

# **La Casa, el Cuerpo y los Elementos: Una Historia Natural**

por

Alberto Eduardo Beuchot y González de la Vega

Irapuato, Guanajuato

Agosto 2013

A mis maestros Felipe Pardinás, Fernando Tudela y Santos E. Ruiz, que me enseñaron, con su ejemplo, la profunda conexión entre arquitectura y vida.

A Muñe e Ivonne, por tratar de comprender.

A la cotidianidad subyace el tipo de relación que los hombres guardan con sus necesidades...Por eso sostenemos que cotidianidad es espacio, tiempo y ritmo. Se organiza a través de mi cuerpo y del ahora de mi presente.

Enrique Pichon-Rivière y Ana Pampliega

Las ciencias que rigen las costumbres de lo hombres, como la teología y la filosofía, métense en todo. No hay acto, por privado y secreto que sea, que se libre de su conocimiento y jurisdicción.

Michel de Montaigne

Y a mí se me ocurren dos posibilidades:...Lo privado que va formando lo público como empresa abierta, o lo público que define los espacios privados en nombre de una lógica preexistente.

Ugo Pipitone

La sexualidad es un componente de la buena salud, inspira la creación y es parte del camino del alma...Por desgracia, me demoré treinta años en descubrirlo.

Isabel Allende

Los elementos han sido tradicionalmente divididos en dos grupos: fuego y aire como activos y expresivos, y agua y tierra como pasivos y receptivos...También representan dos formas de energía: la apolínea (fuego y aire como fuerzas conscientes de vida) y la dionisiaca (agua y tierra como fuerzas inconscientes e instintivas).

Stephen Arroyo

Esta es la casa, el mar y la bandera  
Errábamos por otros largos muros.  
No hallábamos la puerta ni el sonido  
desde la ausencia, como desde muertos.

Y al fin la casa abre su silencio,  
entramos a pisar el abandono,  
las ratas muertas, el adiós vacío,  
el agua que lloró en las cañerías.

Lloró, lloró la casa noche y día,  
gimió con las arañas, entreabierta,  
se desgranó desde sus ojos negros,

Y ahora de pronto la volvemos viva,  
la poblamos y no nos reconoce:  
tiene que florecer, y no se acuerda.

Soneto LXXV  
Pablo Neruda

## Índice

Introducción.....	
El agua y el cuarto de baño: escatología y aseo	
I.....	
II.....	
III.....	
El fuego y la cocina: gastronomía y maneras de mesa	
IV.....	
V.....	
VI.....	
VII.....	
VIII.....	
IX.....	
X.....	
XI.....	
XII.....	
XIII.....	
XIV.....	
XV.....	
La tierra y la recámara: reposo y reproducción	
XVI.....	
XVII.....	
XVIII.....	
XIX.....	
El aire y las puertas y ventanas: penetración y mirada	
XX.....	
XXI.....	
Epílogo.....	

## Introducción

El ejercicio de la disciplina arquitectónica debe su razón fundamental al diseño y construcción de espacios reales o virtuales para modificar el entorno natural y albergar actividades del ser humano, sean éstas utilitarias o estéticas. Sin embargo, no se reduce sólo a estos aspectos que podríamos llamar concretos, palpables y visibles. La teoría de la arquitectura, la sociología de la arquitectura y la semiótica arquitectónica son algunas de las áreas de pensamiento que reclaman la atención de profesionales del área, así como lo son todas aquellas disciplinas que conduzcan a un avance de las vinculaciones entre el campo de la teoría del conocimiento y las formas de concebir los procesos de diseño.

Para Quasimodo, el malogrado jorobado de Nuestra Señora de París, la catedral en donde pasó toda su vida “era su morada, su agujero, su envoltura...se adhería a ella en cierto modo como la tortuga a su caparazón.” Pero enseguida añade Víctor Hugo en la novela: “es inútil advertir al lector que no tome al pié de la letra las figuras que nos vemos obligados a emplear aquí para expresar ese acoplamiento singular, simétrico, inmediato, casi consustancial de un hombre y un edificio.” En efecto, es inútil la advertencia, pues esas imágenes empleadas son sumamente acertadas y no podemos rechazarlas. ¿Cómo calificar, si no de este modo, la relación del ser con el espacio que habita? ¿De qué otra manera nombrar la cohabitación (la co-habitación) del hombre con su morada, con su espacio vital, con esa región del espacio-tiempo, dentro-fuera, que es mucho más que un conglomerado de materiales resistentes (en ocasiones) a la intemperie?

A la casa no basta considerarla como un objeto económico sujeto a las leyes de la oferta y la demanda, o como un ente no vivo al cual podemos limitarnos a describir en cuanto a su aspecto, a su comodidad/incomodidad, en cuanto a dónde se encuentra o cómo funciona (para hacer referencia a la casa como una máquina de vivir, como decía Rayner Banham). No es ni siquiera lo más importante. Bien dice Mark Wigley en su vital ensayo “Sin título: el Habitar del Género”, que la arquitectura deviene disciplina discursiva antes que manifestación constructiva. Literalmente “viste al cuerpo político.”

No basta tampoco, siguiendo a Aristóteles en su “Política”, definir a la casa como el conjunto de todos los instrumentos que el hombre tiene para satisfacer sus necesidades, a menos que entre los instrumentos y el hombre se lleve a cabo una relación especial. Cito extensamente a Ricardo Yepes y Javier Aranguren (“Fundamentos de Antropología”) a este respecto: “Habitar quiere decir estar en un sitio teniéndolo. El hombre es habitante porque es ‘habiente.’ Ambas palabras proceden de la misma raíz latina ‘habere’, que significa ‘tener.’ Habitante es el que tiene. Todo habitar es

tener.” De ahí que los animales no habiten el mundo, simplemente están. El ser humano establece en las cosas que lo rodean, en sus herramientas cotidianas, referencias a su cuerpo. Por ello, no simplemente vive: habita. Y habita en el hogar, que no es otra cosa que la casa propia, poseída, ya que no hay hogar sin dueño.

La casa, campo de imágenes, no sólo refleja un orden físico-formal, sino que se constituye ella misma como una concepción particular del mundo y de las oposiciones de género no por el arquitecto que la diseña (menos cuando desconoce a sus habitantes potenciales), sino a pesar de él y gracias a las personas que la hacen suya. Constituye un lugar de fantasías, frustraciones, ensueños, punto de referencia para comprender el mundo y restituir el yo perdido de cada día, refugio y guarida contra lo otro, lo de afuera, protección hacia el exterior caótico, escenario de nuestras intimidades, albergue de nuestro ser, almacén de recuerdos, ínsula de paz, plataforma de proyecciones y planes futuros, sitio de reconciliaciones y treguas, y codificador de conductas sexuales. En fin, un microcosmos.

La fenomenología, la psicología, la filosofía, la sociología, la sacralidad y la poética del espacio vivido, del espacio habitado, no son ciertamente temas novedosos. Carl Gustav Jung, Gastón Bachelard, Mircea Eliade, Henri Lefebvre y Michel Foucault (entre otros) se han ocupado de ellos en su tiempo y han analizado sus diversos matices hasta componer un discurso teórico del habitar. Víctor Manuel Ortiz nos dice en su ensayo “La Casa: Una Aproximación”, que “no hay que perder de vista que el objeto de la producción arquitectónica ha sido siempre no sólo la creación de un medio físico ordenado, sino también, paralelamente, la elaboración de un medio simbólico significativo. Más allá de la casa ideal que parece existir sólo en el sueño, más allá también de los materiales o la forma, la casa siempre trasciende el espacio geométrico.” Para Jung, todo recinto constituye un símbolo de la vida espiritual, sin duda una elaboración de la idea de que los recintos y lugares delimitados expresan la noción del *temenos*, o “sitio sagrado, guardado y defendido”, según Lourdes Cirlot.

Pero la morada no sólo representa ese mundo interior, sino que se constituye en el centro de todo un universo personal. Casa-centro del mundo, *omphalós*, *axis mundi*, *home* (que no *house*), aquí y ahora. Lugar para vivir conceptualizado y cargado con un bagaje de múltiples vertientes, micro-universo que se vuelve macro, caja de Pandora, que genera, cubre y encubre toda una gama de experiencias vitales. No en balde una de las vivencias más fuertes y profundas que un individuo adulto puede tener es el recordar y dibujar la casa de su infancia y proyectar sus sentimientos y emociones de entonces en ella, ya que existe una estrecha relación entre la casa, el cuerpo y la

mente.

Máquina de habitar llena de máquinas, conjunción de dramas privados de una o muchas personas que se gestan y desarrollan en espacios que se manifiestan en locales físicos reales, reflejo, a su vez, de funciones específicas con fuerte carga social que siempre han sido las mismas, más no siempre de la misma manera, no siempre como ahora son. Dormir, defecar, comer, hacer el amor, soñar o simplemente estar, ser. De públicas a privadas, en una lenta marcha, la privatización de las funciones humanas, su separación, su control, su aislamiento: la individualización de los seres humanos, el rompimiento de la familia nuclear. Cada miembro de ella en su propio universo (su habitación, su baño, su área de trabajo, su televisión, su computadora). La era de los microhabitats dentro del habitat: muñecas rusas, *matriushkas*, una dentro de la otra. De la comunicación y la promiscuidad a la incomunicación total.

Me ocuparé de esto: de la casa y sus casitas, sus funciones físicas y simbólicas, sus elementos (puertas, ventanas, escaleras, armarios, buhardillas, sótanos, sanitarios, camas), sus orígenes y evolución. Por qué son y por qué son como son. Cómo fueron y como posiblemente serán. En fin, dentro y fuera, lo obvio y lo no tanto del espacio que sirve para habitar, para vivir, en el más amplio sentido de la palabra. El espacio que nosotros los arquitectos y diseñadores debemos conocer, interpretar, diseñar, dar forma y ser capaces de traducir a una determinada y única concepción del mundo, distinta en cada usuario, en unos cuantos metros cuadrados, no es sencillo. Después de todo, cualquiera puede construir, pero muy pocos pueden hacer arquitectura.

PierreJean Jouve, a propósito de esto, impecablemente escribe esto otro, que tomo como el retrato hablado del universo íntimo habitacional: “La celda de mí mismo llena de sorpresas. El muro pintado con cal de mi secreto.” Es por eso que en este sentido, cuando se me pregunta que si todavía ejerzo la arquitectura, la respuesta es siempre afirmativa.

