con el pueblo.

3) El espacio de la morada siempre está dotado de "género vernáculo", que resulta de una complementariedad asimétrica entre el dominio del hombre y el de la mujer. Sobre este tema véase Iván Illich, *El género vernáculo*, en esta misma edición; Susan C. Rogers, "Espace masculin, espace féminin: Essai sur la différence", *Études rurales*, 74, 1979, pp. 87-1100; Shirley Ardener, ed., *Women and Space: Ground Rules and Social Maps*, St. Martin's Press, Londres, 1981. Para una introducción a la asimetría en física, véase O. R. Frisch, "Parity is not Conserved, a New Twist in Physics?", *Universities Quarterly*, 2, 1957, pp. 235-244.

4) Cada capa de espacio vernáculo —rural o urbano— es generada por un conjunto preciso de costumbres y hecha visible por ciertos rituales. Estas costumbres y rituales establecen la experiencia de cercanía a distancia entre los miembros de la familia, los vecinos y los pueblos, y el "espacio" que resulta de esa experiencia no es cartesiano. Para ejemplos véase Sandra Ott, "Blessed Bread, 'First Neighbors' and Assymetric Exchange in the Basque Country", *Archives Européennes de Sociologie* (1980); Tina Jolas, "Parcours ceremonial d'un terroir villageois (Minot)", *Etnologie française*, 7, 1977, pp. 7-28. El lenguaje refleja fuertemente la subjetividad vernácula del espacio de la morada: Ivonne Verdier, *Façon de dire, façon de faire: la laveuse, la couturière*, Gallimard, París, 1979. La gentes de diferente cultura que habita en el

nidos de crianza; a las moradas las conforma una cultura. Ningún otro arte como el de la morada expresa tan plenamente ese aspecto de la existencia humana que es histórico y no puede ser reducido a programas biológicos. Pero así como la morada no es un lugar determinado por un instinto territorial, tampoco es un garaje.

Este segundo punto es tan importante como el primero porque la morada activa, el morar, en sentido estricto, se ha hecho casi imposible en Dallas. Los ciudadanos de Dallas han perdido la posibilidad de grabar sus vidas en el espacio urbano. Usan o consumen su "vivienda". Tienen que ser bastante ricos para cambiar una pared de su casa. No debemos necesariamente deplorar esta circunstancia, pero sí estar dispuestos a explorarla. Hoy día la mayor parte de la gente no mora en el lugar donde pasa sus días y no deja rastro de su paso por el lugar donde duerme. Pasa sus días pegada al teléfono en una oficina y sus noches estacionada al lado de sus automóviles. Incluso si quisiese morar en la forma tradicional no haría mella en el material del que Dallas está hecho. Las huellas que la gente logra dejar en el curso de su vida se perciben como suciedad que hay que quitar, como desgaste y deterioro que hay que reparar, como la devaluación de una inversión importante. El espacio de Dallas no es sólo "seguro", inocuo para el transeúnte, sino también está hecho "a prueba de gente": está endurecido para resistir la deformación por el contacto con la vida. Las áreas censales que constituyen Dallas no forman por esta razón una morada. Los niños crecen y mueren sin haber tenido nunca la oportunidad de experimentar el vivir-como-morar. La habilidad para morar es un privilegio del marginado.

Sólo en los países llamados "en desarrollo" el morar está todavía al alcance de la gente común. Algunos de los pobres que habitan esas naciones pueden aún disponer de espacio para morar. Visto desde la perspectiva de sus nuevos tutores burocráticos y pedagógicos, sus habitantes simplemente "viven sobre su propia mugre". Desde el aire pueden verse los parches anárquicos en los que la vida todavía da forma al espacio. Pero el desarrollo convierte inexorablemente las chozas en tugurios. El reconoci-

mismo lugar puede vivir en espacios de morada prohibidos de modo distinto. Véase, por ejemplo, Ina Maria Greverus, *Der territoriale Mensch. Ein literaturanthropologischer Versuch zum Heimatphänomen*, Athenaeum, Francfort del Meno, 1972; Mohamed Boughali, *La Representation de l'espace chez les marocains illetrés: Mythes et tradition orale*, Antropos, París, 1974; Marie Claude Pingaud, "Le langage de l'isolement (Minot)", *Homme*, 13, 1973, pp. 163-175; Georges Mounin, "Essai sur la structuration du lexique de l'habitation", *Cahiers de Lexicologie*, 6, 1965, pp. 9-24; Roderich J. Lawrence, "Domestic Space and Society: A Cross Cultural Study", *Comparative Studies of Society and History*, 1982, pp. 104-130.

miento de que una nueva brecha entre el vivir y el morar los ha convertido en actividades separadas que han sido previamente desconocidas puede conducirnos a la nostalgia, pero también a la acción. Lleva a algunos al anhelo romántico de una totalidad perdida; yo quiero convertirlo en el punto de partida desde el cual exploraré las condiciones que puedan permitir una reconstitución parcial del espacio urbano para morar.

Aquí enfocaré el agua para reflexionar sobre una de esas condiciones. No es del agua como mercancía de lo que se trata, ni de su desperdicio, su contaminación, las consecuencias ecológicas de extraerla irresponsablemente, las biológicas de envenenarla, ni siquiera de su mala distribución, que en la ciudad de México, por ejemplo, significa que la mayor parte del agua se destine a un reducido porcentaje de las viviendas. Éstas son también cuestiones cruciales, pero tratan del agua en un sentido diferente. El agua de la que hablo es el agua necesaria para soñar una ciudad como un lugar para morar.

Primero me extenderé sobre la naturaleza del espacio para vivir, después haré comentarios acerca de tres especies típicas de espacio urbano relacionando cada una con una especie diferente de agua: de pozo, entubada, y circulante. Finalmente volveré a la cuestión original que concierne a la recuperación del agua de los sueños por parte del niño de la ciudad.

LA CREACIÓN RITUAL DEL ESPACIO

LA IMAGINACIÓN no es —como podría sugerirlo su etimología— la facultad de formarse imágenes de la realidad. Es, más bien, la facultad de formar imágenes de lo invisible; es la facultad que “canta la realidad”. El poblado clásico es antes que nada y, sobre todo, una canción ritual de esa especie.

Su fuente son los sueños. Cada cultura urbana parece tener sus propios procedimientos rituales a través de los cuales este sueño de vida como un flujo del morar “dentro” se refleja en la representación social del espacio en el que habita. Una aglomeración de cabañas o tiendas se convierte en un poblado o asentamiento urbano sólo cuando su espacio ha sido reconocido ceremonialmente como sustancialmente distinto del ámbito rural; cuando es opuesto al “afuera”; cuando los senderos que atraviesan su espacio se reconocen como caminos. Para el que quiera entender el espacio interno y la forma urbana en la cultura occidental desde una perspectiva antropológica, el guía más prudente y conocedor es Joseph Rykwert, especialmente en su descripción inmejorable de *The Idea of a Town*. Adopto su visión de los rituales que, en el mundo clásico en general, y en Etruria en particular, han creado el espacio urbano.

En la tradición clásica la fundación de un pueblo comienza con la “visión” de su fundador en un sueño. El héroe Heracles se aparece a Myskelos en un sueño y le encarga fundar una colonia, no muy en concordancia con la voluntad de los vecinos y las leyes de su pueblo aqueo. Cuando su proyecto es sometido a votación, el dios debe incluso hacer trampa cambiando las piedras negras, que significan “no”, por blancas, que indicaban “sí”. Al fundador por lo general lo conduce un signo, en un estado de ensoñación, hacia el sitio donde estará el nuevo poblado. A veces una presa de caza herida, un extraño pájaro, una nube o un rayo lo llevan hacia el lugar escogido por los dioses. Eneas sigue a la cerda hasta el lugar donde deja a sus crías y donde se eruirá Alba Longa. En una declaración entre sueños la Pitonisa prevé el destino del poblado. Manda a Myskelos a Krotón a crear un lugar para Pitágoras y destina al mercader Archias a hacerse rico en Siracusa y morir allí a manos de su amante. El sueño de la fundación siempre está preñado de destino, aunque sólo oscuramente.

Sin embargo, ni la vocación de un fundador, ni el mandato del oráculo de Delfos, ni siquiera el poblamiento de un sitio, son suficientes para convertir una localidad en un pueblo. Se requiere de la intervención de un vidente reconocido, de un augur que cree un espacio en el sitio descubierto por el fundador. Esta creación social del espacio se llama *in-auguratio*. El augur está especialmente dotado: puede ver cuerpos celestes que son invisibles a los mortales comunes.

Ve el *templum* de la ciudad en el cielo. Este término es parte del vocabulario técnico de su oficio. El *templum* es una forma poligonal que se cierne sobre el sitio encontrado por el fundador y que es visible sólo al augur mientras celebra la inauguración. El vuelo de las aves, un sendero de nubes, el hígado de un animal sacrificado, pueden ayudar al augur en la *con-templatio*, el acto en el cual proyecta la figura vista en el cielo sobre el paisaje escogido por el dios. En esta *con-templatio*, el *templum* celestial adquiere su contorno de este mundo.

Pero la *con-templatio* no es suficiente. El contorno del *templum* no puede establecerse sobre la tierra a menos que esté debidamente *con-siderado*, alineado con las estrellas (*sidus*). La *con-sideratio* sigue a la *con-templatio*.

La *consideratio* alinea el *cardo* (los ejes) del *templum* con “la estrella” de la ciudad. El *cardo* era originalmente un “gozne” con un simbolismo masculino-femenino explícito, concreto.

La in-inauguración concluye al nombrar aquellas partes de la ciudad que estarán a la derecha y a la izquierda, delante y detrás, y al dotar de un contenido a los espacios así “pre-vistos”, se opera la *de-signatio* del lugar para un *mundus*, o boca del mundo subterráneo, que se abre cerca del *focus*, la puerta focal (de fuego) del otro mundo, por donde las Erinias pueden salir a la superficie. Sin embargo, ninguno de los gestos o signos del augur dejan traza visible sobre el suelo. Se fijan en modelos de hígados o de ruedas, algunos de los cuales han llegado hasta nosotros. Las acciones del augur son un encantamiento del espacio mediante la opción y maridaje de derecha a izquierda que habrá de hacerse tangible. El fundador mismo debe realizar el matrimonio entre éste *templum* disimétrico y el paisaje.

Para esta ceremonia dos bovinos blancos son enganchados a un arado de bronce; la vaca en la parte de dentro lleva el arado en contra de las manecillas del reloj y graba así el *templum* en el suelo. El surco crea un círculo sagrado; al igual que las paredes que se levantarán sobre él, está bajo la

protección de los dioses. Cruzar ese surco es un sacrilegio. Para mantener ese círculo abierto se levanta el arado cuando se llega a los puntos donde estarán las puertas de la ciudad. El que lleva el arado lo sujeta, lo porta (*portat*) para crear una *porta*, una puerta. A diferencia del surco y de las paredes protegidas por los inmortales, el umbral y la entrada estarán bajo la ley civil. En la *porta*, *domi* (la morada o el espacio para morar) y *foras* (todo aquello que está más allá del umbral) se encuentran; la puerta puede abrirse o estar cerrada. Benveniste señala que en las lenguas indogermánicas hay una profunda asimetría entre estos términos; pertenecen a grupos de palabras que no están relacionados. Están tan distantes uno de otro en significado que ni siquiera pueden llamarse antitéticos. *Domi* se refiere al morar interno, mientras que *foras* se refiere a todo aquello que se deja afuera.⁷

Sólo cuando el fundador ha arado el *sulcus primigenitus* (surco) alrededor del futuro perímetro del pueblo, su interior se vuelve espacio que puede pisarse y sólo entonces arraiga en el paisaje el arcano *templum* celestial. El trazado del *sulcus* puede compararse en muchos aspectos con una boda. El surco simboliza una hierogamia, un matrimonio sagrado entre el cielo

⁷ Emile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 vols., Editions de Minuit, París, 1969, trata de recuperar a través de estratos etimológicos los significados sociales que conlleva el vocabulario: "Estamos esclareciendo los significados; otros se ocuparán de lo que las palabras designan" (I, 10). De sus análisis del "umbral" (que aún hoy día se percibe como una realidad invisible) y de la "puerta" que está "engarzada" de tal manera que se encuentra entre el "afuera" y el "adentro", llega a la conclusión de que estos últimos dos significados son complementarios y no pueden reducirse a entidades o categorías que abarquen ambos al mismo tiempo. No "significaban" originalmente, por tanto, dos tipos de "espacio". Véase también Kurt Meister, *Die Hausschwelle in Sprache und Religion der Römer*, Heidelberg, Winter, 1925, y Elizabeth Hazelton Haight, *The Symbolism of the House-Door in Classical Poetry*, Longmans Green, Nueva York, 1958; W. E. Peuckert, "Traufe und Flurgrenze", *Zeitschrift für Volkskunde*, 1953, pp. 66-83, estudia algunas historias populares de varias partes de Europa en las cuales a los viajeros los persiguen espíritus malignos y escapan al alcanzar a tiempo un "adentro". Estas historias son muy comunes y le permiten distinguir dos tipos de fronteras entre adentro y afuera: el límite de los campos de las aldeas y el cobertizo (también tejaban, alero y canaleta: *eaves-drip* o *drip-edge* en inglés, *Traufe* en alemán) de su casa. Tanto la aldea como la casa son refugios aunque de un orden diferente. N. Schmidt, *Niemandsland*, en *Volks Glaube und Volksbrauch: Gestalten, Gebilde, Gebärden*, Schmidt Verlag, Berlín, 1966, hace la misma observación examinando los rituales y su reflejo en la poesía. Hasta el siglo XIX el término "tierra de nadie" se refería a aquellos otros "paraderos" más allá del espacio consagrado. Sólo en la primera Guerra Mundial llegó a significar el "espacio" entre las trincheras. Véase también Eduard Norden, *Aus altrömischen Priesterbüchern*, Harassowitz, Leipzig, 1939, y Clay Trumbull, *The Threshold Covenant*, Scribners, Nueva York, 1896.

y la tierra. El *sulcus primigenitus* lleva este significado de un modo especial. Al arar un surco alrededor del futuro pueblo el fundador hace tangible el espacio interno, excluye el espacio externo⁸ al establecer un límite y realiza el matrimonio de los dos espacios en el lugar donde después se erigirán las murallas.⁹

⁸ Para una descripción detallada de las inauguraciones se puede uno basar en Joseph Rykwert, *On Adam's House in Paradise: The Idea of the Primitive Hut in Architectural History*, The Museum of Modern Art, Nueva York, 1972. Las fuentes están más ampliamente citadas en H. Niessen, *Templum*, Berlín, 1968, y en Harry A. Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, 2 vols., Cambridge, Harvard University Press, 1948, v. 1, pp. 242 y ss., Eduard Norden, *ibid.*, trata los rituales relacionados con las casas. La idea de la inauguración ha tenido una vida ulterior muy importante en la teología y la alegoría cristianas. Se refleja en la liturgia utilizada en la consagración de las iglesias medievales; véase Friedrich Ohly, *Geistige Süsse bei Ottfried, Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977 (255 y ss.). Barbara Maurmann, *Die Himmelsrichtungen im Weltbild des Mittelalters*, Fink, Munich, 1976, se ocupa principalmente de la orientación de la Jerusalén celestial en Hildegard von Bingen y Honorius Augustodunensis; véase también Karl A. Novotny, *Beiträge zur Geschichte des Weltbildes: Farben und Weltrichtungen. Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, 17, Viena, F. Berger, 1969. En terminología inaugural el *Tescum* era opuesto al *Templum*. El sentido pleno de *Tescum* es aún incierto. Varro L. G., 7, 10, le da el de *Loca quidam aperta, quae alicuius dei sunt* ("espacios abiertos que pertenecen a algún Dios"). Sobre el espacio místico, consúltese también Hermann Landolt, "Sacralraum und mystrischer Raum in Islam", *Eranos Jahrbuch*, 44-1975; Leiden, E. J. Brill, 1977, y Henri Corbin, "Imago templi facit aux normes prophanes", *Eranos Jahrbuch*, 1974, Leiden, E. J. Brill, 1977.

⁹ Sería un error aceptar que los rituales que crean espacio interior necesariamente inauguran un edificio. El siguiente ejemplo de la India prehindú ilustrará este punto: Stella Kramrish, *Unknown India: Ritual Art in Tribe and Village*, Philadelphia Museum of Art, Filadelfia, 1968, describe la realización de las pinturas indias en el suelo (*dhuli chitra*) con pasta de arroz. Dicha realización es un privilegio exclusivo de las mujeres y la habilidad es transmitida de madre a hija, cuyo entrenamiento comienza a los cinco o seis años. Antes de que pueda casarse, a los 12, una niña debe haber alcanzado plena capacidad para realizar esos *yantras* que no han cambiado mucho desde los tiempos prehindúes y que son originarios de la vieja India. Son aún ampliamente practicados por las mujeres brahmanas. Cada *yantra* forma una voluntad dirigida a un fin: dentro del *yantra* una invocada presencia invisible tiene adjudicado su lugar. El propósito de una mujer es confinado, controlado y aislado del suelo. En el círculo mágico y en los cuadrados sagrados del *yantra* el poder queda encantado, no puede escapar, y crea así un espacio. Esos *yantras* no forman pautas abstractas; son la forma de las concepciones. Son diagramas funcionales intuitivos, transmitidos por las mujeres. La luna, el sol, las estrellas y la tierra se integran en ellos, junto con las cosas deseadas por la joven mujer. Todo el cosmos se conjura para bendecirlos y realizarlos. Aunque los *yantras* no fueron sancionados por los Vedas, se acostumbra considerarlos esenciales para la construcción de templos. Pero hoy día cuando tales mandalas prearioros los hacen varones tántricos, aquellos que los hacen tienen que abstenerse de toda comida preparada por mujer; no deben ni siquiera oír el sonido de sus pendientes. Kramich pregunta: "¿Será en parte porque estos hombres tienen que proteger su arte de quienes tenían el poder de desarrollarlo?"

EL ESPACIO “MATERNAL” DE PLATÓN

ES MUY DIFÍCIL evocar el sentido de “espacio como sustancia” entre los moradores de las ciudades modernas. No pueden percibir el espacio como “materia”; no pueden imaginar olerlo o sentirlo. Es, por lo tanto, reconfortante que para Platón “expresar [me] en un lenguaje claro sobre este asunto [el espacio] será por muchas razones una tarea ardua”. Esta declaración se hace en el *Timaeos* (49-52), que también trata de la fundación de Atenas por Palas Atenea.

Timeo describe el segundo de los tres grandes principios que hacen posible el entendimiento:

Primero está aquello que se encuentra en el proceso de generación; segundo, aquello donde la generación tiene lugar; y tercero, aquello de lo que la cosa generada es una semblanza. Lo primero en nuestro caso será la realidad tangible de Atenas; lo segundo el espacio fundado dentro del cual viene a ser; lo tercero, el *templum*, la idea de la ciudad que es anterior a esas otras, y conocida sólo por Dios y para aquel de los hombres que es amigo de Dios.

En este punto del diálogo, Timeo se ocupa sólo del segundo de esos principios. “La nodriza de todas las cosas que son generadas”, el “receptáculo... que podríamos semejar a una madre”. “Madre” en griego, como en sus antiguas formas en inglés es sinónimo de “matriz”, no de “mujer”. “Es el recipiente natural de todas las impresiones y es movido y conformado por ellas, tomando diversas apariencias en un tiempo dado.” “De lo cual aquello que ha de recibir todas las formas no debe en sí mismo tener forma, como en la elaboración de perfume, donde primero se trata de que la sustancia líquida que ha de recibir el aroma sea lo más inodora posible...” “Por lo tanto, la madre y receptáculo de todas las cosas creadas y visibles y sensibles no ha de ser llamada tierra, aire, fuego o agua... sino una cosa invisible y aún indeterminada... que, aunque de algún modo misterioso participa de lo inteligible, es aún de lo más incomprensible.” De este “receptáculo y nodriza de toda generación”, Timeo continúa, “tenemos sólo el sueño como sentido, siendo incapaces de despertar plenamente y determinar la verdad acerca de

ello", porque existe "sólo como una sombra que siempre huye" aunque de ello se generen todas las cosas tangibles. En estas deliciosas líneas, Platón aún habla de la materia preñada de imagen, de los sueños y de la imaginación; habla como un filósofo y, no obstante, como alguien que aún tiene la experiencia personal de vivir en el espacio "fundado" precategórico.¹⁰

Con Aristóteles ese espacio deja de entenderse como esa "materia". El "receptáculo" de Platón (*hipdechomene*) Aristóteles lo transforma en una de las cuatro "causas" de la existencia y lo identifica con la materia (*hyle*). Aristóteles estableció un fundamento para una percepción del espacio sobre el que está erigida la percepción occidental del espacio: el espacio no como receptáculo sino como extensión. Comenzando con Aristóteles, la "ciudad ideal" se convierte en una ficción jurídica.