Primeramente, quisiera recordar que el análisis de la vida cotidiana representa mucho más que un prurito ocioso de solazarse en las minucias de los seres humanos. Por el contrario, constituye un campo de estudio que, si bien alejado de la Historia con mayúscula, aquella petrificada en los textos de las escuelas, es el único que nos permite acercarnos a los verdaderos protagonistas del devenir humano: gentes de carne y hueso como usted y como yo, que duermen, comen, tienen necesidades fisiológicas y hacen el amor, y que realizan todas estas funciones de manera diferente en tiempo y espacio por múltiples razones, influenciadas por el imaginario social y determinadas, en gran medida, por los sistemas políticos, económicos y sociales dentro del cual dichos hombres y mujeres se desempeñan y se conciben a sí mismos y son concebidos por su sociedad.



Esta es la principal razón por la cual me he detenido en estos temas tan vulgares y tan anodinos. Para algunos lectores, el motivo de esto es una extraña fijación de mi parte que lo único que muestra es, por un lado, una ociosidad sin límites, y por otro, un desperdicio de intelectualidad que bien podría dedicarse al análisis de temas de mayor trascendencia (a su juicio). Sin embargo, he de decir, en defensa mía, que la importancia y la jerarquía de los temas de investigación no vienen dados por definición, sino que son determinados por el investigador, y que considero razón suficiente para abordar estos temas tan “poco históricos” el que, de algún modo, en algún lugar y con enormes diferencias, todos nosotros comamos, durmamos, departamos y hagamos el amor. Dicho esto, y atendiendo a otro sector que, dicho con justicia, sigue con interés (y un poquito de morbo) esta temática, prosigo.

Si bien algunas veces rayanas en lo anecdótico y otras con un acento un tanto técnico, las situaciones planteadas en estos apartados no conllevan un fin vanguardista ni se atribuyen falsamente ropajes de originalidad. Por un lado, la tendencia en el campo de la investigación histórica de los últimos años se ha centrado ya no en el análisis de los grandes ciclos o en el gran marco explicativo de las transformaciones históricas en el ámbito global, como las elaboradas en su momento por Oswald Spengler, Kenneth Clark y Arnold Toynbee. Parte del proceso de la posmodernidad y del deconstructivismo ha sido acabar con los megadiscursos y los metarelatos que pretendían dar cuenta, de un plumazo y a golpe de pájaro, de las transformaciones humanas. Sin embargo, con esto no pretendo desacreditar a autores tan vendidos hoy día como Alvin Toffler o Erik Hobsbawm, que continúan por esta senda, ni tirar por la borda sus apreciaciones, sumamente interesantes y pertinentes a otra época y manera de pensar. Es decir, ni el mundo puede ser aprehendido por una teoría que dé cuenta de todo, ni tiene sentido ahora hacerlo, sobre todo cuando dicha mirada sobre las civilizaciones era, sobre todo, una mirada occidental arrojada sobre la civilización occidental.

Ese volar sobre el devenir humano permitía poder apreciar el bosque en su totalidad, o al menos así se creía. Sin embargo, no permitía ver los árboles, pues para poder hacerlo, hay que penetrar al bosque, recorrerlo paso a paso, detenerse y observar. El explorador aéreo puede detectar muy bien un fuego en ese bosque y es muy útil para eso. Haciendo la analogía con la macrohistoria, los fuegos son las guerras entre los hombres, que ciertamente cambian y transforman violenta y radicalmente la manera de pensar de un pueblo. Pero hay dos objeciones a esto. Hay épocas, lugares y gente que felizmente nunca viven una conflagración, y otras que hacen de la guerra su forma de vida, su estar en el mundo. Es decir, hay bosques sin fuego y bosques permanentemente

incendiados.

Penetrar en un bosque sin fuego es poder mirar, analizar, observar de cerca. Sobrevolar permite abarcar enormes extensiones. Hacer microcirugía de la vida cotidiana es caminar por ese bosque lleno de sorpresas y revelaciones. Desde el aire, todo se ve verde y uniforme. Al paso, una enorme gama de sutilezas, variaciones e individualidades se descubre. Todos son árboles, pero no todos los árboles son de la misma especie. La metodología de Toynbee, de Spengler o de Toffler nunca nos diría el origen del mueble de baño, o de la relación entre la simbología de las ostras y el sexo femenino. Entiendo que no era (ni es) su intención. Y sin embargo, esa es la historia que a mí me interesa y que, sin ser grandiosa, apoteósica o heroica, dice más sobre un ser humano en particular que los decretos de Luis XIV o la firma de un armisticio.

De acuerdo a esta postura, rechazo toda historia y existencia desligada de la vida cotidiana de los seres humanos. La vida cotidiana, y sus diversos estamentos, no pueden ser estudiados en forma valedera fuera de la totalidad de las relaciones sociales dentro de las cuales se encuentra inserta, ya que las conforma y, a la vez, es conformada por ellas. De este modo, la vida cotidiana condensa los rasgos típicos de las categorías y las estructuras económicas y políticas que la enmarcan, definen y condicionan. Como todo fenómeno social, la vida cotidiana tiene bases materiales, económicas y políticas. Es un conjunto de prácticas, tareas, quehaceres y actividades que se ejerce transparentemente, casi en ausencia de reflexión. He aquí lo fundamental de su estudio.

Sin embargo, y a pesar de las opiniones en contra de algunos autores, dichas prácticas que componen la vida cotidiana se encuentran administradas, reguladas y reglamentadas de manera tácita por el proceso de socialización que sigue un individuo desde que nace hasta que muere. Este proceso de socialización no es más que la incorporación de lo que llamamos costumbres. Se aprenden y se enseñan como un conjunto de conductas a seguir, acompañadas de sus respectivas normas y sanciones. Dichas normas y sanciones se integran en un *corpus* no escrito, y su incumplimiento implica desde la reprimenda al infante hasta el rechazo social. Cada clase o estamento en una sociedad posee su acervo de prácticas, lo que es tolerado y no tolerado, y la manera de sancionarlo.

Mi intención es el hacer salir a la luz de la razón el conjunto de fuerzas sociales, económicas, políticas e ideológicas que atraviesan el espectro de la vida cotidiana y le dan su dimensión histórica. Fuerzas que precisamente la misma vida cotidiana tiene por misión negar, pretendiendo aparecer al margen de ellas o, más aún, como el espacio en donde dichas fuerzas no penetran. De ahí que la vida cotidiana y su conjunto de subdivisiones (representadas en estos escritos por su

materialización en espacios arquitectónicos diversos y las prácticas asociadas a las actividades que en ellos se realizan) sea primordialmente simbólica (en el sentido que representa, como sector de las prácticas sociales en su conjunto, el sentido del sistema social completo, cualquiera que fuere este último). De ahí también la importancia, de las llamadas “costumbres” en la satisfacción de las necesidades fisiológicas del cuerpo y los aspectos de la convivencia de los seres humanos dentro de su vivienda en lo que constituye la familia, como aspectos de lo privado y lo íntimo, más allá de la simple relatoría como anécdotas graciosas de períodos históricos a los que consideramos “atrasados.”

Las costumbres y las maneras de comportamiento de otras épocas y de otras culturas, incluso de aquellas contemporáneas a la nuestra, reflejan actitudes que nos resultan extrañas, pero que de hecho constituyen la materialización de una situación espiritual y emotiva distinta a la nuestra. Dice Norbert Elías, en “El Proceso de la Civilización”, que “todas aquellas particularidades de la vida cotidiana que atribuimos a cierto grado de civilización (inclusive el modo de ir al baño, de comer, de vestir, de dirigirse a los ancianos) son testimonio de una cierta estructura de las relaciones humanas, de la sociedad y de un cierto modo de organizar los comportamientos humanos”. No hay duda, a estas alturas, de que las formas de comportamiento social en la mesa, en el baño y en la cama (entre otras) han estado y están vinculadas a las formas vitales generales y a la estructura total del ser del hombre en cada época, tal y como hoy día nuestro comportamiento y reglas sociales se encuentran estrechamente vinculadas a nuestra estructura social y de poder y, por ende, a nuestra concepción del mundo.

El conjunto de costumbres referido a los diversos ámbitos que conforman la vida privada, responde a las necesidades de los hombres de una época y lugar específicos, y por esto mismo, le resulta no sólo necesario y razonable a esos hombres, sino que dicho conjunto aparece, a sus ojos y a su pensar, como el único posible conjunto de costumbres realmente genuino, civilizado y lógico. Humberto Maturana, neurobiólogo chileno doctorado en Harvard, apunta en su “Amor y Juego: Fundamentos Olvidados de lo Humano” que una cultura es, para los miembros de la comunidad que la vive, un ámbito de verdades evidentes que no requiere justificación, a menos que algún hecho o un conflicto rompan su transparencia.

La vida emocional de los hombres y mujeres de una época específica tiene una estructura y un carácter distintos de otras. Al entrar en contacto (directo o indirecto) con otros grupos sociales, a veces no resulta posible evitar el malestar, el desagrado, el asombro, la incredulidad. Las formas de relación y comportamiento de otros grupos sociales distintos al nuestro están condicionadas por

emociones y afectividades que, en relación con los condicionamientos de nuestro mundo occidental, nos parecen tan groseras, extrañas, repugnantes, y en ocasiones tan asquerosas que, a manera de defensa contra este ataque a nuestras certezas culturales, manifestamos en la sorna, la burla y la risa ofensiva nuestro disentir hacia las costumbres del otro, del *no* nuestro.

En “Lo Bello y lo Siniestro”, el filósofo español Eugenio Triaś analiza la risotada, la carcajada imposible de reprimir. “Nada tan cómico, en efecto, como asistir a la irrupción ‘inofensiva’ (el subrayado es del autor) del horror bajo la forma de repugnancia en el ser ajeno...” De esta forma, el mejor escudo protector contra el choque producido por la enorme diferencia entre las costumbres del otro y las propias es la risotada violenta y automática como manifestación del humor en su forma más pedestre y denigrante: el sarcasmo.

En ocasiones, vivimos esas diferencias como amenaza a nuestro ser y cualquier contradicción o falta de acuerdo con nuestras ideas y creencias como un peligro que pone en riesgo los fundamentos mismos de nuestra existencia. Nos producen inseguridad, pues vivimos tanto y tan hondo nuestras creencias y supuestos, que nos volvemos ellos mismos, como si ellos constituyeran nuestra identidad. A veces, y dada la diferencia como amenaza, la burla y la sorna dan paso a la subordinación, la aniquilación y a la destrucción del otro, del diferente. A los ojos de los europeos, los sacrificios humanos de los pueblos prehispánicos les causaron horror. Sin embargo, la práctica sistemática de la tortura institucionalizada a través de la Santa Inquisición resultaba incomprendible para los aztecas. Ni los sacrificios para el pueblo azteca ni la tortura para los peninsulares encontraban dificultad para ser explicados como parte de un orden del mundo en cada cultura.

Maturana sostiene que todas las culturas son sistemas conservadores y que, por ende, cualquier cambio cultural no es sencillo, y menos en nuestra cultura patriarcal occidental, “que es constitutivamente un dominio de conversaciones que genera y justifica en forma explícita acciones destructivas contra aquellos (o aquellas otras culturas) que directamente la niegan con sus conductas.” En menor escala, las costumbres y usos en la vida cotidiana de organizaciones sociales diferentes a la nuestra, en el tiempo y el espacio, corren con incomprendimientos similares, aunque no provoquen enfrentamientos tan drásticos. Es curioso, pero los peores odios e intolerancias han sido generados entre los hombres debido a diferencias en las concepciones religiosas, que no dejan de ser meras costumbres, aunque los pueblos vivan sus religiones como hechos constituidos y verdades reveladas.

Peter Berger, sociólogo del conocimiento y director del Instituto para el Estudio de la Cultura Económica de la Universidad de Boston, escribe que la reificación es la aprehensión de los

productos de la actividad humana como si fueran algo más que productos, y por esto mismo son concebidos como hechos naturales, como resultados de leyes cósmicas o como manifestaciones de voluntad divina. La reificación implica que el hombre es capaz de olvidarse de su propia autoría en los asuntos de la vida cotidiana y de la cultura. Un mundo reificado es, pues, un mundo deshumanizado, ya que es experimentado por el ser humano como un mundo de extraña facticidad, una obra alienada sobre la que no tiene control. Pierde de vista una cuestión fundamental: el mundo social (y todo lo que esto conlleva, como costumbres, estilos de vida, clases sociales, ideas religiosas, instituciones escolares, familiares y políticas) es un producto humano, derivado de acciones entre los seres humanos y, por lo tanto, adquiere múltiples matices entre diversos grupos y estamentos.

En otras palabras, la reificación del mundo puede ser descrita como el extremo de un proceso de objetivización del mundo, en donde el mundo así objetivado pierde sentido como una empresa humana y se inmoviliza como una facticidad inerte, no humana y no humanizable. Lo curioso y lo irónico de todo esto, es que, aún concibiendo el mundo en términos de reificación, el ser humano continúa (ya que es inevitable hacerlo) produciendo ese mundo, modificándolo en sus relaciones cotidianas. La criatura humana es, paradójicamente, capaz de producir realidades que lo niegan a él como el productor de las mismas. Giambattista Vico, filósofo napolitano muerto en 1744, mencionaba, en su teoría de la historia, que diferentes pueblos de diferentes épocas y lugares sostenían realidades fundamentalmente diferentes: "...la verdad humana es lo que el hombre llega a saber a medida que la construye, dándole forma a esta verdad por medio de sus acciones."

Esta revolucionaria idea para su tiempo tiene una consecuencia, y es que no existe ningún método o camino para situarse fuera del espectro de las culturas humanas y afirmar que alguna de ellas es superior a cualquiera de las otras. Inclusive los valores y el esquema moral que sostienen a otras maneras de pensar no tienen por qué ser compatible con el resto. La visión que del mundo tiene una sociedad dada adquiere su sentido de todo lo que sus miembros hacen, piensan y sienten, expresado en su lenguaje, su arte, sus imágenes, sus metáforas, sus formas de culto y las instituciones que generan, todo esto de manera unitaria y fundamentalmente coherente. De ahí que no podamos admirar a los aztecas en sus manifestaciones artísticas y condenarlos por ritualizar sacrificios humanos. El condenar una actividad de una sociedad y aplaudir otra es muy cómodo, pero metodológicamente esquizoide. La cultura en la que crecemos es la no-cultura, si lo podemos poner de ese modo, ya que es tan evidente que nos es invisible. Se da por sentada, es transparente, obvia, y lo peor de todo, es que sus implicaciones se tienen por naturales e inmutables, como lo que

debe ser para todos porque así es para mí.

Así, el imaginario va tejiendo su red y es tejido a su vez por determinantes de índole social y psicológico. Norbert Elías, Ivan Illich, Philippe Ariés, George Duby, Alain Corbin, Michel Foucault y Gastón Bachelard son algunos nombres que desmenuzan ese imaginario y hacen que lo cotidiano (ese mueble de baño, ese tenedor de mesa y esa manera de compartir la intimidad) revele más, mucho más, que el estudio de la más grandiosa de las batallas. No es casual que el estudio de la vida cotidiana está en estrecha relación con el auge de la novela histórica, muy en boga en nuestros días, de la cual tenemos ejemplos sobresalientes en nuestra literatura hispanoamericana en obras como “Noticias del Imperio” de Fernando del Paso y “El General en su Laberinto”, de Gabriel García Márquez. Gary Jennings, el autor de “Azteca”, dice, en un epígrafe que no aparece en la traducción al español, que sólo recubriendo los huesos muertos de la antropología y la arqueología con carne que sea capaz de risas y enojos, de burlas y guiños, de dolor y placer, podremos acercarnos a la realidad. Eso, y no otra cosa, es mi intención. Servidos los apologistas y los detractores.

### **El agua y el cuarto de baño: escatología, aseo (y sexualidad)**

#### **I**

“Si el acto de apilar todas las máquinas (excusado, regadera, tina, lavabo y bidet) es ofensivo para usted, como muy bien podría ocurrir, siempre es posible, por ejemplo, separar el excusado de la bañera y el lavabo, o también puede usted hacer que la entrada al dormitorio pase por una parte del cuarto de baño, e incluso puede colocar la bañera a menos de dos metros de la cama.” Estas palabras de Charles Moore, distinguido arquitecto que ha dirigido las Escuelas de Arquitectura de Yale y Berkeley, sirven de introducción a este primer segmento sobre un espacio arquitectónico hoy en día fundamental en nuestras casas y viviendas. Ponen de manifiesto, entre otras cosas, que el cuarto de baño no siempre ha sido (y seguramente no será) lo que ahora es.

Sus actuales funciones, escatológica por un lado (del griego *skatos*, excremento y *logos*, tratado) y sanitaria por otro (del latín *sanitas*, salud), conviven hoy día en aparente contradicción. De hecho, la idea de colocar el retrete y la bañera juntos en una sola habitación para el uso común de toda la familia es norteamericana, cercana al 1850. En varios planos del arquitecto. Andrew Jackson Downing se mostraba este maridaje entre, hasta ese entonces, funciones aparentemente opuestas: el aseo corporal por un lado y la defecación y la micción por otro. Ya para fines del siglo XIX, el cuarto de baño compacto (con bañera, retrete y lavabo) había llegado para quedarse y generalizarse en Norteamérica. No ocurría lo mismo en Europa.

Lo cierto es que la introducción de la costumbre del cuarto de baño, de ese “sitio íntimo del monólogo interior” (según Alain Corbin) en su carácter de imprescindible lugar de ritos y abluciones, de aseo, de reclusión, de lectura, de embellecimiento y sensualidad, no puede ser atribuido a consideraciones higiénicas solamente. Un número importante de naciones comparativamente de alto desarrollo cultural han prescindido de él, mientras que, por otro lado, pueblos con bajos estándares socioeconómicos han recurrido a las letrinas para deshacerse de aquello que el cuerpo no aprovecha. Podemos situar el origen de esta práctica en los tiempos neolíticos. Excavaciones recientes han mostrado alcantarillas bordeadas con piedra que corrían bajo las chozas hasta la playa, algunas funcionando hoy día.

La antigua y persistente creencia de los sabios de Occidente en el valor terapéutico del excremento y la orina era el fundamento de esta práctica. Asclepiades, Hipócrates, Esquines de Atenas, Jerapión de Alejandría, Dioscórides, Galeno y Sexto Plácido recetaban excrementos humanos preparados de diversas maneras para curar enfermedades que iban desde las cefaleas hasta la esterilidad, pasando por insomnio, mareos, locura, melancolía, gota, convulsiones, parálisis, epilepsias, inflamaciones de los ojos, otitis, hemorragias nasales, caries, pleuritis, lombrices, sífilis y esterilidad. En la refinada Grecia, en el antiguo Egipto, en la práctica y poderosa Roma y entre los aguerridos aztecas, al excremento se lo consideraba cargado de una parte importante de la fuerza vital del hombre que lo ha expulsado. De ahí el poder vitalizante que explica su utilización frecuente en la medicina tradicional de numerosos pueblos. Los romanos incluso llegaron a imaginar divinidades como Cloacina, la diosa cuya función era proteger a las letrinas y sus usuarios. El México prehispánico también tenía una divinidad coprófaga llamada Tlaelquani (“comedora de cosas sucias”), uno de los nombres de la diosa Tlazolteotl, “diosa del amor carnal y de las inmundicias”.

En la antigüedad clásica, el Palacio de Knossos (1500 AC) y las moradas de la gente pudiente ocasionalmente contaban con un cuarto especial para el desahogo corporal. En Roma, se tenía un esclavo destinado para vaciar los orinales, así como se exigía que las viviendas populares de dos pisos tuvieran un hoyo al pie de la escalera. Sin embargo, magistrados especiales se sentaban bajo sus sombrillas en las orillas del foro para resolver las quejas de peatones ensuciados por el contenido de bacinillas arrojadas a la calle. Las ciudades medievales eran limpiadas por los puercos, mientras que en las áreas islámicas de la España antigua los buitres eran protegidos como basureros sagrados. Sólo durante el tiempo de Luis XIV se emitió una ordenanza que obligaba a que una vez a la semana se limpiaran las materias fecales de los corredores del Palacio de

Versalles, en plena época barroca.