Hasta los tiempos de Platón y en ocasiones, como veremos, aun después, la ciudad *invisible* era una realidad vigorosa. Una vez que se inaugura es imposible deshacerse de una ciudad. El espacio ideal de un pueblo no puede erradicarse; sobrevive al arrasamiento de sus murallas, al enterramiento de sus edificios y a la esclavización de sus habitantes. Que Escipión, el general romano de la tercera Guerra Púnica (146 a. C.), asolara Cartago, no significa que hubiera terminado la destrucción de la ciudad. Hasta que hubo removido la tierra con el arado no deshizo sus cimientos, su fundación. El surco sagrado tenía que revertirse: aquellos terrones que en el ritual de la fundación se habían apilado cuidadosamente en el interior debían devolverse al exterior. Cuando ordenó remover los surcos, Escipión pensó probablemente en Aquiles, que por tres veces arrastró el cuerpo de Héctor alrededor de Troya para "limpiar" (*lustrare!*) el lugar, haciendo así desaparecer Troya. Sólo cuando el alma de una ciudad se ha apagado se extingue su pretensión al tributo y se permite que la maleza devore el sitio.

¹⁰ El uso del sánscrito permite a la filosofía de la India aclarar las diferencias entre el espacio como matriz por una parte y el espacio como medio de localización por la otra. De acuerdo con Jean Filliozat, "Le temps et l'espace dans les conceptions du monde indien", *Revue de Synthèse*, 1969, p. 90, siete *dravya* se distinguen de modo bastante común: sustancias o "tipos de materia" que puede adquirir *gunas*, esto es, propiedades. Cuatro son los elementos: agua, fuego, tierra y viento; el quinto es *rata* (tiempo). Los otros dos están mezclados en nuestro concepto de "espacio", pero el sánscrito los distingue mediante dos palabras: una es *akaca*, el vacío que contiene todo, "ni largo ni corto, sin forma, sabor, olor, dimensión, sólo un recipiente", y la otra es "el vacío disimétrico", el vacío organizado dentro del cual se colocan los objetos.

EL ESPACIO MOTONIVELADO

LA REMOCIÓN de la tierra de Cartago por parte de Escipión evoca un sentimiento de temor para cualquiera que haya vivido alguna vez en una *favela* de Río de Janeiro, y visto las máquinas niveladoras barrer las chabolas construidas por sus habitantes. Dos sentimientos se entrelazan incongruentemente en ese momento: una sensación de *dèja vu* y el asombro desolado ante la naturaleza sin precedentes de la confrontación que se contempla. Cartago y Roma se enfrentaron como enemigos homogéneos, como dos entidades surgidas del mismo género de materia. Pero cuando las niveladoras llegan escoltadas por la policía dos entidades enteramente distintas se encuentran: chozas surgidas del espacio de la morada versus agresores de un mundo construido en el restirador. Uno subestimaría la violenta heterogeneidad, la radical falta de afinidad entre estas dos entidades si uno fuese a compararla con un encuentro de ciencia ficción entre humanos tridimensionales y visitantes del espacio multidimensional.

Sin embargo, quizá se deba a esta incongruencia el que una *favela*, una vez establecida, no desaparezca sólo porque ha sido arrasada por las niveladoras. En unas semanas, o incluso de la noche a la mañana, la misma *favela* estará ahí nuevamente. Si se observa en la noche después de la puesta del sol, cien familias subirán por encima de las barricadas llevando palos, petates y niños. Hacia el amanecer decenas de mujeres aparecerán de los endeble refugios para hacer fila, como siempre lo han hecho, y llenar sus cubetas en el grifo de agua más cercano. La mayor parte no serán los mismos que acaban de ser echados de ese sitio. No serán los mismos, quizás, pero la misma *favela* habrá vuelto a su vida visible. Algunos pueblos, como Jericó, han tenido varias vidas. La niveladora es hoy tan impotente para eliminar el espacio invisible como lo fueron los legionarios romanos de la Antigüedad. Pero el cemento puede sepultarlo. Cuando se construye sobre el sitio un estacionamiento o un proyecto habitacional, los colonos ya no pueden volver. Los antiguos creían en su poder para deshacer el espacio ritual; sabían que era una creación social. Los arquitectos pueden sólo condenarlo y enterrarlo bajo el cemento. Y conforme el mundo

se pavimenta, el espacio de la morada se extingue. Sobrevive sólo en grietas y nichos. La mayor parte de la gente se ve forzada a adquirir un costoso espacio en el que no puede "morar".¹¹

¹¹ Sería un grave error generalizar a partir de los rituales de fundación etruscos como si fueran el modelo de acuerdo con el cual el espacio para morar es creado ritualmente por todas las culturas. Los rituales descritos aquí deben verse sólo como un tipo ideal a través del cual el espacio social puede traerse a la existencia y mantenerse. En ciertas tradiciones africanas, bellamente descritas por Dominique Zahan, *Religion, spiritualité et pensée africaines*, Payot, París, 1970, tengo la impresión de que el espacio social se cultiva como resultado de la experiencia personal de la iniciación. El camino de la iniciación hacia los bosques sagrados y hacia el descubrimiento ritual de la "existencia interna" de uno se expresa en la construcción comunitaria de la casa y la aldea. Este ejemplo podría ser visto como el inverso del procedimiento romano, a través del cual el *templum*, hecho visible en la ciudad, llega a experimentarse como una realidad interna. J. P. Lebeuf, *L'habitation des Fali*, Hachette, París, 1961, informa desde el Congo sobre una "creación de espacio" que es el resultado del crecimiento conjunto del cielo y la tierra, tal como las partes derecha e izquierda de la casa se construyen cuidadosamente para elevarse, en armonía entrambas, pulgada a pulgada. J. Roume-guere-Eberhardt, "La notion de vie: base de la structure sociale Venda", *Journal de la Société des Africanistes*, 27, 1957, fasc. 11, París, describe las distintas etapas de una iniciación ritual en cada una de las cuales una nueva revolución de la significación del cuerpo asocia al joven o a la joven con una diferente esfera de realidades sociales externas. Bouah G. Niangoran, "La division du temps et le calendrier rituel des peuples lagunaires de Côte d'Ivoire", *Travaux et mémoires de l'institut d'ethnologie*, 68, 1964, enfatiza aún más que Zahan que algunos espacios de morada africanos son el resultado de la iniciación de cada generación y están por tanto ligados al tiempo. Están constantemente en proceso de decaimiento y deben ser reconstruidos. Nicolas consigna que la víctima del sacrificio es "partida" para "hacer" un nuevo espacio. El espíritu creador de espacio está siempre trabajando como una línea en zig-zag, representando el movimiento del agua, la palabra, la danza. Véase Marcel Griaule, *Dieu d'eau: entretiens avec Ogotemeli*, Fayard, París, 1966, traducido al inglés como *Conversations with Ogotemeli: An Introduction to Dogon Religious Ideas*, Oxford University Press, Oxford, 12, 1975, pp. 18 y ss., 138 y ss., sobre el "par de gemelos Nummo, que son agua". El espacio nunca parece estar "sellado".

EL ESPACIO IN-DISCRETO Y LA PESADILLA

LA NIVELADORA incorpora la *favela* a la metrópolis moderna. Rompe la distinción entre el espacio de fuera y de dentro.¹² Incorpora el espacio *sui-géneris* discreto, vernáculo, al no-discreto, in-discreto, homogéneo, espacio comercial. Cada espacio de morada es el material para su propio y único tipo de vivienda. El espacio no-discreto debe ser creado y después adjudicado para estacionar, aparcar a la gente en unidades o pisos. La niveladora puede tomarse como el símbolo de sociedades como la nuestra, de sociedades que existen en el espacio *indiscreto*.

Tales sociedades excepcionales no pueden compararse con alguna que haya existido previamente: las sociedades preindustriales no podrían haber existido en el espacio homogéneo. La distinción entre afuera y adentro del cuerpo, de la ciudad, del círculo, era para ellos constitutiva de toda experiencia. La complementariedad disimétrica del exterior y el interior, de la derecha y la izquierda, lo masculino y lo femenino, era una experiencia profunda, de raíz. El espacio homogéneo que trasciende esta distinción es históricamente un nuevo tipo de experiencia. Constituye un continuo que

¹² El *Oxford English Dictionary* da la siguiente definición de *indiscrete*: a. 1608; *unseparated* “not distinctly distinguishable from contiguous objects or parts” (indiscreto: “no claramente distinguible de objetos o partes contiguas”). La *puerta o entrada* pierde su significado cuando deja de ser el punto de encuentro entre dos mundos. “Las puertas son cosas del pasado... y ¿cómo puede haber puertas cuando ya no hay casas...? La puerta fue la entrada a una sociedad de privilegiados y se abría o se cerraba según el rango de quien llegaba, y quién era ése ya lo determinaba el destino desde un principio. De la misma forma, las puertas servían al hombre insignificante a quien nadie hacía caso afuera, pero una vez adentro, se estiraba e inflaba. Por eso la puerta se estimaba mucho y ocupaba un lugar vivo en el pensamiento general. La gente decente abría o cerraba sus puertas, y el ciudadano podía entrar, casi tumbándolas. También podía tomarlas por asalto cuando estaban abiertas. Podía arreglar sus asuntos en el umbral. Podía barrer frente a la puerta propia o ajena. Podía cerrarla a alguien en sus narices... estos grandiosos tiempos de las puertas han pasado... ¿quién de veras ha visto a alguien salir volando por la puerta?... Y barrer frente a la propia puerta hoy es una suposición incomprensible, una amable visión que nos llena de melancolía cuando contemplamos antiguos portones... Una historia desvaneciéndose en la oscuridad para un vano que, por el momento, el presente ha dejado abierto para el carpintero”. R. Musil, “Türen und Tore” [“Puertas y portones”], en *Unfreudliche Betrachtungen aus: Nachlass zu Lebzeiten* (Contemplaciones poco amables de: Legado en vida), Rororo, Werke, 7: 504-506.

no es ni interior ni exterior, ni derecha ni izquierda. En sociedades que pueden experimentar este continuo geométrico,¹³ el “exterior” y el “interior” son sólo dos ubicaciones dentro de un tipo de “espacio”. “En casa” y “en el extranjero”, “morada” y “selva virgen”, no son nada sino regiones, áreas o territorios tomados de la misma extensión. En ese espacio nivelado la gente puede ser colocada y domiciliada, pero no puede morar. Su deseo de morar es una pesadilla.¹⁴

Italo Calvino ha descrito esa pesadilla en sus *Ciudades invisibles*. Cuenta la visita de Marco Polo a la corte de Kublai Khan. Marco Polo habla a su anfitrión acerca del material de las ciudades a las que le han llevado sus viajes imaginarios. Calvino hace que Marco Polo describa la nauseabunda impotencia que experimenta como hombre acostumbrado a viajar en el espacio tridimensional cuando es llevado en sueños a ciudades, generadas cada una por una “materia” diferente. Relata al Khan sueños de espacio con un fuerte sabor de “anhelo”, un espacio hecho de ojos, un espacio granular que cuaja en “nombres”, un espacio que está hecho de “lo muerto”, un espacio que constantemente huele a “intercambios” o “innovaciones”. Marco Polo cuenta estas pesadillas para provecho de su anfitrión y termina con las siguientes palabras:

El infierno de los vivos no es algo que vendrá; si existe uno es este que ya está aquí; el infierno que habitamos todos los días, que formamos estando juntos. Hay dos modos de no sufrirlo. El primero resulta fácil para muchos: aceptar el

¹³ Desde que Rudolf Zur Lippe, *Naturbeherrschung am Menschen*, vol. 1. *Geometrisierung des Menschen und Representation des Privaten im französischen Absolutismus*, Sydikat, Frankfurt, 1981, comenzó a trabajar en su doctorado con Theodor Adorno, su tema principal ha sido la “geometrización del ser humano”. Acuñó este término principalmente para referirse a un intento (realizado alrededor de 1660) para deducir las leyes que gobiernan la vida humana de las observaciones de la naturaleza hechas en una perspectiva cartesiana.

Rudolf Zur Lippe enfoca la celebración cortesana y la interiorización personal de esta nueva percepción. Para Lippe esta geometrización encuentra su expresión en nuevos estilos de jardinería y de esgrima, en nuevas formas de etiqueta y disciplina militar, así como en la edificación. Su obra principal trata el uso de la danza y de la esgrima como rituales utilizados conscientemente para este propósito. En varias exposiciones y sus correspondientes catálogos destaca el uso de la arquitectura y los ejercicios militares para los mismos propósitos. En mi búsqueda de los orígenes del monopolio del espacio indiscreto (geométrico) sobre la imaginación social mi argumento está basado en lo que he aprendido de Lippe.

¹⁴ Dice Gaston Bachelard: “El espacio no es más que un horrible ‘adentro-afuera’ y la pesadilla es simple porque es radical. Sería intelectualizar la experiencia si dijéramos que la pesadilla es el resultado de una duda súbita sobre la certeza del adentro y la claridad del afuera”. Gaston Bachelard, *La poética del espacio*, FCE, México, 1965.

infierno y volverse parte de él hasta el punto de ya no verlo. El segundo es arriesgado y exige atención y aprendizaje constante: buscar y saber reconocer quién y qué, en medio del infierno, no es infierno, y hacerlo durar, y darle espacio.

Sólo aquellos que reconocen la pesadilla del espacio no discreto pueden recuperar la certeza de su propia intimidad y a partir de ella morar unos en la presencia de otros.

EL ESPACIO INTERIOR Y EL “AFUERA”

“OCUPAR espacio” y “dar espacio” están entretnejidos en el arte de morar. Morar significa extraer de la matriz de la ciudad una materia onírica, hilar hebras con ella, usarlas para formar una urdimbre enjaezada al *templum* de la ciudad, y en esta urdimbre tener la trama de la acción.

Incluso nuestros pensamientos tienen que estar tejidos en esta urdimbre, a menos que queramos deshilarlos de la tela de la vida. No puedo pensar en armonía con mi imaginación sin implicar tal urdimbre de espacio imaginario. En cuanto digo que “he llegado a conocer algo”, ya he guardado mi distancia con respecto a ese algo. Lo he “mirado”, “investigado”, “descubierto” el “ángulo correcto” para “aproximármele”, he procurado “alcanzarlo” y finalmente lo he “captado”. Todos esos verbos que me permiten describir el “proceso” y “progreso” de mi pensamiento son, desde luego, metáforas espaciales, y todas se refieren al espacio que está dentro de mí. Cuando uso cualquiera de esas expresiones, me doy cuenta de que el espacio que experimento entre mí y el mundo que he llegado a conocer no está “en” el mismo tipo de espacio “en” el que percibo las cosas que me rodean. Se me dice que “en mi mente” es una expresión que desorienta sistemáticamente y que debo prescindir de ella lo más posible.

No puedo seguir tan bien intencionado consejo. Cuando me interiorizo en algo, me veo llevado a percibir que tiene un lado interior. Comenzando por el perímetro trazado ritualmente (el surco, la piel, el ámbito social) cada época crea su propia complementariedad disimétrica entre estos dos *lados*. El adentro y el afuera se hacen girar —uno en la dirección de las manecillas del reloj y otro en dirección contraria— desde la matriz de cada cultura. Al insistir en un “espacio” interior me defiende contra la geometrización de mi intimidad, contra su reducción a una noción algebraica equivalente a un espacio exterior que ha sido reducido a dimensiones cartesianas.¹⁵ Tal intrusión permitiría al espacio no discreto desollar mi inti-

¹⁵ Para un análisis clásico del espacio-tiempo mental y su percepción, véase Samuel Alexander, *Space, Time and Deity*, 2 vols., Dover Publications, Nueva York, 1966, 1: 133.35. Para Samuel Alexander (1859-1938), la metafísica se ocupa de los rasgos comprensibles de la experiencia que están fuera del alcance de las ciencias espaciales. Pueden entenderse por inspec-

midad y de ese modo extinguirla, tal como el círculo sagrado de Cartago fue socavado por Escipión.

Igualmente me niego a dar a la geometría un monopolio sobre las cosas que no son parte de mi intimidad. La mayor parte de las culturas tienen ojos que ven “allá fuera” realidades que no pueden encajar en los continuos formales de las matemáticas y la física. Ni los dioses griegos, ni los fantasmas de la cultura popular, ni los espíritus elementales de fuego, agua y aire, que según Paracelso en su tratado sobre las ninfas, las sílfides, los pigmeos y las salamandras, habitan los elementos, pueden morar en tales continuos cartesianos. La geometría no es una rueda que pueda hebrar el estambre para la lanzadera con la que mi imaginación teje.

ción, como rasgos omnipresentes del mundo que estudiamos empíricamente. El espacio-tiempo es la matriz metafísica universal, el titán del que surgen diferentes niveles de organización. Estos “surgimientos” no pueden explicarse, pero deben aceptarse con “natural piedad” (una frase tomada de Wordsworth). La matriz espacio-tiempo está, por tanto, preñada de la materia, la vida, y es espíritu que aparece desde la perspectiva del observador. “Cuerpo” es la vista externa de la naturaleza tal como se unifica en una perspectiva histórica particular: “Espíritu” es la “idea” de la cualidad interna distintiva que está implícita en tal perspectiva. El pensamiento de Alexander es el equivalente independiente en inglés de lo mejor que la fenomenología alemana tiene que ofrecer. Estaba orgullosamente consciente de que se le podía acusar de haberse “descarriado con Spinoza”. Véase Max Jammer, *Concepts of Space*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1954 (primer capítulo) para la transición del espacio platónico al aristotélico. El concepto de una “expresión sistemáticamente engañosa” que produce un error en categoría está tomada de Gilbert Ryle, *The Concepts of Mind*, Barnes and Noble, Nueva York, 1950.

AGUAS ELUSIVAS

EL AGUA que nos hemos puesto a examinar es tan difícil de captar como lo es el espacio. No es, desde luego, el H₂O producido por gases en combustión, ni el líquido medido y distribuido por las autoridades. El agua que buscamos es el fluido que empapa los espacios del adentro y el afuera de la imaginación. Más tangible que el espacio, es aún más elusiva por dos razones: primera, porque esta agua tiene una habilidad casi ilimitada para conducir metáforas, y segunda, porque el agua, aún más sutilmente que el espacio, siempre posee dos lados.

Como un vehículo para las metáforas, el agua es un espejo cambiante. Lo que dice refleja las modas de la época; lo que parece revelar y exponer esconde la materia que yace debajo. En el Wihelmshoehe cerca de Kassel, un príncipe alemán barroco rodeó su castillo con un jardín inglés que exige a sus aguas que derramen todo lo que saben. Como hombre de su tiempo, desarrolló incluso una taxonomía de los secretos del agua. Sus arquitectos decidían en qué parte del parque las aguas debían ser claras o resplandecientes, profundas, abiertas u opacas. En los bosques brotan efusivamente, murmuran, menguan y se hinchán, en los prados serpentean y retozan y en la gruta gotean del techo. Hay nichos y paredes envueltos en bruma, salpicados de rocío o mojados por el agua que escurre. Sus aguas bromea y seducen; amenazan con empapar o incluso ahogar. Las aguas del príncipe están ahí para divertir a toda una corte.

Sin embargo, no es esta superficie siempre cambiante del agua lo que hace tan difícil explorar esa “materia” histórica. Es la profunda ambigüedad de la materia misma lo que la hace tan elusiva para nosotros, como incomprensible era el espacio para Platón. El agua es un caos hasta que una historia de la creación interpreta su apariencia equívoca como la estremecedora ambigüedad de la vida. La mayor parte de los mitos de la creación tienen como una de sus principales tareas la de conjurar el agua. Esta conjura parece siempre una división. Tal y como el fundador crea un espacio habitable al arar el *sulcus primigenitus*, así el creador, al dividir las aguas, hace espacio para la creación.

LA DIVISIÓN DE LAS AGUAS

EN EL MITO maorí la creación empieza en la matriz, en la que las aguas se funden. El primogénito se encaja entre la madre y el padre, a partir de lo cual separa a uno de otro; el mundo está hecho de la sangre que esa separación hace manar de la matriz. En el Rig-Veda, Indra, el dios, es el germen de las aguas. Surge del oscuro regazo de la inundación ilimitada como una columna de fuego, mientras las aguas que lo rodean resplandecen y cantan.¹⁶

En el primer capítulo del Génesis, en el segundo día, dijo Dios: “Haya un firmamento en medio de las aguas, que se separen unas de otras”. Y así fue hecho.¹⁷ “Y llamó Dios al firmamento cielos. Y atardeció y amaneció el día segundo.” Las aguas se rebelaron contra esta separación. El caos rehúsaba a hacer espacio para la creación. Las aguas destinadas a estar arriba se negaban a abandonar el abrazo de las aguas que descansaban debajo y se juntaron más estrechamente. De acuerdo con el *Midrashim* (conocido por Filón, Orígenes, San Jerónimo, San Alberto Magno) el segundo día fue el día de la lucha cósmica de Dios. Casi abandonó el trabajo que había comenzado. Sólo el conocimiento previo de que un remanente de Israel le permanecería fiel lo hizo volver a su tarea. En ese día preciso Él no dijo “Y fue bueno”, porque Él sabía que las aguas estaban llorando a causa de su

¹⁶ Stella Kramrich, “The Triple Structure of Creation in the Rig-Veda”, *History of Religions*, vol. 2, 1963, pp. 140-175, 257-285, 1963, comenta acerca de los pasajes correspondientes del Rig-Veda: “Como toro las genera y como niño las chupa y ellas lo lamen... Se introduce en aquellas que no comen y no son engañadas, inquietas hijas del cielo que no se visten y no están desnudas... teniendo un lecho en común... las siete melodías que reciben un germen en común... y él es la matriz de la madre”.