A mediados del siglo XIV en el Decamerón, Bocaccio narra, por boca de Fiametta, el poco agradable accidente por una broma ocurrido al mercader de caballos Andruccio da Perugi al caer en vertical al fondo de un pozo negro excrementicio, usual espacio angosto entre dos casas, sobre el cual existía un retrete, atravesado por dos vigas y algunas tablas donde sentarse a defecar. El Palacio de Versalles tenía por lo menos cien cuartos de baño, los cuales solían tener *bidets*, pero no retretes. Estos, con su propio cubículo, se situaban en la antecámara del dormitorio. En Holanda (siglo XVII) al igual que en el resto de Europa, no había retretes, y los cuartos de baño eran poco comunes. Los motivos eran diversos, pero uno de ellos era que casi todas las ciudades holandesas estaban construidas sobre terrenos sumamente pantanosos ganados al mar, por lo que los pozos negros (fosas donde desaguaban los retretes) se llenaban de agua y dejaban de funcionar.

Mientras que en Venecia los retretes y los orinales se vaciaban directamente a los canales, en Holanda no había mareas que eliminaran dichos desechos. En algunas ciudades, por lo tanto, el vaciamiento de los pozos negros, privilegio de pequeños artesanos, se realizaba durante la noche o a primeras horas del día, utilizando mano de obra de reclusas femeninas, mediante toneles de madera que, sobre carretas, campeaban por la ciudad. Las amas de casa y las sirvientas vendían así los excrementos familiares, mismos que dichos comerciantes revendían a los agricultores. Esta práctica, de origen medieval, permaneció inalterada en algunas ciudades hasta 1950.

Entre las muchas invenciones de Leonardo da Vinci que no se llevaron a cabo, encontramos un asiento plegable que debía girar como las ventanas de los monasterios, y que funcionaba basándose en contrapesos. De hecho, fue él quien concibió canales con agua corriente y tiros ventilados para el castillo de Ambois. Los aztecas mismos contaban con un sistema muy sofisticado de recolección de desechos de las habitaciones unifamiliares. Un sistema sanitario muy ingenioso se dio en el monasterio de San Lorenzo del Escorial en el siglo XVI, y en el Palacio de los Papas, en Avignon, siglo XIV. Dicho sistema, basado en cubos sanitarios verticales en varios niveles, pero con diferente plomada, permitía su uso simultáneo y privado.

El primer inodoro moderno se debe a Sir John Harrington, en 1596, aunque su invento tuvo que esperar otros dos siglos para ser redescubierto, esta vez por Joseph Bramah, ebanista con inclinaciones mecánicas, quien en 1778 patentó el cierre de válvula, un retrete con sello hidráulico para impedir que los olores del pozo negro se esparcieran por la habitación. Sin embargo, tuvo un modesto éxito. Pasaría mucho tiempo antes de que los *water closets* se popularizaran, a pesar de haber vendido 6,000 piezas en los primeros 10 años. Aún en Londres en 1738, el arrojar por la



noche hacia la calle a través de las ventanas el contenido de la cubeta del sanitario era una costumbre muy generalizada y muy poco considerada para el peatón distraído, a pesar de acompañarse dicha acción por el grito de *gardyloo*. Esa frase, mala pronunciación de la expresión francesa *garde à l'eau* (“cuidado con el agua” o simplemente “aguas”) brindaba escasa protección al descuidado peatón.

Umberto Eco, el brillante semiólogo (y novelista) comenta, en su “Historia Ilustrada de los Inventos”, que los retretes privados en las villas venecianas de 1700 tienen dos o tres asientos. Para salvar el pudor, las damas se cubrían el rostro con un pequeño antifaz colgado, para ese fin, junto al asiento mismo, el cual estaba colocado en un nicho que ocultaba sólo en parte al usuario. No se ocultaba el acto de defecar en sí, sino la mirada del defecante. Hacia mediados del siglo XVIII, se establecen las letrinas diferenciadas por sexo, pero sólo en ocasiones especiales. Hasta que María Antonieta hace instalar una puerta para privatizar su propia defecación, es cuando el proceso realmente se convierte en una función íntima. No hacía mucho antes de eso que los grandes señores venecianos acostumbraban dar audiencia *en selle* (sobre la taza), costumbre considerada como un gran favor dispensado al visitante en turno.

En Inglaterra, el inodoro inglés se encuentra perfectamente legislado desde 1855, pero en Francia y otros países se le consideraba como una espantosa complicación: consumo abusivo de agua y pérdidas considerables para la agricultura, por la creencia en el alto valor fertilizante del abono humano. La adopción del retrete inodoro se adopta de manera generalizada gracias a, por un lado, la importación del guano de Perú y de los nitratos de Chile, y por otro, a los descubrimientos de Pasteur, que propugna por el uso del aseo y por el aislamiento y la separación de los excrementos del hábitat humano por considerárseles portadores de enfermedades.

Sin embargo, esto no era así anteriormente. En España, hasta poco antes de Carlos III y su ministro el conde de Aranda, por 1750, las materias fecales se arrojaban directamente a la calle. Los médicos españoles pretendían que la hediondez que esto causaba en las calles preservaba la salud pública. De hecho, por increíble que parezca, en Inglaterra, bajo el reinado de Carlos II, las autoridades mandaron a abrir las fosas sépticas de Londres para vencer la peste mediante el mal olor, celebrando las virtudes terapéuticas de la inmundicia.

En Estados Unidos, los retretes, a principios de la Guerra Civil, eran considerados un lujo. Sólo dejaron de serlo después de la Primera Guerra Mundial. Así, con la ocultación a la vista del proceso de defecar y orinar, empezó, de manera paralela, el afán de desodorizar, perfumar y aromatizar el espacio. Surge entonces la sala de baño como un lugar para no ver y no oler los

excrementos. El cambio es brutal. Asimismo, a partir de estos actos, de la conjunción de medicina, ingeniería y política, la arquitectura plantea un espacio nuevo. Desde entonces, no nos quedan más que dos caminos para hacer referencia a lo escatológico: lo cómico y la burla o el asco y la vergüenza. Lo sagrado y terapéutico quedan en el olvido. Se ha operado un giro de 180 grados con respecto a la antigüedad clásica, las sociedades rituales y sus actitudes hacia los desechos humanos: el cambio que va de lo mágico a lo racional.

Baste lo anterior para mostrar que nuestra repugnancia hacia los excrementos no constituye una tendencia universal de nuestra especie. Ha sido el concepto actual de civilización, con su progresiva instauración de severas prohibiciones morales, la que promovió nuestra contemporánea y artificial respuesta escatológica, llena de asco, repulsión, asepsia, higiene, ocultación y desodorización, materializadas en el moderno cuarto de baño. La idea posterior de la circulación del aire y el agua (la neumática y la hidráulica) debidas fundamentalmente a las ideas médicas de William Harvey a mediados del siglo XVII sobre la idea de la circulación de la sangre en el cuerpo, contribuyeron de manera fundamental a la caracterización de los espacios de limpieza. Para el siglo XIX, el agua, por tanto, debía circular sin interrupción a través de la ciudad para desembarazarla de su sudor, de sus excrementos y sus desechos. Como el cuerpo humano, la ciudad y el cuerpo social eran descritos como una red de tubos. Es decir, modelos ingenieriles de la sociedad darán al traste con aquellas ideas sobre las bondades excrementicias. Ingeniería y medicina, medios de control social ambas, se encargarán de higienizar y limpiar el cuerpo de la masa, de los individuos en su conjunto.

Higiene, nuevos modos de percibir, intolerancia de realidades, nuevos modos de arreglo social, creciente prestigio y refinamiento, ocultamiento y aumento de la repulsión olfativa, nuevas modalidades de vergüenza y falso pudor. Todo ello no basta para explicar el surgimiento, dentro del programa de diseño, de uno de los elementos pragmáticos más costosos de una casa-habitación: el cuarto de baño, *toilet*, *retiring room*, *washing room*, *confort station*, *restroom*, *dressing room*, *ladies room*, *lavatory* o cualquiera de los eufemismos que se utilicen para referirse al simple defecadero: el local en donde un ser humano se deshace de todo lo socialmente considerado como repulsivo y de mal gusto, en donde se velan los procesos corporales naturales y se les refunde, en una extraña mezcla freudiana de oro-excremento, en ese costoso palacio de lujo indescriptible, cuya principal función es el ocultamiento y el escamoteo del vaciamiento corporal.

Pero su instauración formal es un proceso lento y no exento de contradicciones. Aún en 1821, el proceso entre los excusados comunales y el cuarto privado de baño pasa por las letrinas

semiprivadas, ubicadas en los descansos de las escaleras. El dominio y control de las hediondes pasó por las difíciles etapas de abolición de la promiscuidad de las letrinas, de mantener la puerta cerrada, de instalar ductos de ventilación, etc. En fin, se trataría de instaurar una disciplina de la defecación, contemporánea (y no por mera casualidad) del establecimiento de una disciplina escolar, familiar, penitenciaria y hospitalaria: en pocas palabras, el triunfo indiscutible del cuarto de baño como espacio cerrado, individualizado y oculto es producto de una estrategia disciplinaria de control social llevada al extremo de la individualidad.

Las preocupaciones de los higienistas, la voluntad que impele a separar las funciones antaño congregadas y a distinguir los lugares de servicio de los de convivencia social y los de intimidad familiar, aunados a las ideas de “confort” y “privacidad”, conducirán, en el curso del siglo XIX, a remodelar el plano de la casa tradicional. La cocina, el lavadero y los excusados se relegan a un anexo del edificio, y los olores malsanos que se desprenden de ellos se pierden en el patio y el jardín, colchones odoríferos y visuales. Sólo con la desodorización total y la desinfección se admitirá que el cuarto de baño se anexe al dormitorio como un elemento indispensable. Los higienistas no se conforman con recomendar una maquinaria ingeniosa para deshacerse de las excrecias, sino que se opera una nueva manera de ver el excusado, una pieza cuya importancia no hará sino aumentar en el transcurso de los años, hasta convertirse en elemento fundamental que acompaña al creciente lujo del cuarto de baño de las clases pudientes. Concursos internacionales de diseño sanitario permiten firmar, como obras de arte, excusados de línea exclusiva para posaderas igualmente exclusivas. Marcel Duchamp, con esa vena que lo caracterizaba, en 1917 expone su arte-objeto titulado “Fuente”, que no es otra cosa que un mingitorio liso y llano.

La antigua promiscuidad para defecar y la mezcolanza de olores es lo que se ha vuelto intolerable para el siglo XIX. A principios de este siglo, la exclusión del mobiliario tradicional y la adopción de un verdadero equipo sanitario adosado por medio de plomería en una disposición rígida, garantizará la desodorización del cuarto de baño, conclusión de la no menos violenta y generalizada desodorización de la sociedad en general, consecuencia a su vez del desplazamiento del olfato como signo predominante en favor de la vista y el oído. Más tarde aún, se impondrá el espacio geométrico, “limpio y decente”, garantizando la inocuidad del lugar. Sin embargo, los nuevos comportamientos no se imponen sino con mucha lentitud. El moderno excusado de flujo data de 1908, y sus últimas mejoras funcionales de 1935. El suministro de agua continua es anterior al desarrollo de los sistemas de drenaje, lo que causó que ambas funciones (higiénica y sanitaria) permanecieran separadas. Una, dentro de la casa; la segunda, fuera de ella. Es hasta principios de

los años treinta que los sistemas de plomería interior hacen posible que tinas e inodoros convivan en el mismo espacio interior de la casa.

Sin embargo, el naciente cuarto de baño victoriano era muy distinto al actual. La gradual aceptación de la teoría de la enfermedad por gérmenes eliminó el alfombrado, con cortinas y papel tapiz. Estos elementos decorativos se volvieron incompatible con los estándares modernos de higiene. Del mismo modo, se eliminaron los espacios difíciles de limpiar. Así, desaparecieron las patas de las tinas, pues el polvo se acumulaba bajo ellas. El mosaico, la porcelana y los materiales plásticos blancos y puros gradualmente se adueñaron del espacio y las funciones sanitarias. El cuarto de baño se convirtió gradualmente en la muestra de limpieza de la casa en su totalidad.

Para nuestros padres, el cuarto de baño era todavía un lugar tabú, pero ahora se están operando rápidos cambios en este recinto. Antes apartado de las habitaciones, hoy el baño está adquiriendo el valor de aposento equiparado a los demás. Nadie se avergüenza de mostrarlo a los visitantes en un *tour* por la casa, pues ya es considerado como un lugar de recreo, símbolo de estatus, así como un espacio en el que la persona puede estar legítimamente sola y gozar de su intimidad, un lugar que se denominará como el templo del cuerpo, en donde en paz y reconfortado por la radio y los periódicos, el elemento material y grosero del hombre se transforma en epítome de belleza, lozanía y pulcritud. Se ha llegado a esta situación no sólo por la atenuación del sentido del pudor, sino por el nuevo culto al cuerpo físico. El cuarto de baño ya no tiene exclusivamente el significado de lugar destinado a la limpieza corporal, sino que este concepto se ha ampliado para transformarse en el lugar de la restitución de la belleza y bienestar corporal.

Es asimismo el lugar en el que la mujer se arregla y maquilla, donde se tiende la ropa blanca íntima, donde se hacen funciones de lavar la ropa, donde se tiene la máquina de ejercicio, el revistero, el teléfono celular. En su diseño actual, los sanitarios integran un conjunto de actividades relacionadas lo mismo con la salud que con la higiene, la belleza, el esparcimiento y el ejercicio. Precisamente porque se le han incorporado otras funciones, dignas de comentarios posteriores, se está determinando un desplazamiento y una reingeniería de la reciente y penosamente adoptada función social. Por supuesto que esto obedece a cambios en el imaginario social y a nuevos instrumentos de control.

Fascinante, huidizo y difícil de rastrear es el camino que ha llevado a la transformación de la relación simbólica con los excrementos, que en algún tiempo representaron poder terapéutico, fuerza de vida, y comunicación con la divinidad (no olvidemos que para los aztecas el oro se consideraba como el excremento divino). Esa visión, hoy en día, y en palabras de Fernando Buen,

“se ha modificado por la relación con el depósito hidráulico moderno que ha trasladado elementos de un fenómeno biológico a las esferas de una lógica de la higiene encabalgada en un invento extensivo ideológico de la revolución industrial.”

Qué lejanos aquellos días en los que la tierra ocultaba tanto a los deshechos humanos como a los humanos mismos al morir. Hoy, a los primeros se los elimina con un chorro de agua, y a los segundos con una dosis de fuego. Baste recordar aquellos consejos encontrados en el “Deuteronomio” (23:12-14): “Tendrás un lugar fuera del campamento a donde salgas... Tendrás también entre tus armas una estaca, y cuando estuvieres ahí afuera, cavarás con ella, y luego, al volverte, cubrirás tu excremento... Porque Jehová tu Dios anda en medio de tu campamento...por tanto, éste ha de ser santo, para que no vea en ti cosa inmunda, y se vuelva en pos de ti.”

## II

La historia del cuarto de baño puede dividirse en dos fases perfectamente diferenciadas que hoy en día se encuentran juntas en un local especializado de nuestras casas habitación, pero que no siempre ha sido así. Se ha mostrado que el recorrido histórico de su función escatológica (y que culminó con el excusado de sifón) está marcado por la inconsistencia y la falta de congruencia y continuidad en las actitudes de los hombres de diversos tiempos y épocas hacia sus propias deyecciones. Asimismo, la historia del cuarto de baño en occidente, en su vertiente higiénica, es igualmente compleja y no exenta de contradicciones. En efecto, la conquista de las prácticas higiénicas fue muy tortuosa, y no es sino hasta muy recientemente que podemos hablar de una posible generalización de ellas en algunos sectores de la cultura occidental. En gran medida, la historia higiénica del cuarto de baño, materializado en el lavamanos y la tina/regadera de extremado lujo, es la fascinante historia de la actitud del hombre hacia el agua y hacia su propio cuerpo.

El agua es el instrumento sagrado para expulsar las fuerzas de la desgracia y del mal, así como para multiplicar las energías salvadoras y benéficas. El sentido del lavatorio de culto, además de la purificación de la suciedad corporal, persigue la liberación de las impurezas del alma. Los babilonios llamaban al agua simplemente “la purificadora”. La diosa egipcia Kebechet personificaba la inundación purificadora del Nilo. Mediante la purificación que se realiza en el rito, se elimina la impureza, el pecado y, adicionalmente, se aporta salud y se hace posible la vida nueva. La misma acción es, pues, lustral y consagrante. A propósito del baño del faraón, se habla de “agua de toda vida y salud.” Así, el espacio del baño real llevaba el sugerente nombre de “casa de la mañana”, y se encontraba siempre delante del templo.

Los textos de las pirámides mencionan a menudo un baño purificador para los difuntos con el que se pretende asegurar no sólo la limpieza, sino también una vida nueva. Los peregrinos hindúes acuden al Ganges para lavar sus pecados, y al mismo tiempo incorporan a su cuerpo las fuerzas del cosmos. Para los japoneses y los chinos, el cuarto de lavado era considerado como un lugar sagrado de contemplación, que de acuerdo al *feng-shui* (antiguo método de disposición de espacios arquitectónicos), jamás debería estar orientado en el eje noreste-suroeste. En el Islam, cada mezquita cuenta con una fuente para la purificación que se prescribe antes de la plegaria. Purificación e higiene, entonces, no siempre son fácilmente diferenciables. Según Richard Sennett en su monumental obra “La Carne y la Piedra”, las mujeres judías, en los tiempos remotos y modernos, se bañan en pozas *mikveh* para purificarse simbólicamente, y en particular para limpiar la sangre menstrual. Este baño, sin embargo, no está relacionado con la limpieza de los pecados. A diferencia del bautismo (en el que el alma se afianza al cuerpo), es más un ritual purificador que auto-transformador.

La inmersión bautismal en el agua viene a significar una bajada al caos, una disolución, y por lo tanto, la muerte al antiguo ser. Así, al emerger nuevamente, se retorna a la vida con la integridad original restablecida y a un comienzo relativamente nuevo. La palabra alemana para bautismo (*Taufe*) deriva etimológicamente del verbo *tauchen*, que significa “sumergir”. Jesús, en Juan 3:5, explica el sentido de su bautismo como sigue: “Quien no renace del agua y del Espíritu (Santo) no puede entrar en el Reino de Dios”. Los recién nacidos son purificados mediante la inmersión, como sucedía entre los aztecas, entre los cuales la diosa de las aguas corrientes, Chalchiuhtlicue, era invocada con las siguientes palabras: “Pues que está sujeto a tu poder..., haz que el agua limpie su mancha y suciedad...a fin de que viva en este mundo con paz y sabiduría....pues sólo tú eres digna de....lavarle del mal que trae consigo desde el comienzo primero del mundo”. Los cautivos de los aztecas destinados a ser sacrificados a Huitzilopochtli durante las fiestas del Panquetzaliztli, eran sometidos a un baño ritual, por lo que las víctimas llevaban el nombre de tlaaltitlin, “los que han sido bañados”, tal como lo refiere Jacques Soustelle.

Hoy en día, en nuestro cuarto de baño, cuando todo lo que tenemos que hacer es dar la vuelta al grifo para obtener agua, tal vez hemos perdido el camino que lleva a la comprensión y a la concepción del precioso líquido y la multitud de imágenes y simbolismos que acarrea su sola mención. Los elementos (agua, tierra, aire y fuego) han quedado desconectados de su original vinculación con el universo, con aquella imaginación material a la que Gastón Bachelard dedicó tan admirables páginas. En pocas palabras, el agua, como tantas otras cosas, ha sido desacralizada en

aras de una visión utilitarista, higiénica, fisicoquímica, ingenieril y penetrada por el egoísmo estético más pueril.

La higiene, pública o privada, que se desarrolla bajo una atmósfera de racionalidad cartesiana, carece del más elemental encanto. Indica una carencia de significado profundo. Sin embargo, se quiera o no, en el lavado y el aseo diario del cuerpo (todo o sus partes), se conserva parte de esa tradición sacro-mágica del poder del agua o de sus sustitutos. Ni el mero prurito ni la obsesión higienista bastarían para explicar el placer del aseo. En esos ritos diarios en el templo de la belleza, (que es en lo que se ha convertido el cuarto de baño moderno, perviven, tercas y persistentes), las imágenes y el poder terapéutico, mágico, religioso, estético, fertilizador, psicológico y, por que no, erótico del agua y los líquidos que tienen contacto con nuestra superficie corporal.