¹⁷ Louis Ginzberg, *The Legends of the Jews*, Jewish Publication Society of America, Filadelfia, 1:13-18, 1968, y sus notas y bibliografía (véase sus pies de página a las *Legends on the Pentateuch* 5, notas 48, 49, 54, edición en inglés). Es digno de notarse que el rabino Akiba advertía a sus discípulos no “gritar ¡agua! cuando se tenía una visión de cristal alrededor del trono de Dios” (*Hag* 14b). Sobre la “división de los humores” la separación de las lágrimas en aquellas de la risa y las del dolor, comenzaron con Flemming Friis Hvidberg, *Weeping and Laughing in the Old Testament*, E. J. Brill, Leiden, 1962. La enseñanza judía y la teología cristiana han interpretado el Génesis como la revelación acerca de la Creación a partir de “nada” y han hecho de la “materia” tanto como de la forma contingentes de la palabra de Dios. Esa idea teológica ha tenido una profunda influencia en el pensamiento filosófico occidental; véase L. D. Serpillanges, *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*, Desclé, París, 1945.

separación y viendo sus lágrimas se llenó de tristeza. Él también estaba triste. Algunos dicen que Él extendió su propio manto entre las aguas; otros dicen que para ese propósito utilizó un pedazo de vasija. Todas las fuentes coinciden en que Él selló el “firmamento” con su propio nombre inefable y encargó a un ángel especial vigilar la integridad del cielo. Este ángel, nombrado un eón antes que el otro que está a la puerta del Paraíso, guarda el gran sello, y cada vez que la maldición de un judío rasga el manto, el ángel está ahí para separarlo. Sólo cuando Él finalmente triunfó en la separación de las aguas pudo dedicarse a crear la tierra.

Para no desorientarse al explorar el agua uno no debe perder de vista su naturaleza dual. En muchas lenguas africanas la palabra que designa las “aguas de la creación” es la misma que se usaba para designar a los mellizos. El agua de los sueños tiene dos caras. El diluvio, la sangre, la lluvia, la leche, el semen y el rocío, cada una de las aguas tiene un gemelo idéntico. El agua es profunda y somera, dadora de la vida y asesina. Hermanada, el agua surge del caos, y las aguas no pueden ser más que duales.

LA NATURALEZA DUAL DEL AGUA: PUREZA Y LIMPIEZA

UN MODO muy especial en que se muestra la naturaleza dual del agua es su habilidad tanto para purificar como para limpiar. El agua comunica su pureza al tocar o despertar la sustancia de una cosa y limpia al lavar la suciedad de su superficie.

No pretendo ocuparme ahora de la pureza sustantiva que el agua irradia; es más bien su otro aspecto el que estoy considerando. Deseo concentrarme en la habilidad del agua para lavar y debo tener cuidado para no verme desviado y distraído por su pureza.

Mi tema es el poder del agua para limpiar, para desprender lo que se pega a la gente, a sus ropas o a sus calles. El poder que el agua tiene para penetrar cuerpo y alma y comunicarles su propia frescura, claridad y pureza es otro asunto con una historia enteramente diferente.

La distinción entre purificación y limpieza es obvia aunque difícil de aclarar. La última transformación arcaica del *miasma*¹⁸ en Grecia, seguida por la tradición gnóstica y la teología bautismal, han confundido bajo el emblema del “agua” que determina las sensibilidades modernas, la bendición purificadora y el lavado con detergente.

En nuestro siglo la psicología y las ciencias religiosas han continuado esta confusa tradición y, consecuentemente, la discusión del poder del agua para desprender y purgar la suciedad se encomendó a la higiene y a la ingeniería. Como resultado, las funciones simbólicas de la ablución y el lavado, en la medida en que son distintas de la purificación, se han investigado poco.

La purificación no es de ningún modo un proceso para el cual siempre se necesite agua. El agua se usa con frecuencia en ese proceso aunque la purificación también se realiza por otros medios: se utiliza la sangre, pero también los encantamientos, las procesiones ruidosas, las danzas extáticas,

¹⁸ *Miasma*: véase Julius Pokorny (*Indogermanisches Woerterbuch-Dictionario Indogermanico*): + *mai*(=*moi*-?) *beflecken, beschmutzen*; anglosajón *mal*, n. “Fleck, Makel” —antiguo alto alemán. Mismo significado para *Meil*— y posiblemente su equivalente en lituano (*Sumpfwiese* o campo pantanoso), Kluge en Mhd, *mal*, sbstv. Onians, 585; mancha descolorida en inglés antiguo; mancha o tacha después del siglo xiv.

la imposición de manos, los trances inducidos o los sueños, el uso de amuletos, las fumigaciones o el contacto con el fuego. Sin embargo, a la pureza que restaura o confiere al agua se vincula una connotación particular de frescura y transparencia que transforma el fondo más profundo del ser, y por ello tan frecuentemente se asocia con el “renacer”.

Una reflexión sobre el vocabulario es útil para clarificar la diferencia entre purificación y limpieza. La pureza se refiere a una cualidad del ser. Aun cuando esa cualidad aparece en la superficie de un ser, se percibe como la manifestación de algo profundo dentro de ese ser. Su belleza puede perderse sólo a través de la corrupción del núcleo del ser. No hay palabra para decir lo que se pierde entonces. La pérdida sólo puede expresarse con un compuesto negativo: no podemos evitar el decir “impuro”.

En contraste con esa referencia negativa a la condición que demanda purificación, las lenguas indogermánicas poseen un rico registro para referirse a las condiciones que requieren limpieza. El *miasma* que puede lavarse se da, en términos crudos y directos, como algo que se pega a la piel, tal como la tierra del suelo (*soiled*, de *soil*, suelo en inglés, significa sucio), la mierda (una palabra que en inglés *-shit-* viene de la misma raíz que *dirt*, y *dirty* sucio y suciedad), las cosas viles, feas, hediondas (*foul-filthy*), el estiércol (*dung* del antiguo germánico *quat*, *Kot*), la cola o la savia (*sucio*, *sudicio*) o el lodo *mud* (en irlandés *loth*, de la misma raíz que el latín *lutum*). Son todas estas cosas terrenales que el agua arrastra. Actúa como un disolvente (ab-suelve), quita esos residuos de actividades pasadas y libera a la persona de una carga. Tampoco es solamente la condición que requiere tal limpieza la que directamente se expresa en nuestras lenguas; lo que el agua misma hace se describe mediante varios verbos diferentes: los dedos, la cara y la boca se enjuagan; las ropas se lavan; el cuerpo y también los pies se bañan al lavarse.

En una misma ceremonia el agua puede a veces tanto purificar como limpiar. En donde esa acción es más evidente es en el lavado de los muertos. El testimonio de esa costumbre está desde Homero, y ha permanecido, hasta nuestro siglo xx, como un rasgo común de los rituales funerarios cristianos, judíos y musulmanes desde Marruecos a los Urales. La Iglesia ha elevado esta tarea a la dignidad de un acto de piedad. La impuso San Ignacio de Loyola a sus novicios antes de aceptar sus votos como jesuitas. Pero aparte de tal heroísmo masculino, sigue siendo un acto realizado fundamentalmente por mujeres, ancianas viudas y semibrujas —muy frecuentemente las mismas mujeres que lavan también al recién nacido—. Lavar a

los recién nacidos o a los muertos conlleva peligros que las mujeres enfrentan mejor que los hombres. Antes de empezar su lavado, la mujer judía coloca una pañoleta sobre la cara del cadáver; la mujer rusa se inclina profundamente y pide al muerto que la perdone por desvestir sus restos. La ceremonia se realiza principalmente para librar al cadáver de un aura que se adhiere a él. Una aura que no debe ir con el muerto dentro de la tumba.

En tales ocasiones se pone mucho cuidado para que al tirar el agua usada el cadáver no vuelva a recoger esa aura otra vez. Sólo los cadáveres lavados así no permanecerán pegados a su ambiente, no quedarán prisioneros de este mundo para rondar a los que aún están vivos. Lo que para el hombre o mujer muertos es “ablución”, “absolución”, liberación del gravoso suelo y de la suciedad es, para los vivos, la purificación de su espacio de morada corrompido por la muerte.

LAS AGUAS DEL LETEO

UNA VEZ que el muerto ha sido lavado, puede emprender el viaje. Todos los peregrinos indogermánicos —griegos, índicos, nórdicos y célticos— cruzan el mismo paisaje funerario en su camino al más allá y la hidrología mítica en esa ruta es la misma: al final de su viaje llegan a un cuerpo de agua. Esa agua separa dos mundos: divide el presente del pasado en el que los muertos se mueven. Ese otro mundo no tiene un lugar fijo común en el mapa mental de los mitos indogermánicos; puede estar situado bajo la tierra, en la cima de una montaña, en una isla, en el cielo o en una caverna. Sin embargo, este otro mundo es siempre un dominio establecido más allá de un cuerpo de agua —más allá del océano, el río o la bahía—. En algunas regiones se cruza esa agua en una barca; en otras es necesario vadear o nadar. Las lentas aguas fluyentes que el viajero cruza son en todas partes representativas de la corriente del olvido; el agua tiene el poder de despojar a aquellos que la cruzan de los recuerdos que los atan a la vida. El somnoliento golpeteo de la cabeza en el *threnos*, con el que las plañideras arrullan a los héroes de Tebas en su último sueño, recuerda a Esquilo el golpeteo monótono de los remos a través del río Aqueronte.¹⁹

Este río, que suma los recuerdos, despoja de la memoria y arranca a los muertos aquellos hechos que les sobreviven, los griegos lo llamaron “Leteo”. Tal como los egipcios, para quienes el Nilo fue la división entre los dos reinos, colocaron el reino de la sombra en la ribera occidental, hacia el horizonte, donde el cielo y la tierra se funden; así, en la antigüedad más reciente este cuerpo de agua se situó en la lejana Galicia. Durante la Edad Media las pobres almas en camino hacia el purgatorio tenían que cruzar el Océano Atlántico para llegar a la fabulosa isla de San Patricio, visible al noroeste de Cabo Verde hasta finales del siglo xv.

¹⁹ Martín Ninck, *Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten. Eine symbolgeschichtliche Untersuchung*, reedición, Wiesbaden, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1921, 1967, p. 122, nota 2: “Esa imagen nos ofrece una profunda visión del carácter de la desdicha... El arrullo para el otro ‘lado’ debe ser más grave y apagado, como si lo estuvieran a uno adormeciendo”. Johannes Marringer, “Das Wasser im Kult und Glauben der vorgeschichtlichen Menschen”, *Anthropos*, 68, 1973, pp. 705-776, revisa lo que sabemos acerca del significado que se daba al agua en tiempos prehistóricos; el agua era tanto “fértil” como “orilla” para el otro mundo.

Bruce Lincoln ha mostrado que hay aún otro rasgo común en toda la mito-hidrografía indogermánica. Lo que los ríos o las playas desprenden de quienes los cruzan no se destruye. Todas las aguas míticas alimentan una fuente que está situada en el otro lado. Las corrientes llevan los recuerdos que el Leteo lavó de los pies de los muertos hacia ese pozo, transformando de esa manera a los seres desaparecidos en meras sombras. A este pozo del recuerdo los griegos lo llamaron Mnemosina. En sus claras aguas los residuos de las vidas consumadas flotan como las partículas de arena fina en el fondo de una fuerte burbujeante. De este modo un mortal que ha sido bendecido por los dioses puede acercarse a ese pozo y escuchar a las musas cantar en sus varias voces lo que es, lo que fue y lo que será. Bajo la protección de Mnemosina, si bebe de sus aguas tendrá memoria de los residuos que se ahogaron en su seno. Cuando vuelva de su viaje, de su sueño o visión, puede contar lo que ha extraído de esa fuente. Filón dice que ocupando el lugar de una sombra el poeta recoge los hechos que un hombre muerto ha olvidado. De esta forma, el mundo de los vivos se nutre constantemente del flujo del regazo de Mnemosina a través del cual el agua de los sueños hace llegar a los vivos aquellos hechos que las sombras ya no necesitan.

EL ESTANQUE DE REFLEXIÓN DE MNEMOSINA

MNEMOSINA es uno de los titanes. Apareció cuando el cielo aún descansaba en los brazos de la Tierra, cuando Urano compartía la cama con Gaia, la de anchas caderas, un eón antes de que los dioses olímpicos nacieran. Hermes la llama la Madre de las Musas. Hesíodo recuerda su pelo ondulante cuando se tiende para engendrar con Zeus a sus nueve hijas. Es ella quien adopta al hijo de Maya, la ninfa “avergonzada”, y lo convierte así en el hijo de dos madres. Ella provee a Hermes de sus dos únicas dotes: una lira y el “alma”. Cuando el dios Hermes acompaña la canción de las musas, su sonido conduce tanto a los poetas como a los dioses al manantial del recuerdo de Mnemosina. Hermes es a un tiempo mensajero y guía de los dioses. Incluso los inmortales deben acudir a las aguas de su titánica madre si quieren recordar. La aparición de Mnemosina entre los titanes es crucial para nuestra historia del agua; supone la existencia del agua antes de que hubiese dioses; colocada entre los titanes, un elemento cósmico —el agua que lava— se convirtió en la fuente del recuerdo, el manantial de la cultura y adquirió los rasgos de una mujer.

Sin embargo, la primera mujer de la tradición oral se olvida cuando la transmisión oral de la épica termina. El poeta clásico de Grecia ya no necesita de recuerdos de un “más allá”. Sus fuentes están congeladas en textos. Sigue las líneas de un texto escrito; el río épico que alimenta su propia fuente ya no se recuerda. Ni una sola ciudad griega ha conservado un altar dedicado a Mnemosina.²⁰ Su nombre se convirtió en un término técnico

²⁰ Jean-Pierre Vernant, “Aspects mythiques de la mémoire en Grèce”, *Journal de Psychologie*, 1959, pp. 1-29, pone énfasis en que aquellos que se acercan a las musas volviendo a la fuente desde donde han cantado desde el principio no encuentran un “precedente” para el presente; dejan el marco temporal y escuchan el burbujeo que se ha producido sin interrupción desde el origen: *ab initio*, llegan a entender el “suceso”. Véase también Mircea Eliade, *Traité de l'histoire des religions*, Payot, París, 1954, capítulo 7, sobre la mitología de la memoria y el olvido.

Eliade subraya que la función del Leteo es vuelta de pies a cabeza cuando el concepto indio gnóstico de la metempsicosis (transmigración de las almas), mediado a través de Platón, convierte sus aguas del olvido en el agente a través del cual el alma que vuelve a la tierra se limpia de sus memorias de vidas previas. Cuando el Leteo adquiere esta nueva función de lavar el alma destinada a la reencarnación, la anamnesis (el recuerdo) se convierte en el redescubrimiento del propio ser anterior y deja de ser la inmersión en el mito colectivo.

para designar la “memoria”, ahora imaginada como una página; la materia de la memoria pasa del agua a la vasija; el lenguaje escrito, que ha fijado las palabras en tabletas de arcilla, adquiere más autoridad que la re-evocación del fluido, habla viviente. Antes se conocían muchos tipos de “escritura”, pero todos eran como carriles, mojonos o flechas que guiaban el flujo del habla en la dirección correcta. Los pictogramas o los ideogramas no tenían la exclusiva función técnica de fijar los sonidos, tal como se pronunciaban, para que pudieran proferirse posteriormente y por algún otro en la misma forma.

Antes de que la tradición épica se registrara; antes de que la costumbre pudiese fijarse en ley escrita, el pensamiento y la memoria estaban entrelazados en cada enunciación; el que hablaba no tenía modo de imaginar la distinción entre el pensamiento y el lenguaje. La voz no podía almacenarse, no dejaba sedimentos. La composición solemne tenía que adecuarse para seguir el ritmo del exámetro, enfatizado por la pulsación de las cuerdas de la lira. La conciencia, a falta de la metáfora del alfabeto, tenía que imaginarse como una corriente llena de tesoros. Cada expresión era como un madero que el hablante pescaba en un río, algo arrojado del más allá que en ese momento había sido traído a las playas de su mente.²¹

²¹ James A. Notopoulos, “Mnemosyne in Oral Literature”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 69, 1938, pp. 465-493, considera que Mnemosina, tal como se presenta cuando la literatura griega por primera vez se encomendó a la escritura, es la personificación de una fuerza vital después olvidada. En esa forma se concibió la memoria como un medio en el proceso de creación; Mnemosina era identificada con la fuente interna de la inspiración, bullendo a la velocidad de la lira. Lo que surge burbujeando desde Mnemosina es “pensamiento” y “verso” y “recuerdo” en una conexión cerrada como para ser entendida, por necesidad, como la canción de las musas. El recuerdo en la épica oral es el eco de una voz interna. Las palabras del poeta habían de inspirar recuerdos, habían de guiar al pozo de Mnemosina.

El poeta no se esforzaba para que sus palabras fuesen almacenadas, memorizadas. En *De Bello Gallico* (*La guerra de las Galias*), César cuenta sobre los druidas “que se aprenden de memoria un gran número de versos... y que no consideran apropiado entregar esos versos a la escritura. Creo que han adoptado la práctica por dos razones: porque no desean que su sabiduría se vuelva propiedad común ni que aquellos que la aprendan descansen en la escritura y así descuiden el cultivo de la memoria”.

En su comentario sobre el *Fedro* (275 a-e) de Platón, Notopoulos pone énfasis en que para Platón recurrir a Mnemosina era un esfuerzo por alcanzar originales libres de simbolismo, mientras que recordar en el contexto de la escritura es siempre una referencia a un ídolo, a una imagen sin vida. Para detalles véase Illich, *Schule ins Museum: Phaidros und die Folgen*, capítulos 2 y 3. Notopoulos insiste en la extrema ambigüedad de Platón frente a la palabra escrita: “Platón, como el autor de los diálogos, es quizá el hijo más dotado de la literatura escrita... pero deseando conservar la memoria de su maestro se lanzó en la composición de los diálogos, como el poeta oral en intención pero distinto de él en los medios de expresión”. Para

La idea de disecar y congelar la voz de las musas debe haber sido profundamente ofensiva para la mentalidad contemporánea. En *Prometeo encadenado* Esquilo refleja el fuerte prejuicio que existía contra las palabras del alfabeto común en el siglo xv. Entre los dones que Prometeo trajo a la humanidad, como un héroe cultural, “estaba la combinación de las letras, madre creativa del arte de las musas, con la cual retener todas las cosas en la memoria”. Por presumir de haber encerrado a las musas en la escritura, Prometeo fue cruelmente castigado por Zeus que había engendrado a sus hijas en el estanque de Mnemosina para que pudieran bullir y fluir, y no dictar. A principios del siglo iv Platón se hallaba angustiado por el efecto que el alfabeto tenía en sus alumnos. Su confianza en textos pasivos y silenciosos sólo podía estrechar la corriente de su memoria, hacerla superficial y opaca.

el renacimiento del topos de las aguas mnemónicas de los primeros tiempos patrísticos, véase H. Lewy, “Sobria Ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik”, *Beihefte zur Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*, 1929. Para una introducción a la oralidad y la literalidad véase Walter J. Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, Methuen, Londres, 1982. Para lo mejor que hay sobre la distinción entre Mnemosina y el almacenamiento mnémico, véase Berkley Peabody, *The Winged Word: A Study in the Technique of Ancient Greek Oral Compositions as seen principally through Hesiod's “Works and Days”*, State University of New York Press, Albany, 1975.

EL ACUEDUCTO Y EL ALFABETO SECAN A MNEMOSINA

PRECISAMENTE durante los mismos siglos en los que las letras transforman la actitud griega frente a la memoria también los griegos se comprometieron en lo que Dodds ha llamado “la educación moral de su Zeus”.²² Si se compara la versión de Homero de la saga de Edipo con la que nos es más familiar de Sófocles, resulta claro que en la primera versión a Zeus no le importaba la “justicia”. Edipo continuaba reinando en Tebas aún después de que su culpa se descubre y finalmente se entierra con honores reales después de muerto en una batalla. No hay trazas en Homero de la creencia de que la corrupción fuese o infecciosa o hereditaria. En la versión del siglo v con la que Freud ha familiarizado incluso a aquellos que no tienen idea de dónde pueda estar Grecia, Edipo se vuelve un paria aplastado bajo el peso de su culpa. La culpa ha penetrado su ser hasta donde ni la lluvia ni el sol pueden lavarla; la experimenta no con vergüenza sino con ansiedad. Ahora es más terrorífica porque el culpable sufre una nueva incertidumbre: busca su origen, pero no puede encontrarlo. Su culpa puede ser el resultado de un contacto casual o herencia de una falta olvidada de algún ancestro. La corrupción de la Grecia arcaica prealfabética pertenecía al mundo de los acontecimientos externos. Operaba con despiadada indiferencia ante los motivos o la justicia. La eliminación del *miasma* corruptor se realizaba en el mundo de Homero simplemente lavando lo que se había quedado pegado a la piel. Antes del siglo v, Dodds no encuentra manifestaciones explícitas de que las manos limpias no sean suficientes, y de que las entrañas tam-

²² La pureza es tan histórica como la limpieza. Ambas —por usar una metáfora— se pegan a la piel. La limpieza dice algo acerca del exterior de la piel y la pureza acerca de lo que está bajo ella. Sospecho que los sentidos de pureza y limpieza pueden cambiar históricamente con considerable independencia el uno del otro. Esto es lo que Robert Parker, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Clarendon Press, Oxford, 1983, sugiere en su rico estudio recientemente publicado. Mi modo de pensar al respecto está claramente influido por E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, Berkeley, 1951, especialmente por el capítulo 2: “De la cultura de la vergüenza a la cultura de la culpa”; también F. Zucker, “Syneidesis-Consciencia”, *Jeaner Akademische Reden*, 6, 1928; Rudolf Meyer y Friederich Hauck, s. v. *katharos*, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart, 1938, Gerhard Kittel, vol. 3, pp. 416-433, Kurt Latte, *Kleine Schriften zu Religion, Recht, Literatur und Sprache der Griechen und Römer*, Bech, Munich, 1968.

bién tengan que estar limpias. En el periodo arcaico tardío, la angustia acerca de la pureza individual se volvió rápidamente una obsesión en la religión griega. Los relatos sobre Orestes y Edipo se remodelaron como historias de horror y de culpa de sangre, y la purificación se convirtió en el principal negocio de Delfos. Conforme las aguas de la memoria se silenciaron, aguas cada vez más rituales se utilizaron para comunicar su propia pureza al hombre culpable. La acción de quitar algo de la persona lavándola, se convirtió en una metáfora, mientras que la “aspersión” —el contacto físico con la pureza intrínseca del agua— era la operación que ahora confería realidad al acto.

LAS IN-DISCRETAS OBRAS HIDRÁULICAS DE ROMA

DURANTE el mismo periodo en que se remplazó la memoria fluida por el almacén fijo de emisiones anteriores y se subrayó el carácter de agente moralmente unificador del agua, el estatus dentro del espacio de la ciudad también cambió. Las ciudades se volvieron dependientes del agua y a ellas llegaba a través de acueductos que perforaban la muralla de la ciudad.

Los primeros asentamientos habían dependido de ríos, estanques y manantiales cercados desde los cuales el agua era a veces canalizada a un templo o palacio cercano. El arte de la excavación de pozos se estaba perfeccionando desde 2500 a. C. Los egipcios aprendieron la “minería” del agua aumentando la cantidad producida por sus pozos mediante túneles horizontales en los estratos del fondo del hoyo que habían excavado. En Palestina se cavaron pasajes profundos hasta manantiales subterráneos fuera de la ciudad, que llevaban a través de largas escaleras a estanques accesibles. Micenas fue la primera ciudad europea en obtener parte de su agua mediante un túnel. Pero sólo durante el curso de los siglos VII y VI a. C. el acueducto llegó a convertirse en un rasgo aceptado del paisaje. El agua se traía desde grandes distancias hasta Nínive (85 kilómetros), Troya (12 kilómetros), Atenas, Corinto, Megara y Samos (un túnel de un kilómetro). Hasta el año 312 a. C. (441 *ab Urbe condita* desde su fundación), los romanos se contentaron con el Tíber, algunas fuentes y unos pocos pozos cercados. Hacia el año 97 de nuestra era, Roma se había convertido en una ciudad de un millón de habitantes. Nueve grandes acueductos con una longitud total de aproximadamente 400 kilómetros traían diariamente alrededor de 300 litros de agua *per capita* a la ciudad. La gran magnitud de este caudal sólo puede apreciarse comparativamente: Londres, Francfort y París tenían cuatro litros de agua *per capita* en 1823 y aproximadamente 35 litros *per capita* en 1936.²³ Roma en el año 100 de nuestra era usaba 10 veces esa cantidad de agua entubada.

²³ Los acueductos traían alrededor de 300 litros diarios *per capita* a la Roma imperial; otros 150 litros se perdían o eran robados en el camino a las fuentes. Al comenzar el siglo II a. C. los acueductos también empezaron a alimentar a Tarragona, Segovia, Nîmes, Éfeso, Antioquía y Cartago. Tener esta cantidad de agua *per capita* en la casa y el jardín habría parecido

El hombre que estaba a cargo del sistema de agua en el año 100, Sextus Julius Frontinus, nos ha dejado una descripción detallada de la forma en que funcionaban los acueductos romanos. Una quinta parte del agua iba directamente al emperador y otras dos quintas partes a las 591 fuentes de la ciudad y su docena de baños públicos. Frontinus estaba orgulloso de esta manifestación pública de la fuerza del gobierno: "Con tal disposición de estructuras indispensables trayendo tantas aguas, comparen si lo desean las ociosas pirámides o las inútiles, aunque famosas, obras de los griegos".

La gloria de Roma era la ostentosa domesticación de Mnemosina tanto a través de la codificación de la memoria pública en el derecho romano como del entubado del agua de la ciudad. Los arquitectos de Roma elegían un manantial en las montañas, canalizaban su flujo sin mezclarlo dentro de la ciudad y escogían para cada una de las aguas las historias que debían contar en ella. Cada fuente era labrada en mármol y mostrada como una obra de arte. El artista usaba el agua para dar brillo a los tritones y ninfas de su invención y el Senado escogía la esquina para exhibir su poder sobre ese chorro de agua. Al convertir un manantial de la montaña en una fuente urbana, Roma rompió el círculo mágico que los fundadores habían arado alrededor del espacio de la ciudad. El agua que chapoteaba en las fuentes de Roma era un agua in-discreta: no estaba en casa ni adentro ni afuera.

Pero Roma no era una ciudad cualquiera; era la ciudad, la *urbs*. Conforme el agua borraba sus surcos, el espacio romano comenzó a explotar

bastante satisfactorio a la mayor parte de los norteamericanos modernos. Hoy la industria consume la mayor parte del agua, de cinco a 10 veces más que los hogares. Pero sería un grave error tomar este consumo de agua como un indicador de la "higiene" romana. Lewis Mumford, en *La ciudad en la historia*, Buenos Aires, Infinito, 1966, cap. 8,2, explica: "Así, exactamente como ocurre en el caso de nuestras autopistas, que no se articulan con los sistemas callejeros locales, tampoco las grandes cloacas de Roma estaban conectadas con letrinas más arriba del primer piso. Peor aún, no estaban conectadas en absoluto con las congestionadas casas de inquilinato. En pocas palabras, donde la necesidad era mayor, las instalaciones mecánicas eran menores [...] La misma combinación antieconómica de refinados artificios técnicos y de rudimentario planeamiento social era válida en el caso de la provisión de agua [...] En los altos edificios residenciales de Roma, tanto el agua pura como las aguas servidas tenían que ser transportadas a mano [...] del mismo modo que eran transportadas a los edificios residenciales, igual de altos, de la Edimburgo del siglo xvii [...] En suma, en las grandes proezas de ingeniería en que Roma descollaba —los acueductos, las cloacas subterráneas y las vías pavimentadas—, su aplicación total era absurdamente parcial e ineficaz", pp. 265-266.

Mumford continúa citando el relato de las excavaciones de Rudolfo Amadeo Lanciani (1892), en el que se cuenta que por las fosas abiertas de los antiguos *puticuli* romanos se arrojaban desechos y decenas de esclavos muertos que todavía forman grandes masas gelatinosas bajo Roma.

desde dentro. La *urbs* se convirtió en el centro del *orbis*; este espacio urbano único se desparramó más allá de sus límites para abarcar el *Orbis Romanus*. El espacio se volvió “católico”, esto es, universal. La ciudad de Roma ofrecía ciudadanía en su espacio circunscrito. Con el espacio “indiscreto” y el agua “católica” el ser “humano” adquiriría un nuevo significado. Roma dejó su espacio regado por pozos como una herencia que sobrevivió a sus acueductos, destruidos por los invasores que venían del norte. Durante 800 años, desde el siglo VI al siglo XIV, Roma vivió otra vez, como en la temprana república, de las aguas de sus pozos y de su río, cuando la Iglesia, a través de su bautismo de agua, incorporó Europa a la Ciudad de Dios. Mientras, en las provincias, sólo a los elegidos se les había permitido convertirse en ciudadanos de Roma; bajo el régimen de la Iglesia todos fueron llamados a abandonar su “paganismo” y a ser “lavados” por el agua en el espacio católico.

HARVEY INVENTA LA CIRCULACIÓN

OTRAS sociedades se han empeñado en el alarde del agua entubada, pero dos factores las distinguen de las aguas de Roma. Primero, las ostentaciones no romanas del agua no tenían el mismo propósito político; y, segundo, las aguas entubadas que fluían a las fuentes y los baños no se desperdiciaban; eran cuidadosamente utilizadas. Los príncipes musulmanes, desde Granada a Isfaján y Agra, que se habían deleitado con las fuentes, cuidaban que sus flores y jardines aprovecharan cada gota del precioso líquido. Hasta donde puedo determinarlo, todas las ciudades no romanas a las que se traía agua desde lejos tenían, sin excepción y hasta hace poco, una cosa en común: el agua que el acueducto traía a través de las fronteras de la ciudad era absorbida por el suelo urbano. Las cloacas que canalizaban el agua de caño (en oposición a la de lluvia) eran la excepción y, donde existieron, constituyeron un lujo, no una regla. Incluso en Roma la mayor parte de las aguas de las fuentes públicas corría hacia el Tíber por el pavimento de las calles a lo largo del bordillo. La *cloaca máxima* sirvió alrededor de cuatro siglos para desecar las ciénagas entre las colinas romanas. Sólo en tiempos imperiales se convirtió en un canal para las aguas negras y se cubrió después.²⁴ La idea que ahora damos por supuesta de que el agua traída a la ciudad debe abandonar ésta por sus cloacas es muy moderna; no se convirtió en una norma de diseño urbano hasta que la mayoría de las ciudades tuvieron estaciones de ferrocarril y sus calles comenzaron a ser iluminadas por gas.

La idea moderna de una “materia” que está destinada a seguir su curso corriendo siempre de vuelta a su fuente era extraña incluso para el pensa-

²⁴ Mientras que los sistemas de abastecimiento de agua en Roma y en las ciudades provinciales han sido bien entendidos (gracias, en gran medida, a Sextus Frontinus), a los sistemas de alcantarillado no se les ha otorgado la misma atención. Para bibliografía consúltese August F. von Pauly, *Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike*, 5 vols., Stuttgart, Konrad Ziegler, A. Druckmüller Verlag (I, pp. 104-106), 1964, y el artículo sobre “Beduerfnisanstalt”, *ibid.* Los textos clásicos sobre alcantarillas están reunidos en Roland Martin, *L'urbanisme dans la Grèce antique*, Picard, París, 1956, pp. 209-211. Muestran que lugares muy especiales en las ciudades romanas y helénicas tenían alcantarillas, pero no nos dan ninguna idea en absoluto respecto al porcentaje de la población urbana total servida por ellas.

miento renacentista. El concepto de la “circulación” de Harvey representa una profunda ruptura con el pasado. La novedad de la idea de la circulación es quizá tan crucial para la transformación de la imaginación como lo fue la decisión de Kepler de sustituir las esferas translúcidas que llevaba un planeta luminoso (en las que Copérnico aún creía) por las nuevas órbitas elípticas recorridas por globos rocosos. La circulación es una idea tan nueva y fundamental como la gravitación, la preservación de la energía, la evolución o la sexualidad. Pero ni la novedad radical de la idea de “materia” circulante ni su impacto en la constitución del espacio moderno se han estudiado con la misma atención que le fue concedida a las leyes de Kepler o a las ideas de Newton, Helmholtz, Darwin o Freud.

Los cuerpos han sido siempre capaces de *circular* alrededor de un centro. Los conceptos abstractos de movimiento circular se prestaban a metáforas de influencia. La presencia del centro “al mismo tiempo” en cada punto de la periferia de su círculo había sido un símbolo para Dios, el alma y la eternidad. Muchas escuelas pensaban también que el tiempo pasaba en círculos. El fénix era el símbolo de la renovación cíclica, como una inundación periódica. Las almas podían nacer y renacer. Pero la conexión entre las “aguas” y lo que nosotros llamamos circulación no existía. Antes de Harvey la “circulación” de un líquido significaba lo que nosotros llamamos “evaporación”: la separación de un extracto, un vapor o un humor, de un “espíritu”, de un “agua”, como, por ejemplo, la destilación del licor a partir del vino, o el proceso de “espiritualización” mediante el cual se suponía que la sangre pasaba a través del *séptum* (que nosotros ahora consideramos impenetrable) desde el lado izquierdo del cerebro al derecho. La idea de un material que fluye siempre de regreso a su propia fuente constituye una gran innovación en la percepción del agua, una transustanciación de su “materia”.

El primer líquido al que se le atribuyó “circulación” fue la sangre, y al paecer el primer hombre en sugerir la idea de que la sangre circula fue Ibn-al-Nafiz, un médico nacido en Damasco que murió siendo un famoso maestro y sabio en El Cairo, en 1288.²⁵ Partiendo de la convicción de que el *sép-*

²⁵ Ibn-al-Nafiz, conocedor de varios campos del saber, maestro y después principal médico oficial de Egipto, “nunca prescribía un remedio cuando la dieta pudiese bastar; nunca un compuesto para lo que una sustancia simple podía lograr”, *Encyclopédie de l'Islam*, III, pp. 921-922. Murió al lado de su lujosa fuente a la edad de 80 años. La influencia literaria en los médicos españoles e italianos de su teoría de la circulación pulmonar ha sido sólo recientemente reconocida. Véase M. Meyerhof, “Ibn-al-Nafis und seine Theorie des Lungenkreislaufes”, *Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin*, 4, 1933, pp. 37-88, y J. Schacht, “Ibn-al-Nafis, Servetus and Colombo”, *Al-Andalus*, 22, 1957, pp. 317-336.

tum que separa los ventrículos derecho e izquierdo en el corazón es impermeable, postuló la “pequeña” circulación del flujo de sangre entre los pulmones y el corazón. Sin embargo, su idea era tan enteramente ajena a lo que el sentido común de sus tiempos sostuvo acerca del comportamiento de cualquier “materia”, que no fue mencionada ni una sola vez en los muchos comentarios arábigos que existen sobre su obra. La idea de la circulación en el sentido que hoy le damos no tuvo permanencia más allá de la imaginación de los europeos de mediados del siglo XVI. Los dos médicos de este siglo que sospecharon lo que Harvey “descubrió” eran ambos discípulos de Ibn-al-Nafiz, quien llegó a ellos a través de un italiano que había pasado 30 años en Siria: fueron Servetus (Miguel Servet), un genio y hereje español, que Calvino envió a la hoguera, y Realdus Columbus, de Padua, donde más tarde estudió Harvey.²⁶

Menciono esta deuda de Servetus y Realdus Columbus²⁷ con Ibn-al-Nafiz para subrayar cuán poco preparado para la “circulación” estaba el naciente siglo XVII cuando William Harvey estudió medicina en Padua en 1603. Aun cuando el término “circulación” se usó en medicina (como en el caso de Andreas Cessalpinus, muerto en ese mismo año de 1603) para describir los movimientos de la sangre (y no he encontrado evidencia de que fuese usado en relación con otros líquidos), significaba un lento e irregular serpenteo que fluía y refluía. En 1616 Harvey comenzó a disertar sobre los movimientos del corazón; para 1628 había formulado formalmente sus ideas sobre la doble circulación de la sangre y para fin de siglo la ciencia

²⁶ Miguel Servet, v. 1511-1553, nació en Navarra; aprendió latín, griego y hebreo y fue enviado a estudiar leyes en Toulouse en 1528. Viajó a Italia entre 1529 y 1530 como secretario del confesor de Carlos V. Escribió *De Trinitatis erroribus*, la primera negación moderna de la divinidad de Cristo. Después de buscar refugio en Ginebra fue a Francia, donde tomó el nombre de Michael Villanovanus. Editó la geografía de Tolomeo en Lyon, donde también fue un discípulo del médico Symphorien Champier. Después se hizo discípulo de Vesalio en París (1536). En un capítulo sobre el Espíritu Santo en su tratado *Christianismi Restitutio*, describe la circulación pulmonar. Véase Manfred Ullmann, *Medizin im Islam. Handbuch der Orientalistik. Ergänzungsband 6.6*, Leiden, E. J. Brill, 1970: “fit autem communicatio haec non per parietem cordis medium, ut vulgo creditur, sed magno artificio a dextro cordis ventricule, longos per pulmones ductu, agitur sanguis subtilis: a pulmonibus preparatur, flavus efficitur et vena arteriosa in arteriam venosam transfunditur”.

²⁷ Matteo Realdo Colombo, 1516(?) - 1559, estudió con Vesalio en Padua y lo sucedió como profesor después de la partida del maestro en 1543. Colombo se volvió contra su maestro amargamente en *De re anatomica*, donde parafrasea a Ibn-al-Nafiz. Murió en Roma, donde había sido cirujano mayor de Julio III. Para más información véase E. A. Coppola; el descubrimiento de la circulación pulmonar es descrito por él en *Boletín de la Historia de la Medicina*, 31, 1957, pp. 44-47.

médica había aceptado en general la idea. Hasta bien entrado el siglo XVIII la idea de Harvey no se aplicó ampliamente en la práctica médica. En 1750 el doctor Johannes Pelargius Storch, autor de una prestigiosa guía ginecológica profesional en ocho volúmenes, aún no podía aceptar la validez general del descubrimiento de Harvey. Estaba de acuerdo en que la sangre podía fluir a través de los cuerpos de los ingleses y limpiar el material de desecho, pero en sus propios pacientes de la Baja Sajonia la sangre aún estaba fluyendo y aglutinándose y refluyendo dentro del cuerpo y había de ser extraída por flebotomía en el punto adecuado. Storch parece haberse resistido a la profunda redefinición del cuerpo que la circulación de la sangre le habría exigido; para hacerle sitio a la circulación, la carne temblorosa y cargada de símbolos de la tradición tenía que refundirse como un sistema funcional de filtros, conductos, válvulas y bombas. Storch parece haber sido incapaz de concebir lo que semejante sistema exigía: la continuidad del espacio bajo la piel de sus pacientes.

A comienzos del siglo XVIII —con excepción de Francia, donde las ideas ya habían comenzado a “circular”— el término tal como era usado en medicina significaba lo mismo que el utilizado por los botánicos para hablar del fluir de la savia. Pero entonces, de forma bastante repentina, alrededor de 1750, la riqueza y el dinero empiezan a “circular” y se habla de ellos como si fuesen líquidos.²⁸ La sociedad llega a imaginarse como un sistema

²⁸ “Circulación”: en latín clásico un *circulator* es un actor o vendedor ambulante que reúne grupos improvisados a su alrededor, *Oxford Latin Dictionary*. De las varias docenas de verbos que son formados con *circum-* todos menos dos son transitivos. Las dos excepciones son *circumvolo* (aplicado a personas, “revolotear” o “rondar”) y *circumsto* (“estar alrededor”). Cualquiera cosa que fuese hecha en un círculo se concebía como una rueda dando vueltas alrededor de un centro. Sólo posteriormente el viaje de los abogados y de los jueces alrededor de sus “circuitos” se expresó con el intransitivo “circular”. (El *Oxford English Dictionary* da tres fechas, 1664, 1672, 1777 —todas posteriores a Harvey— para “poner en circulación”.) Después de la sangre y las ideas el agua empezó a circular; la electricidad también “circuló” después de 1865.

Georges Poulet, *Les métamorphoses du cercle*, Plon, París, 1961, ha analizado el uso del círculo como una metáfora desde el Renacimiento hasta los tiempos modernos. La posibilidad de concebir una “circulación” que no presupone un centro se abre sólo después de Giordano Bruno, *De la causa, principio et uno*, en las *Opere italiane*, Paul Lagarde, 1888, p. 278: “Dejemos establecido que el Universo es todo un centro, y que aquel centro está en todas partes y que la circunferencia no está en ningún sitio”. Dietrich Mahnke, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt*, Halle, 1937, y más recientemente, Marjorie Hope Nicolson, *The Breaking of the Circle*, Northwestern University Press, Evanston, 1950, han mostrado que la significación dada al movimiento circular ha cambiado con la pérdida de un sentido del “centro”, en el que, de acuerdo con la primera interpretación cristiana, cada parte de la circunferencia estaba virtualmente presente.