Con excesiva facilidad se cree aún que los pueblos que son muy minuciosos en la purificación por el agua están interesados en una limpieza meramente por razones de higiene médica. Edward Taylor menciona, en su obra “La Civilización Primitiva”, que un persa fiel siempre lleva consigo un cántaro con agua con un cuello largo para lavarse los ojos cuando los ha manchado un infiel. Mientras tanto, el país se está despoblando porque no se observan las leyes más elementales de higiene. Queda demostrado que purificación no es sinónimo de limpieza. Purificarse no es simple y llanamente limpiarse, y nada nos autoriza a hablar de la necesidad de limpieza como una necesidad primigenia y universal, reconocida por el hombre de todas las épocas en su innata sabiduría. Nada más falso.

Sin embargo, la necesidad vital de purificación sí constituye una costumbre en todos los puntos cardinales del globo y en todas las épocas de la humanidad. Triste la nuestra que poco de ello tiene, pues lo profano-científico ha desplazado a lo mágico-sagrado. La transformación del agua en un simple fluido limpiador, en un agregado químico denominado H<sub>2</sub>O, obedece a un proceso social muy reciente. Al agua se le considera hoy día un recurso estratégico escaso que requiere de un manejo técnico. Es un fluido manipulado, no controlado ya por la religión o la magia, sino por la ciencia y la ingeniería, y que, por lo mismo, ha perdido en gran parte su capacidad para reflejar el alma de los seres humanos. Es, en pocas palabras, un agua muerta, sin poder místico. ¡Qué lejos estamos de considerar que el agua puede devolverle al alma pecadora la blancura de la nieve! Hemos olvidado que no queda lavado moralmente el que es lavado físicamente. Hoy tan sólo empezamos a reconocer el poder energético del agua y de la hidroterapia en general. Esto otorga un nuevo valor y un nuevo significado al baño y al contacto del agua con el cuerpo.

No obstante, hasta muy recientemente, el baño como medida higiénica y desodorizante era mal visto y, más aún, poco recomendado. La humedad en sí misma contempla muchos peligros, pues, se dice, relaja las fibras y predispone a la putrefacción. La limpieza corporal era hidrofóbica: no se relacionaba en modo alguno con el agua. Los etnólogos y algunos historiadores han puesto de manifiesto el rechazo de algunos aldeanos a lavar la mugre de la cabeza de sus hijos, pues los médicos de Montpellier denuncian los estragos del uso desmedido del agua. Hacia 1784, el agua inspira desconfianza. El consenso médico la consideraba poco saludable para la piel.

Havelock Ellis, autor de “La Psicología del Sexo”, comenta en una carta al capitán John Bourke, autor del indispensable texto de 496 páginas titulado “Ritos Escatológicos del Mundo”, que la orina y no el agua, en casi todas partes, constituye el primer jabón conocido. En Inglaterra y Francia, y probablemente en otros sitios, la idea de lavar las manos con orina fresca o fermentada para aprovechar el amoníaco era muy popular por su poder suavizante y embellecedor, por lo cual no sólo era usada para abluciones en general, sino también como enjuague bucal. El abate Dubios, hacia 1817, escribió que “los hindúes tienen la orina de vaca en alta estima, pues la consideran el más eficaz de todos los medios existentes para purificar cualquier suciedad imaginable. Reciben la orina en recipientes especiales y, acto seguido, limpian su cuerpo y su cara para deshacerse de las impurezas externas. Para las impurezas internas, la beben”. Entre los esquimales, los antiguos mexicanos, africanos y españoles, el valor de la orina como purificador, aún cuando el agua se encuentra disponible en grandes cantidades, es indiscutible. De este modo, el agua se encuentra más ligada al rito purificador que a la práctica higiénica.

Se cree durante mucho tiempo que las abluciones con agua demasiado frecuentes, y con mayor razón los baños, ocasionan pérdida de vitalidad, conducen a la indolencia, debilitan la animalización, y, por ende, el deseo sexual. Sebastián de Covarrubias, hacia 1600, indica en su “Tesoro de la Lengua” que “*El uso de los vaños relaja las fuerças y vuelve a los hombres floxos y covardes.*” El olfato, por consiguiente, se convierte en el sentido de la anticipación amorosa, preludio y señuelo de la atracción sexual, poderoso afrodisíaco. Según Alain Corbin, el poder seductor del sudor de axilas y de las camisas que impregna suscita múltiples anécdotas. Eliminarlo era impensable. Más aún, los perfumes surgen como complemento, no como disfraz, de dichos olores corporales. Todavía a mediados del siglo XIX, la intensidad de los efluvios corporales era señal de fuerte animalización, de vigor masculino y símbolo de poder sexual. Ese *aura seminalis* era considerada como característico de los machos vigorosos. Hasta fines del siglo XVIII, la función del almizcle era idéntica a la del corsé, pues si éste acentúa el busto, el primero lo hace con



el olor corporal. Diane Ackerman, en su libro “Historia Natural de los Sentidos”, comenta que Napoleón, ausente en una de sus campañas militares, escribe a su amada Josefina y le indica eufemísticamente lo siguiente. “Dentro de quince días estaré en París. Hasta entonces, no laves tu delicioso bosquecillo.” He ahí la atracción que ejercían sobre él los efluvios corporales de su amada Josefina.

Pero el agua también tiene relación con la mente. Michel Foucault escribe, en su “Historia de la Locura en la Época Clásica”, que “el agua y la locura han ido juntas desde hace tiempo en la imaginación de hombre europeo...el frío, la inestabilidad del tiempo, las pequeñas gotas que penetran en los canales y las fibras de cuerpo le hacen perder la firmeza, lo predisponen a la locura.” El agua, entonces, también se asocia a la sinrazón, como indica Josep Muñoz Redón. Hoy día, el SPA (cuyo nombre es posible que derive de la locución latina *salus per aqua* o salud por agua) es la punta de lanza del denominado “turismo saludable.” Sobre el agua se opera así un giro radical: de arma represora en forma de chorro a presión en las prisiones con objeto de controlar rebeldes y amotinados, a auxiliar medicinal en el tratamiento de dolencias corporales y agente de embellecimiento físico.

Tiempo antes, el conquistador Andrés de Tapia observaba admirado que Moctezuma se lavaba el cuerpo entero dos veces al día, y no debe extrañarnos tampoco que Clavijero escribiera que todos los aztecas se bañaban frecuentemente y, muchas veces, todos los días, a excepción hecha, como nos dice Sahagún en el “Códice Florentino”, de los comerciantes, que se abstenían de enjabonar el pelo y de bañarse al emprender una expedición lejana y riesgosa, tomando esto como un verdadero autocastigo. Durante los primeros años de la conquista de México, los españoles, acostumbrados a identificar todo baño como un ritual morisco de adoración a Alá, reportaban a la Santa Inquisición a cualquier persona que observaban bañándose. Para los musulmanes, el acto de lavarse era parte importante del rito de purificación devocional y, por ello, visto como una parte integral de un sistema de creencias hostil.

Los conquistadores españoles, inmunes a la viruela, consideraban que la práctica del baño entre los indígenas constituía un rito de adoración al demonio, por ello causante de la epidemia. En su fascinante obra “Epidemias e Historia: Enfermedad, Poder e Imperialismo”, Sheldon Watts comenta que “Adicionalmente a la prohibición del baño corporal completo, específica de la península Ibérica, los europeos sostenían que remojar el cuerpo en agua abría los poros a fuerzas malignas que podían alterar el balance de los cuatro humores, causando enfermedad y muerte.” El baño era así causa directa e indirecta de la enorme mortandad por viruela. Por ello, hicieron todo lo

posible por arrancarlo de raíz. Los indígenas, acostumbrados a estar físicamente limpios, sufrieron severos ataques de depresión al verse sucios y malolientes. En este estado de higiene deficiente impuesta por la fuerza, es posible que marido y mujer decidieran no tener contacto íntimo, con un importante impacto en la disminución de la población nativa.

Sin embargo, el umbral de la percepción olfativa descendió entre las élites europeas al cerrar el siglo XVIII. Esto condujo, inevitablemente, al surgimiento de la función social del aseo. A un discurso de orden médico que promulga que la suciedad corporal obstruye los poros, retiene los humores excrementosos, favorece la fermentación y la putrefacción de la materia, al mismo tiempo que estorba e impide los equilibrios aeriformes necesarios al equilibrio orgánico, se suma un discurso teológico que relaciona suciedad corporal con incremento del deseo sexual. Se trata, pues, de negar, mediante el aseo, el papel sexual del olfato. De este modo, la mejor manera de conservarse saludable en cuerpo y alma es, pues, multiplicar las abluciones.

Se recomienda lavar con frecuencia el rostro, las manos y los pies y los centros emisores de efluvios atractivos, y “de vez en cuando” el cuerpo entero (el hecho de bañarse demasiado era considerado un signo de suciedad, como nos indica David Landes en su “Riqueza y Pobreza de las Naciones”: “Por que las personas limpias deberían bañarse con tanta frecuencia?”), pues los moralistas temen la complacencia, las miradas sensuales y la tentación autoerótica del baño, ya que en los gabinetes de aseo de ese tiempo, la intimidad no se encuentra al abrigo de la seducción: la desnudez comporta también un riesgo que no muchos están dispuestos a apoyar.

Así, al pretender desplazar el campo de la excitación olfativa, se privilegió de rebote al campo de la excitación visual, tan importante de ahí en adelante. El baño se vuelve un lugar del autoerotismo, auxiliar del placer y templo del culto narcisista. De hecho, el “Antiguo Testamento” narra una cantidad de historias que giran en torno al voyeurismo, la sexualidad, el agua y el baño, de las cuales “David y Betsabé” y “Susana y los Viejos” son las más conocidas. No es sorprendente descubrir que dichos temas son frecuentemente elegidos por los pintores Renacentistas y de épocas posteriores, pues el baño como lugar y como actividad es un estupendo pretexto para presentar un desnudo femenino, el cual se vuelve más excitante por el hecho de que está siendo observado por ojos masculinos.

Sin embargo, el uso del agua sigue siendo ambiguo por algún tiempo, y apenas se puede hablar de higiene corporal generalizada, ya que ésta se encuentra estrictamente limitada a algunas categorías sociales muy precisas. Se asean las élites, y algunos sirvientes en contacto con ellas, así como los mineros y los conductores de carros de carbón. Pero se trata más que nada de desengrasar,

desenlodar, desimpregnar, no de bañarse. Pero un tercer discurso, aunado al higiénico y al religioso (facilitado por la invención del jabón durante la Revolución Industrial) vendrá a ampliar la esfera de la limpieza corporal al resto de la sociedad poco a poco: el afán de disciplina, la educación y la moral como estrategia de control social.