Ferdinand Brunot, *Histoire de la langue française des origines à nos jours*, vol. 6, pp. 1, 176 y ss., Armand Colin, París, 1966, nota en el capítulo 7 de su historia del idioma francés que la

de conductos. “La liquidez” es una metáfora dominante después de la Revolución francesa; las ideas, los periódicos, la información, el cotilleo y —después de 1880— el tráfico, el aire y el poder “circulan”.²⁹

Hacia mediados del siglo XIX algunos arquitectos británicos comenzaron a hablar de la ciudad interior utilizando la misma metáfora. En 1842 sir Edwin Chadwick presentó su informe sobre las condiciones sanitarias

palabra “circulación” se creó en el siglo XVIII; ya se usaba en el siglo XVII para la circulación de la sangre, las estrellas e incluso las ideas. Era también aplicada al dinero antes de que los economistas la utilizaran. (Bougainvillères, 1727; Savary, *Le parfait négociant*, 1736, no la usan.) Para mediados del siglo está por todas partes, Montesquieu, *Lettres Persanes*, dice: “A más ‘circulación’ más riqueza”, y en *L'esprit des lois*: “Multipliquen la riqueza incrementando la ‘circulación’”; Rousseau, Turgot: “esta útil y fecunda circulación que aviva todas las labores de la sociedad” y “una ‘circulación del trabajo’ como uno habla de la circulación del dinero”, 1766.

De acuerdo con Mikulas Teich, “Circulation, Transformation, Conservation of Matter and the Balancing of the Biological World in the Eighteenth Century”, *AMBIX*, 29, 1982, pp. 17-28, la “circulación de la materia”, primero concebida por George Ernst Stahl, desarrollada por Priestley y finalmente formulada por Lavoisier, es una de las pocas *grandes* generalizaciones científicas sobre las que el siglo XX todavía construye. Puede ser comparada en importancia con las teorías de la gravitación, la conservación de la energía y la evolución pero no ha atraído una atención comparable por parte de los historiadores de la ciencia.

Sería un error considerar a estos hombres simplemente como epígonos de los atomistas clásicos. Para dar sustancia al tema preconcebido de la circulación, Stahl (1660-1734) inventó un constituyente común primario de los metales, los minerales, las plantas y los animales, que era “tierra grasosa inflamable”, Brand-und-Fett-Prinzipium emitido en la “combustión”. Afirmó que era una sustancia elusiva que ni hasta entonces ni después ha sido identificada. El “Flogisto” (“das erste, eigentliche gründliche Brennlische Wesen”), era la “esencia principal, específica, fundamental de toda la combustión”. La describió tanto como la materia del fuego como la de su movimiento. Hizo al flogisto responsable del color y el olor de las sustancias. Consideró el cambio químico como una circulación del flogisto. La teoría del flogisto de Stahl mantuvo un firme dominio en la mente de la mayor parte de los químicos de mediados de siglo hasta unos 30 años después de su muerte.

En 1767 Joseph Priestley, realizando experimentos con “aires fijos” en la fábrica de cerveza de Leeds, logró separar “gases” cualitativamente diferentes. Uno de los “aires” que describió en 1774 era notable porque era el único que era “respirable” por los animales y podía ser “restituido” por las plantas en crecimiento. Lo llamó “aire deflogisticado”. En un par de años Lavoisier empezó a llamarlo “gas de oxígeno”. La combustión podía ahora describirse como la “combinación” de una sustancia con oxígeno, precisamente a la inversa de la “pérdida de flogisto” postulada por Stahl. La química del siglo XVIII se convirtió así en la ciencia de la circulación de la materia que no se crea ni se pierde.

²⁹ Pierre Dockes, *L'espace dans la pensée économique du XVI^e au XVIII^e siècle*, Flammarion, París, 1969, analiza la relación de los conceptos económicos de los siglos XVI y XVII con las representaciones espaciales que implican. Encuentra que quienes dictaban la política económica de los siglos XVII y XVIII tratan el “espacio” como una realidad física. El movimiento de un espacio a otro del capital, de la fuerza de trabajo, de las materias primas y de los productos es siempre tratado como un flujo a través de fronteras que imprecisamente separaban dominios no uniformes. Sin duda, los mercantilistas esperaban del Estado alguna homogeneización de sus espacios y los liberales resentían tales esfuerzos de centralización por parte

de la población trabajadora de la Gran Bretaña. Lewis Mumford lo ha llamado “el sumario clásico de los horrores paleotécnicos”. En ese informe Chadwick imaginaba la nueva ciudad como un cuerpo social a través del cual el agua debía circular incesantemente, abandonándola nuevamente como aguas negras. El agua debía “circular” sin interrupción a través de la ciudad para desembarazarla de su sudor y de sus excrementos y desechos. Cuanto más vigoroso fuera este flujo, menos rincones encharcados que críen pestilencia congénita habría y más sana sería la ciudad. A menos que el agua circule constantemente a través de la ciudad, bombeada hacia dentro y canalizada hacia fuera, el espacio interior imaginado por Chadwick se estancará y pudrirá. Los escritos de Chadwick se publicaron bajo el título *The Health of Nations (La salud de las naciones)* durante la conmemoración del centenario de Adam Smith. Al igual que el cuerpo humano individual y el cuerpo social, la ciudad era ahora descrita como una red de tubos. Cuanto más vigoroso fuese el flujo que recorría dicha red mayor sería la riqueza, la salud e higiene de la ciudad. Tal como Harvey redefinió el cuerpo al postular la circulación de la sangre, así Chadwick redefinió la ciudad al “descubrir” su necesidad de ser constantemente lavada.³⁰

de los gobiernos. Sin embargo, para ambas escuelas estaba implícita en todos sus análisis una relación con el espacio social como una realidad extraeconómica.

³⁰ Pierre Patte, 1723-1814, arquitecto autodidacta, fue el dibujante de las ilustraciones de la Enciclopedia de Diderot y se vio envuelto en una interminable lucha legal con su patrón. Salvó el Panteón de París de desmoronarse. Con frecuencia se olvidan sus planes extravagantes para proveer a París de agua y drenaje, “Sur la distribution vicieuse des villes”, 28 y ss., en *Mémoire sur les objets les plus importants de l'architecture*, París, 1769, de acuerdo con Joseph Rykwert (*On Adam's house in paradise: The Idea of the Primitive Hut in Architectural History*, The Museum of Modern Art, Nueva York, 1972). Para otros que hicieron recomendaciones para el mejoramiento del agua en París, véase Daniel Roche, “De temps de l'eau rare du Moyen Âge à l'époque moderne”. *Annales ESC*, vol. 19, pp. 2, 1984, pp. 385-391. Sin embargo, parece no haber duda de que la ideología de las aguas circulantes la formuló por vez primera Chadwick. Para su biografía véase Henry W. Dickinson, *The Water Supply of Greater London*, Newcombe Society, Londres, 1959, y F. Beguin, “Les machines anglaises du confort”, *La Recherche*, 29, 1977, pp. 155-156. La principal gran monografía escrita por un historiador de primera sobre la historia completa del agua en Europa occidental es de R. W. Robins, *The Story of Water Supply*, Oxford University Press, Oxford, 1946. Más de la mitad del libro trata del siglo XIX.

LA SUCIEDAD DE LAS CIUDADES

CUANDO Aristóteles diseñó sus reglas para el asentamiento de una ciudad quería que las calles estuviesen abiertas al sol y a los vientos dominantes. Las quejas de que las ciudades pueden convertirse en lugares sucios se remontan a la Antigüedad. En Roma, magistrados especiales se sentaban bajo sus sombrillas en una esquina del foro para resolver las quejas de los peatones ensuciados por el contenido de bacinillas arrojadas a la calle.

A través de la Antigüedad clásica, comenzando por el Palacio de Knossos (1500 a. C.), las moradas de los ricos ocasionalmente tenían un cuarto especial para el desahogo corporal. En Roma tenían un esclavo especialmente dedicado a vaciar los orinales. En la mayor parte de las casas no había un lugar destinado para el desahogo corporal. Como las cloacas bajo el ágora ateniense, las cloacas bajo el foro imperial y los asientos de paga en las letrinas de mármol estaban restringidos a las áreas de la ciudad cubiertas con mármol. En las viviendas populares de dos pisos los reglamentos romanos exigían un hoyo al pie de la escalera. En otros casos, se consideraba la calle como el lugar apropiado para tales desechos. Las ciudades medievales las limpiaban los puercos. Nos han llegado docenas de ordenanzas que regulan el derecho de los vecinos a poseerlos y alimentarlos con desechos públicos. En España y en las áreas islámicas a los cuervos, a los milanos y aun a los buitres se les protegía como basureros sagrados. Esas costumbres no cambiaron significativamente durante el periodo barroco. Sólo durante los últimos años del reinado de Luis XIV se emitió una ordenanza que obligaba a que una limpieza de las materias fecales de los corredores del Palacio de Versalles fuera una costumbre semanal. Bajo las ventanas del ala del Ministerio de Finanzas los cerdos se sacrificaron durante décadas y su sangre coagulada formaba una costra en los muros del palacio. Las curtidurías trabajaban dentro de la ciudad, aunque su olor en el valle de Ghinnom se había convertido en el símbolo del infierno (*gehenna*) en la Vieja Jerusalén. Una inspección realizada en Madrid en 1771 mostró que el palacio real no contenía ni un solo excusado. Estas milenarias condiciones urbanas prevalecían en Londres cuando Harvey anunció su descubrimiento de la circulación de

la sangre.³¹ Sólo después de la muerte de Harvey se dispusieron en las esquinas de Londres lugares para arrojar los desperdicios y se nombró un basurero honorario en cada barrio, que supervisara a los rastrilladores —hombres y mujeres dispuestos a pagar por el privilegio de barrer las calles y obtener una ganancia de la venta de los desechos—. En 1817 las facultades de estos basureros y rastrilladores fueron reglamentadas en la Ley Metropolitana de Pavimentación de Londres que persistió como estatuto hasta 1885. Para entonces las casas de la gente bien de Londres solían tener un excusado cuyo contenido se recogía varias veces a la semana. Pero para la mayor parte de Londres la eliminación de los desechos de las calles siguió siendo esporádica. En las postrimerías del siglo XIX se consideró que interfería con las horas de mayor afluencia de tráfico.

En 1891 el consejo del condado de Londres prescribió que la limpieza de los excusados tenía que restringirse en el verano a las horas comprendidas entre las cuatro y las 10 de la mañana. Obviamente, a lo largo de la historia, las ciudades han sido lugares olorosos.

³¹ Para una introducción general a la historia de la salubridad véase J. Rawlinson, "Sanitary Engineering: Sanitation", en *A History of Technology*, ed. C. Singer, vol. 4, Oxford University Press, Oxford, 1958, pp. 504-519, y también Kennard, "Sanitary Engineering: Water Supply", *ibid.*, pp. 489-503. El artículo de Harold Fransworth Gay, "Sewage in Ancient and Medieval Times", *Sewage Work Journal*, 12, 1940, pp. 939-948, es anecdótico y no está documentado. Para Londres en las postrimerías de los tiempos medievales hay muchos datos sobre las tareas de limpieza de las calles y la técnica de la construcción de fosas sépticas en E. L. Sabine, "Latrines and Cesspools in Medieval London", *Speculum*, 9, 1934, pp. 303-321, y "City Cleaning in Medieval London", *Speculum*, 12 (1937), pp. 19-43. Para las condiciones higiénicas de las calles de París, Labande está lleno de detalles, y F. A. Gaiffe, *L'envers du Grand Siècle: Étude historique et anecdotique*, Albin Michel, París, 1924, es anticuado y divertido.

EL AURA DE LAS CIUDADES

NO OBSTANTE, la percepción de la ciudad como un lugar que debe lavarse constantemente aparece en la época de la Ilustración. La razón más frecuentemente esgrimida para ese *toilette* constante, no es la parte visualmente ofensiva de los desechos, o los residuos que hacen a la gente resbalar en la calle, sino los malos olores y sus peligros. Repentinamente la ciudad se percibe como un espacio de olor maligno. Por primera vez en la historia aparece la utopía de la ciudad inodora. Esta nueva aversión a una característica tradicional del espacio urbano parece deberse mucho menos a la intensiva saturación de los olores, que a una transformación en la percepción olfativa.

La historia de la percepción sensorial no es enteramente nueva. Los lingüistas se han ocupado de la semántica cambiante de los colores, los historiadores del arte de los estilos de diferentes épocas. Pero sólo recientemente han comenzado algunos historiadores a prestar una mayor atención a la evolución del sentido del olfato. Fue Robert Mandrou quien primero insistió, en 1961, en la primacía del tacto, el oído y el olfato en las culturas europeas premodernas. Las complejas percepciones sensoriales no visuales dieron paso muy lentamente al bien informado predominio del ojo que damos por descontado cuando “describimos” a una persona o un lugar. Cuando Ronsard o Rabelais tocaban los labios de su amada afirmaban que obtenían placer del sabor y del olor, que sólo podían sugerirse. Incluso el escritor del siglo XVIII no describe aún el cuerpo amado; a lo mucho el editor inserta en el texto un dibujo que ilustra la escena, un dibujo que, durante los inicios del siglo, esconde con eficacia todo aquello que es individual, personal, todo lo que es *touching*, lo que toca, conmueve, en la escena que el autor describe. Pero mientras que es fácil seguir históricamente la habilidad de los poetas y los novelistas para primero percibir y después pintar la carne y el paisaje en su singularidad, es mucho más difícil hacer aseveraciones acerca de la percepción de los olores en el pasado. Escribir bien acerca de esta percepción sería un logro supremo para un historiador, porque los olores no dejan trazos objetivos que permitan evaluar esta percepción. Cuando el historiador describe cómo ha olido el pasado depende de su fuente para

saber qué había ahí y cómo se percibía. El caso es el mismo, ya se trate de olores percibidos por los enamorados o de los que ayudan a los médicos a reconocer el estado del enfermo o de aquellos con los que los demonios o los santos llenan los espacios en que moran.³²

Yo aún recuerdo el olor tradicional de las ciudades. Durante dos décadas pasé gran parte de mi tiempo en arrabales, desde Río de Janeiro a Lima, desde Karachi a Benarés. Me llevó largo tiempo superar mi repulsión innata al olor de la mierda y los orines rancios que con ligeras variaciones nacionales hacen oler parecido a todos los barrios industriales pobres que carecen de alcantarillado. Ese olor es característico de la primera etapa de la industria; es el hedor del espacio vivienda que ha comenzado a decaer amenazado por su inminente incorporación en el sistema higiénico de las ciudades modernas. Es distinto de la atmósfera local de un pueblo aún vernáculo. La atmósfera vernácula está integrada al espacio habitado; de acuerdo con la medicina tradicional, la gente se consume si el aura de un nuevo lugar en el que se ve forzada a vivir le repugna y repele. La sensibilidad respecto a un aura y la tolerancia de ella son requisitos para disfru-

³² Así, el hedor que mata al instante no a una sino a varias personas no era nuevo a mediados del siglo XVIII. Hay muchos informes previos sobre pecadores fulminados al experimentar el hedor del diablo. Lo que en ese momento es nuevo es la conexión entre el hedor de los cadáveres en putrefacción y este efecto físico. Véase M. Foizil, "Les attitudes devant la mort au XVII^e siècle: sépultures et suppressions des sépultures dans le cimetière parisien des Saints Innocents", *Revue Historique*, 51, 1974, pp. 303-330. Y Phillipe Ariès, *L'homme devant la mort*, Seuil, París, 1977. A través de toda la Edad Media el sentido del olfato abrió las puertas del cielo y del infierno. Informes sobre el "olor a santidad" percibido año tras año por miles de visitantes a la tumba de un santo son bastante comunes. W. Deonna, "Croyances antiques et modernes: L'odeur suave des dieux et des élus", *Ginebra*, 17, 1939, pp. 167-262, documenta varios cientos de casos y da una colección exhaustiva de fuentes y referencias. Ernst Lohmeyer, "Von göttlichen Wohlgeruch", *Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, Philos. Hist. Klasse, 10, 1919; E. Nestle, "Der süsse Geruch als Erweis des Geistes", *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft und Kunde des Urchristentums*, 7, 1906, pp. 95-96, y Joseph Ziegler, "Dulcedo Dei": Ein Beitrag zur Theologie der griechischen und lateinischen Gidel. *Alttestamentliche Abhandlungen*, 13, p. 2, ed. N. Nikel y A. Schulz, Aschendorf, Munster, 1937, relacionan esta experiencia con textos bíblicos. Durante el siglo XII el olor particular de los restos de los santos se tomaba como evidencia de la autenticidad de tales reliquias. Difícilmente puede dudarse de lo ampliamente compartida que era esta experiencia. La percepción del espacio y de sus características por medio del sentido del olfato los poetas la daban por descontada. Véase Ingrid Hahn, "Raum und Landschaft in Gottfrieds Tristan, Eing Beitrag zur Werkdeutung", *Medium Aevum*, 3, 1963. ("Duftraum"), y Uwe Ruberg, *Raum und Zeit im Prosa-Lancelot*, Fink, Munich, 1965, pp. 89 y ss. Una bella introducción al "significado" dado a los olores está en Friedrich Ohly, *Geistige Süsse bei Ottfried*, *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977. Véase también H. Landedorf, *Der Duft in der Kunstgeschichte*. In *Festschrift E. Meyer*, pp. 251-273, Hauswedell, Hamburgo, 1957.

tar de ser un huésped. Hoy día mucha gente ha perdido la habilidad de imaginar la variedad geográfica que alguna vez pudo percibirse a través de la nariz. El mundo entero ha llegado a oler parecido; la gasolina, los detergentes, las cañerías y los alimentos chatarra se funden en el católico *smog* de nuestro tiempo. Donde este *smog* se mezcla con la putrefacción de la atmósfera vernácula, por ejemplo, en las aguas residuales que a lo largo del Rimac van desde Lima al Pacífico, aprendí a reconocer el olor del desarrollo. Es ahí donde me hice sensible a la diferencia entre la contaminación industrial y la densa atmósfera del París de Luis XIV a Luis XVI. Para describirla usaré completamente a Alain Corbin.

EL OLOR DE LOS MUERTOS

EN AQUEL entonces la gente no sólo hacía sus necesidades con toda naturalidad contra la pared de cualquier vivienda o iglesia; el hedor de las tumbas poco profundas evidenciaba que los muertos estaban presentes dentro de sus muros. Esta espesa aura se daba hasta tal punto por supuesta que raras veces se menciona en las fuentes de la época. La indiferencia olfativa universal llegó a su fin cuando un pequeño grupo de ciudadanos perdió su tolerancia al olor de los cadáveres. Desde la Edad Media los cadáveres de clérigos y benefactores se habían sepultado cerca del altar, y los procedimientos para abrir y cerrar aquellos sarcófagos dentro de la iglesia no habían cambiado a lo largo de los siglos. Sin embargo, a principios del siglo XVIII el miasma se volvió desagradable. En 1737 el Parlamento de París nombró una comisión para estudiar el peligro que representaban para la salud pública los entierros dentro de las iglesias. La presencia de los muertos se percibió de repente como un peligro físico para los vivos. Se adujeron argumentos filosóficos para probar que la sepultura dentro de las iglesias era contraria a la naturaleza. Un abad, Charles Gabriel Poirée, el bibliotecario de Fenelon, sostiene desde 1745 en sus *Cartas sobre la sepultura en las iglesias*, un libro que tuvo varias ediciones, que, desde un punto de vista jurídico, los muertos tienen derecho a descansar extramuros. En su monumental historia sobre las actitudes frente a la muerte en Occidente desde la Edad Media, Philippe Ariès ha mostrado que esta nueva susceptibilidad hacia la presencia de los cadáveres se debía a una no menos nueva indisposición para hacer frente a la muerte. De ahí en adelante los vivos se negaron a compartir su espacio con los muertos. Exigieron un *apartheid* especial entre los cuerpos vivos y los cadáveres, justamente en el momento en que las entrañas del cuerpo humano vivo comenzaban a ser vistas como una máquina cuyos elementos se “preparaban” para su inspección en la mesa de disecciones. Como los órganos, los muertos se hicieron más visibles y menos horripilantes; pero también se hicieron cada vez más repugnantes y físicamente peligrosos para los vivos. Los argumentos filosóficos y jurídicos que clamaban por su exclusión del espacio de la vivienda se respaldaron con informes que evidenciaban la amenaza mortal que significa-

ban los miasmas. Ariès relaciona muchos casos de muerte masiva ocurrida entre los miembros de la congregación de una iglesia, en el momento mismo en que, durante una ceremonia funeraria, el miasma escapó de una tumba abierta. De ahí en adelante los entierros dentro de la iglesia se hicieron escasos —cada vez más restringidos como un privilegio de obispos, héroes y sus pares—. A los cementerios se les sacó de las ciudades. El Cimetière des Innocents, que por la tarde se utilizaba para fiestas y para el amor ilícito por la noche, se cerró en 1780 a petición de los vecinos, precisamente porque se quejaban de las emanaciones de los cuerpos en descomposición. Pero aunque al final del Antiguo Régimen la presencia de los muertos dentro de la ciudad se consideró también ofensiva por los ricos y por los pobres, costó más de dos siglos educar a las clases bajas para sentir náuseas con el olor de la mierda.

LA UTOPIA DE UNA CIUDAD INODORA

TANTO los cuerpo vivos como los muertos tienen un aura. Esta aura ocupa espacio y da al cuerpo una presencia más allá de los confines de su piel. Se mezcla con las auras de otras personas: sin perder su propia personalidad se funde dentro de la atmósfera de un espacio particular. El olor es una huella que el morar deja en el ambiente. Por muy fugaz que el aura de cada persona pueda ser, la atmósfera de un espacio dado tiene su propio tipo de permanencia, comparable al estilo de construcción característico de un barrio. Esta aura, cuando la nariz la percibe, revela las propiedades no dimensionales de un espacio dado; tal como los ojos perciben la altura y la profundidad y los pies miden la distancia, la nariz percibe la cualidad de un interior.³³

³³ Expedir un olor forma parte de una personalidad tanto como arrojar una sombra, producir una imagen en el espejo o dejar un rastro en el suelo. En todo esto el “aura” se vuelve perceptible. La gente se reconoce oliendo de donde vienen: “Los escoceses tienen una excelente nariz para oler a sus compatriotas”, *Oxford English Dictionary*, 1756. Uno confía primero en el olfato para distinguir entre los individuos: “Lo que un hombre no puede oler, tendrá que mirarlo de cerca”, “What a man cannot smell out, a man may spy into”, *King Lear*, 1, v. 23, 1605. Pero “se puede oler fácilmente a una rata”, excepto que “donde todos apestan nadie puede ser oído”. El proverbio latino “mulier tum bene olet ubi nihil olet”, citado por Plauto, ha sido traducido de varias formas; en 1529, como “Una mujer nunca olió mejor que cuando no olía a nada” y en 1621 por Burton como “Entonces es cuando una mujer olió mejor, cuando no tuvo perfume alguno”. En el transcurso de ese lapso, “perfume” había cambiado su significado. Había llegado al inglés como el “olor” expedido por el incienso o por otras sustancias combustibles y para los tiempos de Burton había llegado a significar *scent*, en el sentido de un aroma que se da deliberadamente a una cosa o ambiente. Véase también Tilly, números S558 y R31, y F. Wilson, *The Oxford Dictionary of English Proverbs*, Clarendon Press, Oxford, 1978, bajo “olor”.

Durante la segunda década del siglo XIX, la pérdida del “aura” se convierte en un nuevo tema de importancia en la literatura. Se puede rastrear rápidamente siguiendo la influencia del *Peter Schlemihl* de A. V. Chamisso, quien vende su sombra al diablo a cambio de riqueza. La pérdida o venta del “alma” fue un tema bien conocido en aquel momento, pero al retomar el cuento popular e insistir en la pérdida de algo visible y observable, Chamisso creó una verdadera escuela. En 1815 E. T. A. Hoffman contó la historia de un joven cuya imagen en el espejo le fue robada por una prostituta y un temible médico. El héroe de W. Hauff, en 1828, cambia su corazón por una joya falsificada para salvarse de la quiebra. Al final del siglo muchos héroes habían vendido su “sueño”, “apetito”, “nombre”, “juventud” y “recuerdos”. Para más detalles véase A. Ludwing, “Schlemihl”, *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen*, Deutsches Sonderheft, 1920 y 1921.

Durante el siglo XVIII no se permitió dejar a los muertos aportar su aura a la ciudad. A los muertos se les excluyó de la ciudad o se les encajonó en monumentos herméticamente cerrados que celebraban el arrumbamiento higiénico, convirtiéndose el cementerio del Père Lachaise en el símbolo de París. En el proceso de transformación, los muertos sufrieron también una metamorfosis quimérica; se volvieron “restos de gente que se fue”, sujetos para la historia moderna —pero ya no para el mito—. Impidiéndoles compartir el espacio con los vivos, su “existencia” se volvió una mera ficción y sus reliquias se volvieron restos desechables. Con este proceso, la sociedad occidental se ha convertido en la primera en vivir sin sus muertos.

En el siglo XIX se emprendió una tarea mucho más difícil para los desodorizadores. Después de expulsar a los muertos, se comenzó el esfuerzo por desodorizar a los vivos, despojándolos de su aura. Este esfuerzo para desodorizar el espacio urbano utópico debe verse como un aspecto del esfuerzo arquitectónico por “despejar” el espacio de la ciudad para la construcción de una capital moderna. Se puede interpretar como la represión de las personas olorosas, que unen sus auras separadas para crear una multitud olorosa de gente común. Es esta aura “común” la que ha de ser disuelta para abrir espacio a una nueva ciudad a través de la cual individuos claramente delimitados pueden circular con libertad ilimitada. Para la nariz una ciudad sin aura es literalmente un “ningún-sitio”, una *u-topia*.

La sombra siempre ha sido parte integrante de la personalidad, H. Bächtold-Staubli, *Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens*, De Gryter, Berlín, 1936, Nachtrag, pp. 126-142. Sólo cuando un griego se vuelve luminoso en la presencia de Zeus o cuando un iraní se vuelve un santo, pierden su sombra. De acuerdo con historias irlandesas si la sombra de una persona se atraviesa muere, Stith Thompson, *Motif Index of Folk Tale Literature*, Indiana University Press, Bloomington, 1966, D 2061.2.2.1. Entre los judíos un fantasma se reconoce porque carece de una sombra, *ibid.*, G 302.4.4, ya que se dice que no deja huellas de su paso, *ibid.*, E 421.2. El intercambio en el que el estudiante de alquimia ofrece su sombra como honorario a su maestro el diablo es un tema que sólo aparece hasta el siglo XVIII. La sombra permanece como algo secundario en los cuentos de hadas y en la literatura popular, Marie Louise Franz, *Shadow and Evil in Fairy Tales*, Spring Publications, Dallas, 1938. En los cuentos de hadas todo el mundo es la sombra de todo el mundo (24, 31). La idea de la sombra (o en todo caso la imagen en el espejo o acto de memoria) como una mercancía vendible es un nuevo e importante tema que aparece como individualismo posesivo en Chamisso. Coincide con el período en el que la gente se vio despojada de su “olor”, de su aura y de su “economía moral”, E. P. Thompson. Últimamente, los productos de limpieza se han convertido en el símbolo del aura industrializada; es el supermercado del *glamour* producido masivamente y de los aromas para una población desodorizada. La gente que obsesivamente se restriega sus auras puede así escoger una mujer. Musil, v. 7, pág. 895, ha creado una imagen profética: “La culpa de Schlemihl es su naturaleza burguesa, su rechazo a admitir la pérdida de su sombra, su incapacidad para crear genio de ello”.

Despejar el espacio de la ciudad coincide con un nuevo estadio de la profesionalización de los arquitectos. Hasta entonces, su profesión consistía en construir palacios, plazas, fuentes, muros y quizá puentes o canales. Ahora tenían poder para condenar el espacio de la morada y transformarlo en “garajes” para personas. Observando el curso del asentamiento peruano hace 30 años, John Turner ha descrito lo que sucede cuando las viviendas construidas *por* la gente se transforman en viviendas *para* la gente. La vivienda pasa de ser una actividad a ser una mercancía. Esta transformación requiere que las actividades de la morada se vuelvan imposibles, de modo que las personas se conviertan en domesticados y dóciles residentes dentro de guaridas que alquilan o compran. Cada persona necesita ahora una dirección con una calle y un número de portal (y en algunos casos, también un número de departamento). La gente ha perdido el aura que antes permitía olfatear por dónde andaba. Cuando la idea de la nueva ciudad, constituida por residentes, empezó a tomar forma en la mente de los líderes de la Ilustración, todo lo que en el espacio oliera a cualidad se hizo censurable. El espacio tenía que despojarse de su aura una vez que el aura se identificó con el hedor. A diferencia del arquitecto que construía un palacio adaptado al aura de su rico cliente, el nuevo arquitecto construía una guarida para un residente, aún no identificado, que no debía tener olor.

EL MIASMA COMO EXHALACIÓN DE GAS

LOS MIEMBROS más elocuentes de aquella élite que, alrededor de 1750, llamó la atención acerca de los peligros de los miasmas de la ciudad, no fueron, sin embargo, los arquitectos, sino los estudiantes de neumática —la disciplina especializada en la investigación de los hálitos, los espíritus o los aires—. El término “gas” había sido acuñado, pero no estaba entonces en uso. Habría sido poco útil para esa investigación porque, para el alquimista J. B. van Helmont, quien por primera vez lo escribió, era una traducción (en fonética holandesa) del “caos” que Paracelso entendía como el término común para los “elementos”, en tanto éstos son espacios de morada de espíritus elementales. No es fácil para una persona del siglo xx imaginar el desamparo de un científico en la primera mitad del siglo xviii cuando trata de analizar lo que comúnmente conocemos como el “estado gaseoso”. Los instrumentos para el estudio de las sustancias volátiles eran aún rudimentarios en aquel tiempo. El investigador tenía que apoyarse, sobre todo, en su nariz. La combustión no se entendía aún como un proceso de oxidación, sino que se pensaba como la liberación de *phlogiston* del cuerpo incandescente hacia el aire. Este flogisto que escapaba de la llama al espacio era —en parte por reminiscencias de razonamientos teológicos— considerado como un “tipo de tierra grasosa”. Dentro de este contexto de desvalidas incertidumbres, la fantasía que se introducía dentro del estudio de los “olores” es comprensible. El sentido del olfato era el único medio para identificar las exhalaciones de la ciudad.³⁴

³⁴ Al hablar de los cuatro elementos, Paracelso usó el término “caos” para designarlos como el “espacio” apropiado para todo aquello que hay en ellos naturalmente: “...los pequeños hombres de la montaña tienen a la tierra como su caos; pero para ellos es sólo un aire y no una tierra como nosotros vemos a través del aire. Para las ondinas el agua es el caos; para ellas el agua no oculta al sol; tal como nosotros recibimos la luz del sol a través del aire, ellas la reciben a través del agua... de masas volcánicas también a través de su fuego...”, *Paracelso*, ed. Blazer, 20. En otra parte explica que “la tierra no es más que el único caos de esos pequeños montañeses... ya que van a través de él, atravesando la piedra y sin que las cadenas los sujeten, como un fantasma... tan poco impedidos para atravesarla como lo estamos nosotros para ir a través del aire”, Paracelso, *Werke*, J. Huser, Basel, 1590, p. 54.

La pronunciación latina de *chaos* dio a la combinación de “ch” (“x” en griego) el mismo sonido natural que el de la “ch” en alemán y de la “g” en holandés. J. B. Helmont escogió rede-

Los osmólogos (estudiosos de los olores) coleccionaban “aires” y materiales olorosos en botellas fuertemente encorchadas y abriéndolas tiempo después comparaban sus transformaciones como si se tratara de vinos añejos. Una docena de tratados sobre los olores de París se publicaron durante la segunda mitad del siglo XVIII. Abordan la clasificación de los olores que coinciden con las etapas de descomposición de un cuerpo, con los siete puntos olorosos que se encuentran entre el extremo de la cabeza y los intersticios de los dedos de los pies, con la distinción entre el fuerte olor salvable del estiércol y los excrementos humanos y las pútridas y peligrosas emanaciones de la carroña. Uno de los tratados llega incluso a estimar el peso de las exudaciones *per capita* de los moradores de la ciudad y el efecto de esta contaminación cuando se deposita en las cercanías de la ciudad. En cada uno de estos libros, el autor incluye una amarga queja sobre la insensibilidad del público en general a los peligros de los malos aires que ha descubierto y descrito.

Hacia finales del siglo XVIII, esta vanguardia de ideólogos desodorantes empieza a cambiar las actitudes sociales hacia los residuos corporales. La audiencia del rey *en selle* (sobre “la taza”), para aquellos que eran especialmente privilegiados, había cesado dos generaciones antes. Hacia mediados del siglo cagar se convirtió, por primera vez en la historia, en una actividad sexualmente específica: se establecen letrinas separadas para hombres y

letrear el término de Paracelso en coformidad con la ortografía holandesa. El resultado fue un término cuya conexión original con el lenguaje y los conceptos de los alquimistas se olvidó gradualmente. En consecuencia tendemos a confundir lo que se quiere decir en los trabajos realizados en estos antiguos contextos históricos. El acto de obtener este “espíritu” o “gas” de la materia era para Van Helmont una espiritualización de la materia. La concepción del gas como una forma de materia contribuyó así a la idea de la circulación de la materia. Por largo tiempo confinada al uso técnico, Krunitz, 1779, la palabra “gas”, de acuerdo con Wieland (Deutscher Merkur, I, p. 75) era aún desconocida en Alemania en 1794. Ese mismo año Minkelaers recomendó el alumbrado de gas, pero el enciclopedista alemán Adelung se opuso a la utilización de esa palabra: “La palabra es bárbara y oscura... nuestros naturalistas necesitan encontrar una palabra más apropiada, una que tenga menos el carácter de la alquimia” (de acuerdo con Trübner WB 2, 425 cit.).

El primer uso francés está dado en el *Thesaurus de la Langue Française*, Benjamín Constant, *Journaux*, 1804, p. 20: “Los antiguos químicos llamaban a los espíritus aeriforme o gas ya que no habían aún descubierto el arte de recoger o fijar los *spiritus silvestres*, y se negaban a tener algo que ver con ellos”. Brillat-Savarin, *Physique du goût*, 1825, p. 42, vio en el nuevo concepto un reto a su teoría del gusto exquisito: “el cuerpo sávido se estima sólo por su jugo y no por el gas odorífero que emana de él” (de la misma fuente). Goethe, *Faust*, II, 4. v. 10084: “El infierno se hinchó de hedor y ácido sulfúrico, el cual arrojó un gas. Continuó hasta volverse inmenso”. Esta dolorosa búsqueda de la idea de “gas” refleja los intentos simultáneos para materializar los olores.

mujeres, pero sólo en ocasiones especiales. A finales de siglo, María Antonieta hace instalar una puerta para privatizar su propia defecación. El acto se convierte en una función íntima. Después de que el proceso se quitó de la vista —si no de la nariz— su producto se pone también fuera del alcance. Defecar y orinar se esconden en el retrete. Durante las guerras napoleónicas las letrinas de las clases altas inglesas y francesas adoptan dos maneras diferentes. En Francia, los adornados taburetes que en el siglo XVIII eran parte de los muebles del *boudoire* se trasladan a retretes especiales; los siguen limpiando periódicamente sirvientes y como resultado su presencia en las casas de clase alta es ahora menos evidente. En las postrimerías del siglo XVIII las clases altas inglesas adoptaron el wc (*water closet*). Estaba usualmente situado en un cuartito cerrado, conectado por un tubo sin ventilar a un pozo en el sótano. La retroalimentación inintencionada de este progreso en la higiene fue la saturación en las casas inglesas con un nuevo tipo de gas que resulta de estados más avanzados de descomposición. Mientras los ingleses se acostumbraban a él como al aura apropiada para las élites, los visitantes extranjeros durante todo el siglo comentaron este fenómeno peculiar sin reconocer, sin embargo, su origen técnico.

DEFECACIÓN E INTIMIDAD

Como por encanto se descubrió que no sólo el excremento sino el cuerpo mismo, emana malos olores. La ropa interior que hasta ese momento había servido para mantener el cuerpo caliente o hacerlo atractivo, comenzó a relacionarse con la eliminación del sudor. Las clases altas comenzaron a usarla y lavarla más frecuentemente, y en Francia el *bidet* se puso de moda. Las sábanas y su lavado y planchado adquirieron una nueva importancia y dormir en la propia cama entre sábanas adquirió una significación moral y médica. Para los jóvenes las mantas gruesas fueron proscritas, porque acumulan aura corporal y conducen a sueños eróticos. En 1780, el Hôtel de Dieu dispuso que en lo sucesivo cada persona que se recuperase en el hospital sería colocada en una cama separada, pero este ideal higiénico no fue una práctica en la mayoría de los hospitales hasta después del Congreso de Viena. El 15 de noviembre de 1793 la convención revolucionaria declaró solemnemente el derecho de cada quien a su propia cama como parte de los derechos del hombre. Cada ciudadano tiene derecho a estar rodeado de una zona amortiguadora que lo proteja del aura de los otros y haga que guarde la propia para sí. La cama, el excusado y la tumba privada se hicieron requisitos de la dignidad de un ciudadano. Para asegurar al menos uno de ellos a cada uno y para librar al ciudadano pobre al menos del horror del entierro en una fosa común las instituciones caritativas proliferaron durante el cambio de siglo.

Paralela a la privatización del alivio corporal y al intento de cercenar y atrincherar el aura de la gente reduciendo cada una a un punto inoloro en el nuevo espacio cívico, se emprendió la *toilette* de la ciudad entera. Los primeros lugares que atrajeron la atención de los reformadores fueron las prisiones y los manicomios, con su inmundicia que llegaba hasta las rodillas y podía olerse a gran distancia. A aquellos que esperaban juicio, castigo o traslado, aquellos que cumplían una condena —todos los criminales, indigentes y locos—, se les amontonaba, y hacia mediados de siglo la alta tasa de mortalidad se atribuyó a la intolerable atmósfera del lugar. El ventilador acababa de inventarse para usarse a bordo de las embarcaciones y el primero que se instaló en tierra se usó para dar un soplo de aire fresco a

aquellas secciones de la prisión donde estaban los presos inocentes. Entre los Alpes y los Países Bajos muchos reformadores de prisioneros adoptaron maravillados la solución que la ciudad suiza de Berna encontró y que permitía combinar la eliminación del excremento de la calle y la ventilación de los prisioneros. Lavoisier describió el sistema en un informe a la Academie Royale des Sciences, el 17 de marzo de 1780. La nueva máquina construida para este propósito era un carro arrastrado por hombres encadenados al que estaban enganchadas, aunque de forma más ligera, mujeres que recogían los desechos nocturnos, los animales muertos y otros desperdicios. Este carro actuaba especialmente en aquellas secciones de la ciudad que, en analogía con el cuerpo humano, se reconocían como puntos pestilentes.

LOS OSMÓLOGOS DESCUBREN EL OLOR DE RAZA Y CLASE

EL OLOR comenzó entonces a volverse distintivo de la clase. Estudiosos de la medicina observaron que los pobres son aquellos que huelen con particular intensidad y, por si fuera poco, no notan su propio olor. Los funcionarios coloniales y los misioneros trajeron a casa informes de que los salvajes olían diferente de los europeos. A los samoyedos, negros y hotentotes se les podía reconocer por su olor racial, que no cambia ni con la dieta ni con una limpieza más cuidadosa. El avance social llegó a identificarse con la creciente limpieza. Uno podía subir a las mejores clases sólo deshaciéndose del olor corporal y asegurándose de que ningún olor se impregnara en su casa. El agua se convirtió en un detergente de olor.

A través de la historia el grado de contacto del agua con la piel humana ha variado de cultura en cultura. Hasta los años treinta de este siglo, en muchas áreas de Francia e Inglaterra la piel de la mayor parte de los niños se protegía cuidadosamente del agua y sólo se restregaba con un pañuelo humedecido con la saliva de sus madres. En muchas zonas, más de la mitad de la población nunca había tomado un baño hasta el momento de morir. Se les lavaba cuando nacían y otra vez después de muertos. En otras culturas bañarse semanalmente, tomar un baño de vapor, sudar y quitarse la mugre de la piel era una necesidad.