Hacia 1820, se menciona que un pueblo amigo de la limpieza lo es prontamente del orden y de la disciplina. La limpieza, se considera, es un medio de conservar el orden. Limpieza, temperancia y trabajo son las condiciones principales del bienestar de las clases trabajadoras. La suciedad es, pues, un síntoma triste de enfermedad moral. Así, la higiene personal cambió drásticamente; tanto, que “los plebeyos que vivieron hacia fines del siglo XIX y principios del XX con frecuencia vivían más limpios que los reyes y reinas de un siglo antes.” (David Landes *dixit*).

El surgimiento de la exacerbada individualidad, la idea de confort y el culto a la imagen corporal que esto genera, constituirán un cuarto discurso que hará que definitivamente se imponga la costumbre del baño frecuente de cuerpo entero, y por consiguiente, se obliga a remodelar, en el curso del siglo pasado y del nuestro, el plano de la casa tradicional que, entre otras cosas, separa, divide, aísla las diversas funciones cotidianas. De aquí el cuarto de baño como lo conocemos. Pero hagamos historia.

### III

En la mayor parte de las casas aztecas, existía, de manera anexa a la misma, el baño de vapor conocido como *temazcalli*, pequeño recinto semiesférico de piedra y argamasa. En su ritual, los fines higiénicos, terapéuticos y de purificación se encontraban íntimamente entrelazados. En las villas romanas del norte de África, concretamente en la *Bulla Regia*, vemos aparecer las termas privadas completamente separadas de las letrinas. Son conocidas las fastuosas termas públicas, espacios en donde el baño frío, templado y caliente se realizaban, exclusivamente para hombres, enmarcados por espacios para otras actividades, como el deporte y la lectura. En su momento de máxima popularidad, fueron incluso sinónimo de burdeles. Los baños romanos subsistieron durante algún tiempo en los monasterios cristianos, pero fueron quedando reservados cada vez más a los enfermos. A esto contribuyó el cambio en el concepto de desnudez.

Hasta comienzos del siglo VIII, a hombres y mujeres se les bautizaba desnudos en la piscina octogonal adosada a cada catedral. La desnudez era, entonces, afirmación de su condición de criaturas (seres creados) dependientes de Dios. El otorgamiento de una significación sexual y genital a la desnudez por parte de la Iglesia causó la desaparición de esta práctica del bautismo por inmersión, y por ende, propició una regresión en las prácticas de higiene del cuerpo entero. Como

ejemplo, los príncipes carolingios cambiaban de ropa y se bañaban una vez a la semana, los sábados.

Hacia el siglo XIII, es normal que una mujer ayude a las abluciones de su marido, porque lavar su propio cuerpo y el de los demás parece ser una función específica de las mujeres, dueñas del agua doméstica y salvaje. Tales cuidados corporales son mirados con suspicacia por los moralistas, pues juzgan (y no sin cierta razón) que el baño conduce a muchos pecados y torpezas a los que se entregan los hombres y mujeres cuando se bañan juntos. Se han conservado los vestigios de la estricta reglamentación que velaba por la moralidad en los veintiséis baños públicos abiertos en París a fines del siglo XIII. En el monasterio de Cluny, por ejemplo, se prescribía para los monjes un baño completo dos veces al año en Navidad y Pascua, fiestas éstas de renovación, pero al mismo tiempo se les exhortaba a no descubrir sus partes pudendas al hacerlo.

Sin embargo, el baño durante la Edad Media fue una práctica muy extendida, más como motivo de placer que como práctica sanitaria. En las “casas de baños” de la Edad Media, casi no se veían más que grandes tinajas en las que se metían juntos, no pocas veces, el hombre y la mujer. La gente jugaba, comía, bebía y cantaba en el baño. Esto fue así hasta que, a consecuencia de la sífilis que estas casas de baño contribuyeron a propalar en grandes proporciones y al excesivo consumo de leña que llevaban aparejado, cayeron en desuso a fines de la era medieval. Es a partir del siglo XVI que el baño (que al igual que el acto de defecar era hasta entonces una institución pública) comienza a privatizarse. A pesar de todo, al menos en la clase dominante, se le daba mucha importancia a los baños colectivos de los palacios.

Es así como desde finales de la Edad Media y hasta bien entrado el siglo XVIII (cuando la práctica del baño tomó el carácter de medio para revigorizar el cuerpo después de las parrandas) la limpieza prescinde del agua e ignora el cuerpo, con excepción del rostro y las manos, que son las únicas partes que se muestran. Es esta concepción del cuerpo que repele el agua como agente peligroso capaz de penetrar por todas partes la que causó tales actitudes. Se cuenta que Isabel la Católica se bañó tres veces a lo largo de su vida: justo después de su nacimiento, la noche antes de su boda con Fernando, y después de su muerte como preparación del cuerpo para la sepultura.

Para el siglo XIX, el cuarto de baño es motivo de indiferencia. Se encuentra por lo general atestado de jarras y palanganas. El agua corriente no llegará a las últimas plantas de los inmuebles en Europa continental hasta 1865. Por otro lado, no importa que el cuarto de baño esté alejado de las habitaciones, pues su uso dista mucho de ser cotidiano. El baño sólo adquirirá su significación actual hasta después de los descubrimientos de Pasteur que hará del hecho de lavarse las manos una

nueva obligación social. Es entonces cuando hacia 1900 se difunde el tocador, y luego el cuarto de baño provisto de un sólido cerrojo: el cuerpo humano puede empezar a experimentar su movilidad al abrigo de cualquier intromisión.

Así, asistimos al nacimiento del concepto de *clean and decent*, y el mugroso cuartito de palanganas comienza a transformarse en el templo del culto al cuerpo, al menos en la alta burguesía y la decadente aristocracia. A esto contribuyeron, además de Pasteur, el relajamiento de la moral victoriana y el descubrimiento de los mecanismos de la respiración de la piel. El no lavado de la misma obtura los poros y enferma al cuerpo. Una vez más, la influencia de lo físico sobre lo moral determina el valor de lo limpio y lo ordenado. El arte entonces se regodea en la representación del desnudo femenino en el acto de bañarse. Los lienzos se transforman, así, en verdaderas ventanas a la intimidad corporal.

Sin embargo, el agua, cuyos efectos sobre las áreas físicas y morales ahora se sobrestima, se reglamenta. Se modulan las prácticas del baño de acuerdo al sexo, la edad, el temperamento y la profesión. La relación establecida en ese tiempo entre el agua y la esterilidad vuelve difícil el desarrollo de la higiene íntima de la mujer. Así, el simple acto de bañarse se incorpora a la panoplia de instrumentos de división y control social. A pesar de todo, poco a poco y a través de un aseo fragmentario del cuerpo, se va transformando esta idea. Se lavan frecuentemente las manos, la cara y los dientes (al menos los delanteros). Los pies una o dos veces al mes, pero nunca la cabeza. El ritmo menstrual rige el calendario de baño de la mujer. A fines de siglo, aparece la bañera (*tub*) a la inglesa (en un lugar fijo, contrario al baño de palangana, realizado bien en la cocina cerca del fuego o en la recámara), y luego la difusión, ciertamente limitada, de la ducha-teléfono. Esto, otra vez para las mentes moralizantes, obliga a reglamentar su uso. Un reglamento, el de la Escuela Normal de Sévres, reserva la ducha íntima para las enfermas acompañadas de una enfermera, para evitar su uso masturbatorio.

Hacia comienzos del siglo XX se empieza a notar un cambio. Los progresos limitados del equipo y mobiliario sanitarios, la influencia de la ducha en el deporte (éste cada vez más popular como esparcimiento entre las clases altas), la frecuentación creciente de los hoteles de turismo y de los burdeles de lujo contribuyen al desarrollo de la palangana y la jarra. Hacia 1914, lavarse el conjunto del cuerpo todavía no formaba parte de los cuidados normales de la limpieza para el grueso de la población. Es hasta el período de entreguerras (gracias a la difusión del hierro esmaltado) y luego durante los años cincuentas, que la banalización de la ducha y del cuarto de baño operan una verdadera revolución higiénica. Pero aún así, el cuidado del cuerpo tiene más que

ver con la apariencia que con la limpieza, con la representación de un cierto rol social que con la necesidad higiénica.

Necesidades de pertenencia a cierta clase social, así como imitación de la misma por otras clases más bajas, ayudan a generalizar el cuarto de aseo personal y lo transforman en una máquina de la casa. Norbert Elías nos dice en su libro “El Proceso de la Civilización”, que la imitación que las clases bajas hacen de los comportamientos de las altas constituye una forma suave de control social, mucho menos coercitiva e infinitamente más eficaz y estricta para el establecimiento de costumbres duraderas que los insultos, las burlas o cualquier amenaza con castigos físicos o legales.

En nuestros días, la agrupación de tina, lavamanos y excusado en un paquete único tiene en su favor el alegato económico del pretendido ahorro de dinero y recorridos hidráulicos en tuberías. Esto, en general, es cierto, pero existen también razones de orden conceptual para agrupar estos muebles de este modo. En Europa esto no sucedía y a veces no sucede aún, mientras que en los Estados Unidos se dio esta práctica desde 1850. El término *bathroom* no aparece en la primera edición del “Oxford English Dictionary.” Se menciona por primera vez en el suplemento de 1872. Sea de un modo o de otro, el acto de bañarse se ha visto convertido, de un ritual semirreligioso y contemplativo en una actividad recreativa, gozo social relacionado con el nuevo concepto del cuerpo sano, limpio, andrógino y eternamente joven que permea las mentalidades occidentales de este fin de siglo. El acto de bañarse, de lavar el cuerpo entero, reviste dos formas fundamentales, ambas con el agua como elemento protagónico.