Sólo durante el siglo XIX el jabón llegó a asociarse con el lavado del cuerpo. Hasta entonces, el jabón duro era un cosmético apreciado y para las telas se usaba una pasta de potasa hecha en casa. El jabón es el primer producto industrial que crea su propia demanda y utiliza el sistema escolar como agente publicitario. El desarrollo, hasta finales del siglo XX, ha seguido asociado con el agua y el jabón.³⁵

³⁵ La eliminación de sustancias grasosas de la piel mediante el jabón parece haber sido desconocida por los romanos. En Europa, hasta el siglo XVII quedó como un procedimiento ejecutado bajo el consejo de un médico. Plinio (*Hist. Nat.*, 28, p. 191) cuenta que los varones germánicos lo usaban para teñir su pelo de rojo y asustar a los extranjeros en la batalla. Durante la Edad Media el uso del jabón era muy general en el lavado. Las tres artesanías tradicionales que dependen de la potasa y la sosa estaban usualmente relacionadas: la fabricación de vidrio, el teñido y la ebullición de jabón. El jabón sólo podía hervirse donde se disponía de grasas que

Lentamente —y en diferentes décadas para diferentes niveles de ingresos— la educación ha conformado la nueva concepción del individualismo pulcro. El nuevo individuo se siente obligado a vivir en un espacio sin cualidades y espera que todas y todos los demás permanezcan dentro de los límites de su propia piel. Aprende a avergonzarse cuando su aura se nota. La idea de que sus orígenes pueden notarse es embarazosa para él, y los otros le producen asco si huelen. La vergüenza ante el ser olido, la turbación ante el venir de un ambiente oloroso y la nueva inclinación a ser ofendido por el olor, todas estas condiciones juntas, colocan al ciudadano en un nuevo tipo de espacio.

no se consumían como alimento. Las pastillas de jabón con base de aceite de oliva oloroso, importadas del sur de Europa, han sido un lujo desde el siglo xiv. Durante el siglo xviii la caza de ballenas y la demanda de jabón se reforzaron mutuamente. El jabón se volvió más barato y las pastillas de jabón más comunes. Sólo después de 1780 se entendió científicamente el proceso de saponificación. Esto hizo posible calcular las cantidades de ingredientes necesarios con mayor precisión y producir jabón a gran escala. En el lapso de otros 40 años la aplicación del proceso Leblanc a la manufactura industrial del jabón condujo al primer reconocimiento público de los peligros para el ambiente que representa la industria química. Grandes cantidades de gas de cloruro de hidrógeno se producían y dispersaban en el aire a través de altas chimeneas. El resultado fue una amplia devastación de la vegetación e incluso de los recursos forestales. En 1828 se puso la primera demanda para obtener protección contra el daño ambiental producido por la fábrica con la que el señor Gamble estaba asociado. Hacia finales del siglo el cloruro de hidrógeno encontró aplicaciones no sólo como blanqueador, sino también en la clorinación del agua para beber.

LA NARIZ EDUCADA: VERGÜENZA Y TURBACIÓN

DE LA REPRESIÓN social del olor resultan tres actitudes convergentes.³⁶ Una de ellas es la vergüenza. De acuerdo con Norbert Elias, la vergüenza civilizadora puede entenderse como un miedo habitual a la degradación humillante debida a la propia falta de limpieza. Como la persona a la que se avergüenza de esta forma no tiene excusa para imponer su apestosa presencia a los demás, se traga su enojo; ya es demasiado tarde para lavarse y se sonroja. La segunda actitud es de turbación. La turbación es distinta de la vergüenza, es el aguijón de la propia autoconciencia respecto a un origen manchado, ensuciado, tizado, que surge al notar el olor de otro miembro del propio medio conforme se aventura también dentro del inodoro espacio de la ciudad. En tercer lugar, la vergüenza se combina con el miedo

³⁶ Al hablar de *smell* en inglés debemos recordar que hay muchas lenguas —y me estoy confinando a la familia indogermánica— en las que son bastante explícitas las connotaciones que en inglés son sólo implícitas. En inglés mi sentido del olfato me permite entregarme a la actividad de oler el olor de una rosa que huele (*smelling the smell of a rose that smells*). En italiano los dos verbos son distintos: *senso* la rosa che *odora*. En serbocroata los nombres (o sustantivos) provienen de dos diferentes raíces: la rosa emana un dulce *miris* o *vonj*. Pero lo que yo experimento es *njuh* u *osjet*. La mayoría de las palabras para “fragante” se derivan de palabras de olor, algunas veces con un prefijo que dice “bien” o “dulce”, pero con mayor frecuencia basadas en una restricción de “olor” a “buen olor”. Para “mal olor” hay claramente dos formaciones distintas: aquellas que se derivan de “fragante” con un prefijo que significa “mal”, y aquellas que explícitamente significan “peste”, “podrido”, “carroña”. Las palabras que hablan de “aromas” y “olor” son aptas para conllevar un fuerte valor emocional que se siente en menor grado en palabras para “sabor” y apenas en aquellas que se refieren a los otros sentidos. Véase C. D. Buck, *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages*, University of Chicago Press, Chicago, 1949. Carecemos de una clasificación independiente de los olores análoga a aquella del sabor (dulce, amargo, salado) o de la vista (colores, formas) como Aristóteles había ya notado en *De anima* (2.9). No podemos indicarnos uno a otro qué olemos excepto por analogía con otro sentido o por indicación del objeto que olemos. Estamos limitados a hacer la distinción entre “bueno” y “malo” que marca los extremos de un continuo. No tenemos palabras en la parte central del espectro, la percepción continua del aura dentro de la que nos movemos. Esta percepción continua del espacio a través de la nariz —no dimensional, compleja y profundamente orientadora— debe haberse experimentado alguna vez lejos de la disyuntiva entre peste o fragancia. El viejo idioma alemán tiene tres veces más palabras para fragancia que el moderno alemán. Sostengo la tesis de que el creciente monopolio de la dimensionalidad cartesiana sobre la percepción sensual del espacio debilitó o extinguió el sentido de aura.

a la turbación y una nueva delicadeza olfativa se desarrolla; tal como cada individuo se mantiene encerrado en sí mismo, su susceptibilidad, ahora civilizada, lo mantiene fuera de las esferas privadas de los demás. Cada hombre se convierte en mofeta para los otros.

EL PERFUME Y LA DOMESTICACIÓN DEL AURA

EN ESTE nuevo espacio sin cualidad, poblado por estrechas esferas de privacidad inodora, el perfume adquiere un nuevo sentido. Cuando el caballero llega a casa y se quita su abrigo, sueña con entrar en una esfera doméstica llena de la fragancia individual de su mujer. Los perfumes se convierten en estimulantes sexuales. Ahora el perfume provee artificialmente de caracteres sexuales secundarios al nuevo cuerpo “humano” despojado de su aura. Como tantas otras características —por ejemplo el trabajo, la salud, la educación— el olor en lo sucesivo también se concibe como una cualidad abstracta que “naturalmente” se polariza dentro de un tipo masculino y un tipo femenino: ella huele a rosas y violetas y él a cuero y tabaco.³⁷

³⁷ Durante 1984 he tenido varias ocasiones para discutir cuestiones públicas relacionadas con la historicidad del olor. Al menos una persona en cada una de esas ocasiones ha llamado mi atención sobre el hecho de que al hacerlo estaba reprimiendo y sublimando un “acontecimiento” que tuvo lugar en tiempos prehistóricos. Infaliblemente la conversación llevó a Sigmund Freud cuando dice, en *El malestar en la cultura, Obras completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1973, t. III, pp. 3030-3039: “El hombre primitivo, después de haber descubierto que estaba literalmente en sus manos mejorar su destino en la Tierra por medio del trabajo, ya no pudo considerar con indiferencia el hecho de que el prójimo trabajara con él o contra él [...] Aún antes, en su prehistoria antropológica, había adoptado el hábito de constituir familias, de modo que los miembros de éstas probablemente fueran sus primeros auxiliares. Es de suponer que la constitución de la familia estuvo vinculada a cierta evolución sufrida por la necesidad de satisfacción genital: ésta, en lugar de presentarse como un huésped ocasional que de pronto se instala en casa para no dar por mucho tiempo señales de vida después de su partida, se convirtió, por el contrario, en un inquilino permanente del individuo. Con ello, el macho tuvo motivos para conservar junto a sí a la hembra, o, en términos más genéricos, a los objetos sexuales [...] aunque la periodicidad orgánica del proceso sexual ha persistido, su influencia sobre la excitación sexual psíquica se transformó más bien en lo contrario. Esta reversión depende ante todo del atenuamiento que sufrieron las excitaciones olfativas, mediante las cuales la menstruación influye sobre el psiquismo masculino. La función de las sensaciones olfativas fue asumida por las visuales, que podían ejercer un efecto permanente, al contrario de las olfativas, cuya influencia es intermitente. El tabú de la menstruación surge de esta ‘represión orgánica’, y constituye el rechazo de una fase evolutiva superada; todas sus restantes motivaciones son probablemente secundarias [...] La atenuación de las sensaciones olfativas, parece ser, a su vez, una consecuencia de que al distanciarse el hombre de la tierra, incorporándose y adoptando la marcha bípeda, vertical, los órganos genitales quedaron al descubierto y necesitados de protección, con la consecuencia inmediata del pudor”.

Estos pasajes de Freud han influido fuertemente a muchos que han reflexionado sobre la historia del olor. La gente a principios del siglo XX no podía aceptar el buqué de la última cose-

No sólo en el significado, sino también en la química, la fragancia es un producto de la época. El perfume es cosa antigua, pero la historia moderna de los perfumes como artículos de moda empieza cuando Catalina de Médicis llegó a París con un perfumista en su séquito. René de Florence estableció su *boutique* sobre el Pont au Change y pronto adquirió una gran clientela. Usando la mayoría de las veces sustancias conocidas durante cientos de años, rompió con la tradición: se especializó en la preparación de encargos personales. Más tarde, con Luis XIV, la fragancia la empezó a dictar la moda de cada estación, más que la inclinación personal. Cada nueva estación dictaba en la corte una nueva fragancia. Se gastaban enormes sumas para acelerar la sucesión de esas olas que ponían de moda cada vez un perfume diferente. Las sustancias usadas son prácticamente todas de origen animal: ámbar gris, almizcle, algalia y otras excreciones procedentes de los genitales de los roedores. Sin embargo, con María Antonieta, la moda se dirigió durante un tiempo hacia los aceites más ligeros, extraídos de sustancias vegetales; Napoleón, como buen advenedizo, devolvió a la corte el olor de las glándulas animales. Las flores no llegaron a dominar el "salón", sobre todo en las aguas de tocador, hasta después del Congreso de Viena. El contraste entre el olor de la atmósfera de la burguesía romántica y el de la corte era extremo. La mujer rica empezó a lavarse con jabón perfumado y a resaltar su encanto personal rociándose con fragancias vegetales, que son mucho más volátiles y engañosas. Son "ligeras y deben volver a aplicarse con frecuencia; quedan suspendidas en la esfera doméstica y simbolizan un consumo ostentoso".³⁸ Al Emilio de Rousseau se le enseña que "la fragancia nunca da tanto como la esperanza que genera".

cha de este cambio. Véase Jacques Guillerme, "Le malsain et l'économie de la nature", *XVIII siècle*, 9, 1977. Mucha gente simplemente se negó a reconocer que el olor fuerte, al menos en Francia, estaba asociado en el siglo XVIII con la buena salud. Véase Guy Thuillier, "Pour une histoire régionale de l'eau en Nivernais au XIX siècle", *Revue d'Histoire Economique et Sociale*, 46, 1968, pp. 232-253. y *La lessive*, en *Pour une histoire du quotidien en Nivernais*, Mouton, París, 1977. Una superficie gaseosa, particularmente en los niños, era valorada como una protección contra la enfermedad. Los baños calientes se asociaban con el placer sensual y el pecado. La "polarización" del perfume es un fenómeno burgués del siglo XIX.

³⁸ Sobre la técnica para preparar perfumes en la Antigüedad véase R. J. Forbes, "Cosmetic and Perfumes in Antiquity", *Studies in Ancient Technology*, 3, pp. 1-50. Leiden, E. J. Brill, 1965, que contiene comentarios sobre textos de Teofrasto, Dioscórides y Plinio. El tratamiento de los olores en la poesía de la Antigüedad lo examinan Saara Lilja y Marcel Detienne, *Les Jardins d'Adonis: la mythologie des aromates en Grèce*, Gallimard, París, 1972. Las técnicas en la preparación de perfumes cambiaron durante la primera mitad del siglo XIX, pero la teoría sobre la experiencia sensorial involucrada en su uso no cambió. Véase Larousse, vol. 12, artículo "Parfum" (publicado en 1876). "¿Será la fragancia procedente de un cuerpo, un impercep-

En la época de Napoleón III el uso de los tradicionales extractos de glándulas sexuales se había convertido en un signo de libertinaje. Para mediados del siglo XIX los ricos se perfuman sutilmente, las clases medias bien impregnadas y la desodorización de la mayoría empobrecida se convierten en una meta primordial en las campañas de los educadores y el control médico.

tible e imponderable gas, o más bien una acción dinámica que alcanza el nervio olfativo, de algún modo de la misma forma que la luz actúa sobre la retina del ojo y el sonido en el sentido del oído? Un investigador paciente nos ha mostrado ahora que un paquete de almizcle dejado en un espacio de 30 metros durante 24 horas había perdido 57 partículas sin la menor disminución de peso. Un teórico propone que las fragancias se conciben como si fueran vibraciones que afectan el sistema nervioso a la manera de los colores y es bastante legítimo hacer la suposición de que ciertos cuerpos emiten ondas de olor, tal como los diamantes proyectan ondas de luz o las arpas ondas de sonido. Con maravillosa velocidad estas *vagues d'odeurs* atraviesan grandes distancias y probablemente tienen valor nutritivo."

SE ADOPTA EL AGUA PARA EL *TOILETTE*

LOS VIEJOS perfumes habían sido parte del *toilette* cuando la palabra no tenía connotaciones de agua. El término *toilette* en el siglo XVIII se aplicaba a peinarse, arreglarse, empolvarse, aplicarse maquillaje y cosméticos perfumados, vestirse y, finalmente, como última etapa del *toilette*, recibir visitas en el *boudoir*. El *toilette*³⁹ era hidrofóbico, no se relacionaba de ningún modo con el agua corriente. El consenso médico consideraba el agua poco saludable para la piel. Si se entraba en el *toilette* era para humedecer una toalla. En Europa, donde los moros, los judíos o los finlandeses habían introducido los baños, éstos se usaban principalmente para acrecentar el bienestar, no las apariencias. La limpieza frecuente mediante el agua no se convirtió en parte del *toilette* antes del siglo XIX y hasta la tercera década la palabra no llegó a significar frotar con una esponja un cuerpo desnudo, que siempre se presentó como perteneciente a una mujer. De década en década la cantidad de agua usada en tal procedimiento se incrementó. El *toilette* vino a significar un baño en la tina. Empresarios de barrio comenzaron a alquilar recipientes de cobre para ese fin. Hacia 1880, la producción industrial de pinturas de esmalte reemplazó las costosas vasijas de cobre por las de hierro o zinc y puso las bañeras al alcance de las familias sencillas. Más tarde, la ducha reemplazó a la tina.

La instalación de un cuarto de baño dentro del apartamento fusionó tres actividades diferentes: bañarse, limpiarse el cuerpo y vestirse para el día o la noche. Se convirtió en el lugar donde se yergue el excusado y donde los hombres se afeitan en vez de ser afeitados. El *toilette* se escondió tras puertas cerradas. En lo sucesivo requerirá del agua del grifo para arrastrar a la cloaca la espuma jabonosa y el excremento.

El cuarto de baño completo no se inventó de la noche a la mañana. Cuando la señorita Dechamps, una bailarina, instaló, alrededor de 1750, dos gabinetes separados, tapizados de espejos, uno para lavarse y otro para

³⁹ *Toilette* significaba originalmente (siglo XIV) la tela o el paño en el que los artesanos envolvían sus herramientas; después (siglo XVI) el paño en el que se colocan el peine y el cepillo; más tarde (siglo XVII) el uso de estos utensilios, pero también extender la ropa para escogerla y el acto de ponérsela.

evacuar, se volvió la comidilla de la ciudad. Cien años después el cuarto de baño era aún una rareza y aquellos que podían sufragarlo ponían el excusado, el lavabo y el vestidor en tres gabinetes separados. Otros cien años más tarde, una de cada tres a cinco habitaciones de las ciudades era un excusado. Si Pierre Patte, el primer arquitecto que diseñó en 1769 un sistema (nunca construido) de alcantarillado moderno para París, hubiera tenido que informar a sus patrones sobre la configuración de una ciudad contemporánea, habría aventurado que sus sucesores la construirían alrededor de cuartos de baño y de garajes, adaptándose a la circulación del agua corriente y del tránsito.

Es revelador que el lugar en el que el cuerpo moderno se integra a la circulación de las aguas de la ciudad se llame el “cuarto de baño”.⁴⁰ El término *bathroom* no aparece en la primera edición del *Oxford English Dictionary*; se menciona por primera vez en el Suplemento (1972) y su uso inicial data de 1888. La elección de ese término indica que la fusión de la bañista y de la naturaleza que Ingres, Coubert, Corot y Renoir situaron en los ríos, bajo cascadas o en el baño turco, se realizaba en realidad en la intimidad del *toilette*.

⁴⁰ No se ha escrito todavía una historia del significado que la historia occidental ha dado al bañarse. Inevitablemente, se ha tocado el tema en todos los estudios históricos del bautismo. Sobre las antiguas actitudes cristianas respecto a los baños véase S. Jüthner, “Bad”, *Reallexikon für Antike und Christentum*, 30, 1950, para la Edad Media, A. Vogüé, “La règle de Sain Benoît”, *Sources Chretiennes*, vols. 181-186, Editions du Cerf, París, 1971-1972, pp. 1100-1103, proporciona textos. El baño para la salud y el goce desaparece de muchas áreas de Europa con la Reforma. L. Thorndike, “Sanitation, Baths and Street Cleaning in the Middle Ages and the Renaissance”, *Speculum*, 3, 1928, pp. 192-203, enlista, con comentarios en inglés, la más antigua literatura germana sobre balneología, es decir, la práctica del baño por razones médicas. Gwendolin Wrigth, *Moralism and the Model Home*, University of Chicago Press, Chicago, 1979, proporciona, con mucho, la más legible descripción popular de aditamentos de baño pero carece de referencias. La primera parte del libro es engañosa porque el autor saca conclusiones sobre conductas supuestamente comunes, al mismo tiempo que olvida que los artefactos que han sobrevivido podrían ser la excepción más bien que descubrimientos representativos. Para la historia del “cuarto de baño” durante el fin de siglo XIX es ilustrativo y de confianza George Raley Scott, *Story of Baths and Bathing*, Londres 1939, que da información sobre el descubrimiento en el siglo XIX del mar como un lugar para bañarse.

EL FÉRTIL ABONO NOCTURNO DE PARÍS

EL USO del agua para el aseo del cuerpo y el uso del agua para el *toilette* en los espacios urbanos van de la mano, pero no al mismo paso, en todas las naciones modernas. París nunca siguió el ejemplo de Londres. Un decreto de 1835 de L'Institut de France rechazó la proposición de adoptar el wc y canalizar los excrementos al Sena. La decisión no la motivaron ni los sentimientos antibritánicos ni la preocupación por el río, sino el cálculo del enorme valor económico que se llevaría al desagüe junto con el excremento de los caballos y la gente. Veinte años después, los editores del *Journal de Chimie Médicale* de París tomaron otra vez una posición contra el tal “crimen público”. Durante la mitad del siglo pasado, una sexta parte del área de París producía 50 kilogramos de legumbres frescas, frutas y vegetales *per capita*; más del nivel de consumo *per capita* de 1980. Por cada hectárea del Marais, se empleaban a tiempo completo 6.5 personas para cultivar y limpiar los huertos y más gente aún se dedicaba a las ventas. Durante las siguientes cuatro décadas se produjo suficiente nuevo “suelo” para expandir el área de cultivo en 6% al año. Las técnicas de cultivo alcanzaron la máxima sofisticación en la década de 1880: los cultivos intercalados y sucesivos daban hasta seis, y nunca menos de tres, cosechas al año. Las cosechas invernales eran posibles gracias al calor de la fermentación del estiércol en los establos, campanas de vidrio, esteras especiales de paja y paredes de más de dos metros que rodeaban las parcelas del interior de la ciudad. La pretensión de Kropotkin en 1899 de que París podía abastecer a Londres de verduras no era de ningún modo descabellada. Y ya que este sistema también producía más abono del que podía utilizarse dentro de la ciudad se hizo una propuesta para que viejos pensionistas lo recogieran en las calles y se utilizaran los nuevos ferrocarriles para abastecer al campo con este producto parisino. Aún después de terminados dos acueductos modernos —uno de 81 kilómetros de largo en 1865 y otro de 106 kilómetros en 1871—, el uso del agua para el transporte del excremento siguió siendo la rara excepción.⁴¹

⁴¹ Para situarse físicamente en la vida cotidiana de París, véase Arlette Farge, *Vivre dans les rues à Paris au XIX^e siècle*, Gallimard, París, 1979, y “L'espace parisien au XVIII^e siècle”, *Ethno-*

A finales del tercer cuarto del siglo, dos ideologías nacionales referentes al valor del drenaje se enfrentaban una a otra a través del Canal de la Mancha. Víctor Hugo dio expresión literaria a la posición francesa. En sus capítulos sobre las entrañas de la ciudad en *Los miserables*, que llama “el intestino de Leviatán”, la ciudad de París está afectada de un estreñimiento incurable. “No hay duda”, dice, de que “las cloacas de París han sido por milenios la enfermedad de la ciudad, la herida abierta que se encona en su fondo y que es parte de la naturaleza misma de una ciudad”: “L’égout est le vice que la ville a dans son sang” [“La cloaca es el vicio que la ciudad tiene en su sangre”]. Cualquier intento de incrementar la sucia materia de la que se atiborran las alcantarillas no podía más que incrementar los ya inimaginables horrores de la cloaca de la ciudad.

Como testimonio de la fantasía del estreñimiento cósmico, esos capítulos son una obra de arte. Pero sus referencias a los horrores de las cloacas medievales no deben leerse como información histórica. En el París del siglo XII, cada propietario conservaba su agua para beber en una cuba (*tine*)

logie Française, 3, 1983. El agua era llevada desde las fuentes o distribuida por vendedores ambulantes. A mediados del siglo XIX los lavaderos públicos en cada barrio se modernizaron y cubrieron; había 37 en 1848, 126 en 1860 y 422 para 1886. Para la controversia pública sobre las alcantarillas, véase Pierre Saddy, “Le cycle des immondices”, *XVIII^e siècle*, 1977, pp. 203-214; Gérard Jacquemet, 1979, “Urbanisme parisien: La bataille du tout-a-l’égout a la fin du XIX^e siècle”, *Revue d’Histoire Moderne et Contemporaine*, 1979, pp. 505-548, y Jacques Guillerme, “Le malsain et l’économie de la nature”, *XVIII^e siècle*, 1977. Para fuentes y literatura secundaria sobre la horticultura urbana en París véase G. Stanhill, “An Urban Agro-Ecosystem: The Example of Nineteenth Century Paris”, *Ecosystems*, 3, 1977, pp. 269-284. Para la historia del uso del agua en una región de Francia véase Guy Thuillier, “Pour une histoire régionale de l’eau en Nivernais au XIX^e siècle”, *Revue d’Histoire Economique et Sociale*, 46, 1968, pp. 232-253. Para las ideologías en conflicto, F. Beguin, “Les machines Anglaises du confort” *La Recherche*, 29, 1977, pp. 155-186. Sobre la utopía de una ciudad sin olores, véase P. R. Gleichmann, “Des villes propres et sans odeurs”, *Urbi*, 1982, pp. 88-100.

De acuerdo con Daniel Roche, “Du temps de l’eau rare du Moyen Âge à l’époque moderne”, *Annales ESC.*, vol. 19, pt. 2, 1984, pp. 383-399, entre 1700 y 1789 el total de agua entubada que abastecía a París se duplicó, pero el consumo familiar no se incrementó. El aumento de la población y las fuentes monumentales en los jardines de Luxemburgo y en las Tullerías se la tragaron. Roche estima que para los 800 000 habitantes de París en 1789 había: 300 tinas en baños públicos, 200 cubetas para alquiler y cuando menos 1 000 tinas en casas privadas. Para finales de siglo el miedo a las malas aguas crece. De 1780 a 1789 el agua embotellada se puso de moda, P. Muller, *Les eaux minérales en France à la fin du XVIII^e siècle*, Mémoire de maîtrise, Université de Paris, 1975. Hacia el fin del Imperio, 50 oficinas reales a través de Francia supervisaban su distribución. Su aprobación y el diagnóstico del agua adecuada para cada cliente se convierte en una nueva especialidad. En París se vendían 22 tipos de agua; en Lyon sólo 17. El costo por *pinte* —una botella grande— era equivalente al salario de un día de un trabajador.

abierta, que un vendedor de agua, que cargaba dos cubetas de madera mediante un *yugo*, llenaba; ya que la mayor parte de los pozos daban agua salobre, el agua para beber se traía del Sena. Durante el siglo XIII, cuando París se amuralló, un viejo acueducto alimentó cuatro fuentes públicas. Las alcantarillas subterráneas ni se planteaban. El “gran desagüe” al que se refiere el documento de 1412 era el arroyo de Menilmontant, que sólo se cercó en 1740 y se cubrió hasta una generación más tarde. Sus orillas, justo fuera de los muros de la ciudad, eran tierra selecta para jardines. Del siglo XII en adelante, el arzobispo de París y los canónigos de Notre Dame cultivaban sus vegetales allí. En el siglo XVII este arroyo alimentó el exuberante Folie-Regnault, el lugar favorito para los días de campo de los muy ricos. Tanto la realidad física como el topos literario de las aguas negras atravesando una ciudad subterránea, son creaciones decimonónicas. La imagería refleja claramente la nueva visión anatómica de las entrañas del cuerpo.

LAS CONTAMINANTES ALCANTARILLAS DE LONDRES

DEL OTRO lado del Canal de la Mancha, la visión opuesta del valor de las alcantarillas la expresó el príncipe de Gales en 1871, antes de que se convirtiera en el rey Eduardo VII. De no haber sido el príncipe heredero, decía, hubiese querido ser fontanero. Para entender este entusiasta apoyo a la ingeniería hidráulica, es necesario recordar que entre 1848 y 1855 no menos de seis comisiones parlamentarias se habían establecido para mejorar las alcantarillas de Londres. Pero a pesar de tales esfuerzos las condiciones se hicieron insoportables. Las riberas del Támesis, entre el puente de Waterloo y el de Westminster, quedaron cubiertas de una espesa acumulación de sucio y repugnante lodo que quedaba al descubierto con la marea baja. En 1849 y nuevamente en 1853-1854, epidemias de cólera asiático quitaron la vida a unas 20 000 personas. En medio de la epidemia el Parlamento aprobó una nueva y más estricta ley que hacía más efectiva la recolección de los desechos nocturnos que las masas de Londres generaban. Pero la nueva contaminación del Támesis no tenía como causa principal estos desechos. Se debía a las clases altas, que habían instalado el wc.

Estos artefactos se habían multiplicado rápidamente en Londres, en parte por el estatus social que conferían a sus propietarios. Por ley, su contenido debía ir a parar a unas fosas dentro del terreno del mismo propietario; pero a pesar de la prohibición un número creciente de fosas se conectaron a las alcantarillas principales. A mediados del siglo estas alcantarillas eran, sobre todo, viejas corrientes de agua cercadas, pero no cubiertas, que atravesaban la ciudad. Veinte años después, los ingenieros británicos se encaminaban orgullosamente a mejorar las condiciones sanitarias de Londres sin tener que prohibir el wc. Se habían convertido en los líderes mundiales en el cálculo, el diseño, el mantenimiento y la ventilación de alcantarillas para una población cuyo consumo *per capita* de agua había alcanzado niveles que París sólo igualaría dos generaciones más tarde. El futuro Eduardo VII simplemente expresó su admiración por la avanzada tecnología de su tiempo.

LAS OBRAS HIDRÁULICAS INUNDAN LOS HOGARES NORTEAMERICANOS

EN LOS ESTADOS UNIDOS la historia de las obras hidráulicas en el siglo XIX ha estado quizá menos influida por actitudes tradicionales hacia el agua.⁴² Los fundadores de la mayoría de las ciudades procedían de diversos países europeos, que traían consigo sus propias y variadas actitudes hacia los baños públicos, las reuniones en las letrinas y la limpieza. Hasta inicios del siglo XX todas las ciudades de los Estados Unidos obtenían su agua de fuentes locales, pozos, cisternas, manantiales y ríos; de tres a 11 litros diarios por persona se utilizaban principalmente para beber, cocinar y lavar la ropa. Pautas muy abiertas de asentamiento favorecieron que se mudaran fuera de las ciudades los establecimientos que utilizaban el agua para propósitos productivos. A diferencia de sus contemporáneos en Europa, la mayoría de las ciudades de los Estados Unidos se construyeron con madera. Los grandes incendios a principios de siglo condujeron a la demanda de agua para combatir el fuego. Hacia 1860 se habían construido 140 redes de distribución. Los avances técnicos facilitaron esos proyectos. Desde la época de los romanos los acueductos tenían que ser elevados cuando pasaban sobre los valles. Las ciudades norteamericanas que realizaron obras hidráulicas durante el último cuarto del siglo XIX ya no trabajaron bajo este

⁴² Además de la introducción a las tecnologías de abastecimiento de agua potable en J. Kennard, "Sanitary Engineering: Water Supply", *A History of Technology*, vol. 4, ed. C. Singer, Oxford University Press, Oxford, 1958, pp. 489-503; J. Rawlinson, "Sanitary Engineering: Sanitation", en *op. cit.*, pp. 504-519, 1958, y Marice Daumas, *Histoire Générale des techniques*, vol. 3, Presses Universitaires de France, París, 1968, consúltese a Nelson M. Blake, *Water for the Cities: A History of the Urban Supply Problem in the USA*, Syracuse University Press, 1956, sobre la historia social del agua en la costa este de los Estados Unidos. Joel A. Tarr y Francis Clay McMichael, "Decisions About Wastewater Technology, 1850-1932", *Journal of the Water Resources, Planning and Management Division ASCE*, 103, 1977, pp. 47-61, es una valiosa introducción a la historia social del drenaje norteamericano. Sobre el impacto del agua en los hogares, véase Susan Strasser, *Never Done: A History of American Housework*, Pantheon, Nueva York, 1982, y Eldon H. van Liere, "Solutions and Dissolutions: the Bather in Nineteenth-Century French Painting, the Image of the Bather", *Arts Magazine*, 54, 1980, pp. 104-114. Sobre los orígenes de la ideología bajo la cual las defensas antibacterianas se convirtieron en política oficial en los Estados Unidos, véase O. Temkin, *A Historical Analysis of the Concept of Infection*, en *Studies in Intellectual History*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, pp. 1123-1847.

constreñimiento. Nuevos y fuertes tubos de hierro se habían hecho accesibles; éstos podían aguantar altas presiones y, por tanto, seguir el perfil del suelo. Las ciudades norteamericanas que construyeron sistemas de abastecimiento con el propósito primordial de combatir incendios generaron sistemas capaces de soportar fuertes presiones de agua; la combinación de los nuevos tubos de hierro con la disponibilidad de la presión hizo lógico que el agua se llevara a las mismas casas. Allí en donde el agua corriente alcanzó los hogares, el consumo se incrementó entre 20 y 60%, lo que significó que la tasa normal fuera de 113 a 378 litros por día.⁴³

La casa bien saneada y desaguada adquirió una posición dominante entre los símbolos de la cultura norteamericana. El agua canalizada *per capita* alcanzó por primera vez niveles romanos, pero la distribución, en los Estados Unidos, era incomparablemente más democrática. Esta nueva abundancia se usó en gran parte para el transporte de desperdicios. En tiempo de la Guerra Civil las ciudades de más de 100 000 habitantes tenían sistemas hidráulicos modernos. Hacia fin de siglo funcionaban alrededor de 3 000, que daban servicio a la mayoría de las ciudades con una población de 2 500 personas o más. Pero esto no significa que el agua llegara directamente a muchos hogares.

⁴³ Durante el siglo XIX el estatus se vincula progresivamente a la limpieza. En muchas sociedades, a lo largo de la historia, algunos extranjeros han sido evitados como intocables a causa de la impureza que podrían comunicar; durante el siglo XIX las clases bajas llegaron a verse no tanto como impuras, sino como sucias. Las novelas de Balzac son una rica fuente para documentar la tradición. Véase Charles Leonard Pfeiffer, *Taste and Smell in Balzac's Novels*, University of Arizona, Phoenix, 1949. El "fuerte y salvaje olor de los campesinos" se hace insoportable para la refinada nariz de una dama. La mujer refinada irradia "un encantador perfume de la burguesía". Las clases aseadas y educadas son conscientes del olor de corrupción en los bajos niveles. Véase Philippe Perrot, *Les dessus et les dessous de la bourgeoisie*, Fayard, París, 1981. La prostituta se asocia por analogía con la alcantarilla, que desagua el hogar decente de las formas perturbadoras de la lujuria masculina. Subir en sociedad significa volverse limpio y vivir en una casa decentemente aseada. Pero en Europa, especialmente en el continente, el acento se ponía primordialmente en desempolvar y fregar el interior de la casa. Para Suiza véase G. Heller, *"Propre en ordre". Habitation et vie domestique, 1850-1930, L'exemple Baudios*, Editions en Bas, Lausanne, 1979. En América la casa entera, la propia y la de los otros se convirtió en un símbolo cultural singularmente dominante. Jan Cohn, *The Palace and the Poorhouse: the American House as a Cultural Symbol*, Michigan State University, Lansing, 1979, examina lo que la gente dice que la casa es y lo que admiran acerca de la casa, y habla de la casa como de un espejo en el que se observan los valores de su propia cultura. En los Estados Unidos, alrededor de finales de siglo, la limpieza oscureció todas las otras cualidades de una casa deseable. A través de la adquisición de la limpieza, las minorías podían fundirse y disolverse dentro de la corriente principal de la cultura. Sobre esto véase también Gwendolin Wright, *Moralism and the Model Home*, University of Chicago Press, Chicago, 1979, *op. cit.* Reflexiones sobre el significado de la gran limpia del siglo XIX están en Christian Enzersberger, *Grösserer Versuch über den Schmutz*, Hausen, Munich, 1968.

Hay datos sobre Muncie, Indiana, según los cuales en 1890 entre un octavo y un quinto de las familias de esta ciudad tenían, al menos, un muy rudimentario acceso al agua corriente; quizás una boca de riego en el patio, o un grifo en el lavadero, fuera de la casa. La mayor parte bombeaba el agua de pozos situados en el patio trasero. A principios de la Guerra Civil, los retretes y las bañeras eran lujos considerables. El departamento de agua cobraba tarifas extraordinarias a las casas que los ostentaban. En 1893 sólo cuatro de cinco de los habitantes de Baltimore tenía acceso a un excusado exterior; en Nueva York casi la mitad tenía excusados interiores. En 1866 sólo una octava parte de Chicago tenía servicio de alcantarillado. El agua sucia y los desechos los recogían principalmente mujeres. Los cuartos de baño sólo dejaron de ser un lujo después de la primera Guerra Mundial. En cuatro años, de 1921 a 1924, se duplicaron a lo largo de todos los Estados Unidos. Una inspección nacional a finales de los años veinte mostró que 71% de las familias urbanas y 31% de las rurales habían instalado cuartos de baño en sus casas. El agua servía ahora más que nada para el lavado, el aseo y el arrastre de desperdicios.⁴⁴

En un principio las aguas de desecho eran conducidas a fosas sépticas. Alrededor de 1880 esto dio lugar a un acontecimiento inesperado en todas las ciudades norteamericanas. En todas partes la capacidad de las fosas sépticas se excedió; el suelo circundante ya no podía absorber más agua.

El gobierno de Rhode Island consideró que el mayor problema de salubridad radicaba en el hecho de que los residentes habían introducido en sus viviendas más agua de la que podían evacuar. Benjamin Lee, secretario de Salud en Pennsylvania, advirtió que "los abundantes suministros de agua constituyen un medio de distribuir una inmundicia contaminación sobre inmensas áreas, y representan un grave perjuicio para la salud pública".

⁴⁴ Información de Susan Strasser, *Never Done: A History of American Housework*, Pantheon, Nueva York, 1982, *passim*. El cambio se refleja en el lenguaje: Mencken, *The American Language*, Suplement 1, pp. 639-641. Alrededor de 1870 la *latrine* desaparece. En inglés aparecen el *toilet*, *retiring room*, *washing room* y la *comfort station*. El *pissoir* o mingitorio es aún indecente en Estados Unidos, raro en Inglaterra y llamado *vespassiene* en Francia. El *powder room* lo creó un ilustrado propietario de un despacho de licor clandestino para designar el baño de las mujeres. Otras palabras en inglés son: *restroom*, *dressing room*, *ladies room*, *cloak-room*, *lavatory*. El *Oxford Dictionary* registra el inicio del uso de *toilet* en 1819, y lo refiere a "especialmente en los Estados Unidos".

EL WC INTEGRA LA CULTURA DE LOS ESTADOS UNIDOS

LA ECONOMÍA fundamental de la circulación del agua se hizo visible.⁴⁵ Tanto bajo la administración pública como bajo la privada, el costo de deshacerse del agua resultó varias veces mayor que el de traerla.

Esta desproporción aumentó aún más cuando muchas grandes ciudades de los Estados Unidos decidieron combinar el alcantarillado de las aguas negras con el alcantarillado pluvial. Esta decisión implicó la construcción de alcantarillas y cañerías con capacidad para sacar de la ciudad una cantidad de agua mucho mayor de la que se introducía y para prever un margen de error de modo que las aguas negras no inundasen calles no preparadas para este propósito cuando una fuerte lluvia ocasional excediese la capacidad disponible.

Un segundo factor que no se tomó en cuenta incrementó el costo del alcantarillado. Los ingenieros confiaban en la disolución y dispersión de los desechos en cuerpos naturales de agua como forma de hacerlos desaparecer por completo. Sólo poco a poco se dieron cuenta de que la misma idea de limpieza dependiente del retrete, que producía ciénagas artificiales alrededor de las fosas sépticas cercanas a las moradas, también contaminaba los ríos y repartía recuerdos de las ciudades río arriba a los sistemas de abastecimiento río abajo. A finales de siglo, la propagación de infecciones de origen fecal a través del agua corriente se hizo común. La circulación del agua se convirtió en un agente primordial de la circulación de la enfermedad. Los ingenieros se enfrentaron con la alternativa de aplicar sus siempre limitados recursos bien al tratamiento de las aguas negras antes de desecharlas, bien al tratamiento del suministro de agua. Hacia la primera

⁴⁵ “La ciudad de Leonia se remodela a sí misma cada día... Sobre las aceras, guardados en impecables bolsas de plástico, los residuos de la Leonia de ayer esperan al camión de la basura... Nadie se pregunta a dónde lleva, cada día, su cargamento de desechos. Fuera de la ciudad, sin duda; pero la ciudad se expande cada año... Una fortaleza de restos indestructibles rodea a Leonia, dominándola por todos lados como una cadena de montañas. Éste es el resultado: cuantos más bienes expelle Leonia, más los acumula; las costras de su pasado están soldadas a una coraza irremovible. Conforme la ciudad se renueva cada día, se conserva enteramente a sí misma en su única forma definitiva...”, Italo Calvino, *Le città invisibili*, Einaudi, Roma, 1972, pp. 114-115 (trad. al francés, *Les villes invisibles*, Seuil, París, 1968).

mitad de este siglo prefirieron esterilizar el suministro de agua, aunque los sistemas de filtrado y tratamiento químico, principalmente con cloro, se hicieron cada vez más caros.

Una razón por la que escogieron la “purificación del agua” fue probablemente la influencia que los descubrimientos del doctor Koch tuvieron en las ilusiones de los votantes hacia finales del último siglo. Sus teorías bacteriológicas tendían a remplazar la vieja teoría-suciedad de las emanaciones corruptoras, por una nueva teoría-germen que parecía explicar la aparición de enfermedades específicas. En vez del contacto con aires hediondos, lo que había que evitar era la invasión corporal por microbios. Los ciudadanos demandaban, sobre todo, que se les abasteciese de “agua para beber sin gérmenes” cuando abriesen sus grifos. Durante la primera mitad del siglo xx varias generaciones de norteamericanos aprendieron a abstenerse de beber agua a menos que viniese de un grifo o botella aprobados. Bañarse en arroyos no clorificados y beber de fuentes no probadas se convirtió, para mucha gente, en un recuerdo de las excursiones infantiles o en el símbolo de un pasado romántico.

LA PÉRDIDA DEL AGUA DE LOS SUEÑOS

MÁS TARDE, durante la segunda mitad del siglo xx, lo que comenzó a salir del grifo dejó de ser inodoro. Su contenido de contaminantes nuevos e impensados empezó a conocerse. Mucha gente rehusó dárselo a beber a sus hijos. La transformación del H₂O en un fluido limpiador fue completa. En la imaginación del siglo xx, el agua perdió tanto su poder para comunicar por contacto su profundamente arraigada pureza como su poder místico para lavar manchas espirituales. Se convirtió en un detergente industrial y técnico, temido como una materia venenosa y como un corrosivo para la piel. Durante los últimos años de la presidencia de Carter el costo de la recolección y tratamiento de las aguas negras fue el gasto más grande que los gobiernos locales preveían durante los años ochenta. Sólo la educación le costaba más al contribuyente.

A través de la historia el agua se ha percibido como la materia que irradia pureza; el H₂O es la nueva materia de cuya purificación ahora depende la supervivencia humana. El H₂O es una creación social de los tiempos modernos, un recurso escaso que requiere un manejo técnico. Es un fluido manipulado que ha perdido la capacidad de reflejar el agua de los sueños. El niño de la ciudad no tiene oportunidades para entrar en contacto con el agua viviente. Ya no puede observarse el agua; sólo puede imaginarse, reflexionando sobre una gota ocasional o un humilde charco.

Estos pensamientos me vienen cuando considero que quizá construyan un lago en la ciudad de Dallas.