El agua, en su simbolización femenina, es la materia prima o madre por su impenetrable hondura. Es por eso que la tina de baño y su utilización remontan inevitablemente a la imagen del útero materno. Sumergirse en la tina es regresar al vientre materno, acunarse en la tibieza de la seguridad femenina inicial, volver al estado de felicidad extrema y de máxima seguridad. Hay más que el simple hedonismo en la fascinación que los baños de tina ejercen sobre nuestra psique. El efecto tranquilizador no puede sólo deberse a la tibieza de las aguas. Al sumergirnos en la tina ingresamos de nuevo en el espacio primordial que nos acogió en nuestro origen. Bachelard dice que el agua, de los cuatro elementos primordiales, es “casi una sustancia psíquica que calma cualquier problema agitado... es un elemento acunador... nos adormece, nos devuelve a nuestra madre.” Gerardo Partido menciona espléndidamente: “Bella prolonga el tiempo al bañarse con momentos de espuma y horas líquidas.” El agua quieta y en reposo de la tina es un agua voluptuosa, femenina.

Por el contrario, el baño en regadera es asociado a lo masculino: innumerables dardos líquidos laceran nuestra piel, penetrando en cada poro como agujas hipodérmicas. El agua de la tina acoge,

mientras que el agua de la regadera viola, penetra, violenta la piel. El agua de la regadera es un agua agresiva, masculina, dinámica, rechazante, vigorosa, templadora del cuerpo. Los baños en regadera son rápidos, fugaces, fríos, reafirmantes. De ahí el desplazamiento de la tina por la regadera en nuestra época. Verdú nos indica que “la bañera es la simbología del ocio...Frente a la mezquindad de la ducha, la bañera es la opulencia. La ducha parece severa y flagelante, mientras la bañera sume en una referencia nobiliaria y dominante. La ducha supone la adicción al reloj, el rictus, la carrera. La bañera es la fastuosidad temporal, la sensualidad, el establecimiento.”

Los baños de tina no corresponden al perfil de hombres y mujeres de nuestro tiempo, activas, audaces, asertivas. El baño en tina equivale a ser acariciado, a sumirse en una voluptuosidad letárgica que aísla del mundo exterior y obliga al bañista a ver hacia su interior. El agua de la regadera golpea inmisericorde la superficie corporal, rechaza la permanencia bajo su potente chorro. Un baño en tina es profundamente simbólico y evocador. Un baño en regadera es simplemente una acción de asepsia y terapia. El baño en tina es ocultamiento y refugio, evasión de la mirada indiscreta una vez dentro, mientras el baño en regadera es exhibición y exposición franca de la superficie corporal.

¡Pobre de Arquímedes, que lo único que alcanzó a percibir dentro de la tina fue que todo cuerpo sumergido en agua pierde una parte de su peso igual al peso del líquido que desaloja! Mejor suerte para Marat, asesinado en la tina por Carlota Corday, pues, siguiendo a Novalis en su obra “Enrique de Ofterdingen”, es probable que sintiera lo que su personaje cuando se sumerge en agua y “cada onda de aquel deleitoso elemento venía a estrecharse junto a él como un delicado seno.” El moderno *jacuzzi* se encuentra a caballo entre la tina y la regadera: agua revolvente, nerviosa, en movimiento sobre sí misma, masculina (Hermes) y femenina (Afrodita) al mismo tiempo. Agua hermafrodita.

El cuarto de baño moderno agrupa funciones diversas obedeciendo a dictados sociales muy precisos. Sin embargo, nada indica que permanecerá de ese modo. Ya se apunta en la dirección de convertirlo en un espacio más grande, en donde sean separadas nuevamente las funciones ablutivas de las escatológicas, agregándole a las primeras las de ejercicio y belleza. El cuarto de baño es, hoy, el lugar de la desodorización (y la reodorización artificial), el lugar de la eliminación de microbios por billones, el lugar de una construcción socialmente aceptable del yo, el lugar donde a base de agua y afeites fabricamos nuestra imagen pública. Resulta paradójico y verdaderamente patético que hoy en día, a mayor limpieza y asepsia personal, mayor contaminación y degradación global. Esta conducta esquizoide, una entre muchas, caracteriza al hombre de fin de siglo.

Hoy por hoy, asistimos a la construcción del “baño espectáculo”, en palabras de Lisa Lovatt-Smith aparecidas en “El País Semanal” del 25 de junio del 2000. Llanamente, y sin tapujos, escribe que los baños han pasado a ser “paraísos del relax, minigimnasio y refugio”, verdaderos protagonistas de la máquina de habitar en una sociedad cada vez más hedonista. En la revista “Architectural Digest” de septiembre de 1995 aparece un anuncio de página completa que dice lo siguiente: “¿Constituye un acto de gratificación personal y de autocomplacencia el transformar su viejo baño en algo así como un capullo lujoso? Pues claro que lo es. De hecho, eso es de lo que se trata. Llámenos y lo ayudaremos a iniciarse mediante una guía gratuita desbordante de productos e inspiración.” Sea pues, y celebremos la transformación del retrete en trono y de la tina en piscina.

### **El fuego y la cocina: gastronomía y maneras de mesa**

#### **IV**

El cuarto de baño y la cocina constituyen los escenarios para el sustento físico y el cuidado higiénico del cuerpo, ambas experiencias ineludibles de supervivencia. Por extensión de una imaginería freudiana, y por asociación con lo corporal, ambos espacios se constituyen en las “zonas erógenas” de la casa-habitación. El baño asociado al ano y los genitales y la cocina a la boca, sedes de diversas etapas del desarrollo sexual del ser humano. Manuel Vázquez, escritor catalán, dice que “nada hay tan cerca de la boca como el culo...Hay algunos animales que comen y cagan por el mismo sitio.” Cocinar implica la necesidad de matar a un animal o planta, y defecar/orinar/bañar significa deshacerse de lo muerto en el cuerpo. Pero mientras el cuarto de baño es el epítome de la privacidad gracias a su sellada intimidad (único lugar de la casa en donde se actúa en completa soledad a puerta cerrada), la cocina representa el espacio público por excelencia (raras veces posee puerta alguna, y si la tiene, es de doble abatimiento, única en su género).

Grabada en piedra en el arquitrabe de una puerta del Monasterio Agustiniiano de la Estrella, en Espoleta, leemos la siguiente inscripción: *In Coquina Perficitur Anima* (“En la cocina, el alma se perfecciona”). Por el sitio religioso en el que se encuentra este pensamiento, sorprende de primera instancia. Sin embargo, una vez que finalicemos juntos nuestro periplo histórico por la cocina y el cocinar, el comedor, las maneras y los utensilios de mesa, e inclusive el acto mismo de comer, esta sentencia adquirirá su justo valor a nuestros ojos.

¿Por donde empezar a hablar acerca de la cocina? Abundan las referencias literarias presentes



y pasadas a este singular espacio arquitectónico tan cargado de significado. El complejo relato novelado del escritor alemán Günther Grass, “El Rodaballo”, verdadera épica culinaria, artística, política y mitológica sobre la relación entre los sexos, recorre el camino desde la prehistoria hasta nuestros días a través de la historia fantástica de nueve mujeres cocineras. La inquietante novela “Kitchen”, de la escritora japonesa Banana Yashimoto, tiene como escenario la cocina. Es este sitio, y concretamente un habitáculo junto al refrigerador, el lugar de estar preferido de Mikage, la protagonista. Sólo existen la cocina y ella.

La cocina es, asimismo, el escenario en donde los cuatro hijos idiotas del matrimonio Mazzini-Ferraz dan cuenta de su hermana, la adorable Berthita, en “La Gallina Degollada”, uno de los más escalofriantes relatos del malogrado escritor uruguayo Horacio Quiroga. Las referencias cinematográficas son también abundantes. Es en la cocina, y más concretamente sobre una mesa de preparados central, donde Jack Nicholson hace el amor violentamente a Jessica Lange en la cruda película “El Cartero llama dos Veces”. Es en ese mismo entorno, en otra memorable cinta, donde asistimos impávidos a la debacle física y moral del protagonista de “La Muerte de un Viajero”. Espacio reverencial y profano, asiento de la congregación familiar, escenario criminal, refugio demencial e improvisado marco sexual, la cocina ha sido eso y más a lo largo de la historia de los hombres (y, por supuesto, de las mujeres).

Como espacio arquitectónico tal, la cocina, al igual que el baño y sus demás recintos compañeros en las casas-habitación de hoy en día, refleja y ha reflejado variaciones importantes en el comportamiento de los hombres, a su vez espejo de las relaciones de índole social que predominan en un determinada época. Ambos, cocina y baño, son los lugares de la casa en donde se practican la mayor cantidad de ritos. La cocina deviene así materialización arquitectónica de una estructura social y económica específica. Aunque pudiera limitarme a hacer un viaje a través de las diversas manifestaciones físicas del espacio culinario en sí, creo que dejaría de lado aspectos relevantes y cruciales, como la relación existente entre el acto de comer y la religión, entre las artes culinarias y la alquimia, entre la gastronomía y la sexualidad, entre el placer y la gula, entre las maneras de mesa y la sociedad cortesana, entre el gusto como sentido y la cocina como arte, entre el fuego y la idea de civilización, entre el comer y el desarrollo del lenguaje.

A fin de cuentas, el escrito en su conjunto desea reflejar que, al igual que la historia del baño, la historia de la cocina no es una secuencia transparente de “progresos” fácilmente detectables. Por el contrario, el viaje implica enfrentarse a un proceso desigual, contradictorio, sinuoso y poco uniforme. Más que una colección de anécdotas sin sentido, el presente texto busca ligar las diversas

variables (históricas, sociológicas, religiosas, mitológicas y económicas) que de alguna manera generaron y siguen generando nuestro concepto culinario en el sentido más amplio, siendo la cocina uno de los espacios privilegiados en donde todo este complejo humano de conducta adquiere su expresión espacio-temporal.

Hoy en día, leemos en un promocional del Architectural Digest, que “la mayoría de la gente concibe a la cocina como el verdadero centro de sus hogares. No sólo constituye un eficiente ambiente para preparar alimentos, sino que es un lugar de confort y orgullo para familiares y amistades”. Qué lejos (y sin embargo qué cerca) desde aquel fogón en el interior de una cueva, hace 30,000 años, alrededor del cual se congregaban los primeros hombres que, venerando a la divinidad y cocinando sus alimentos, combinaban, como sucede muchas veces hoy día, lo sagrado-mágico de ese elemento con su aspecto culinario-utilitario: piromitología y pirotecnología.

Es prácticamente imposible concebir el acto de cocinar sin hacer referencia obligada a uno de los elementos constituyentes de la naturaleza según prácticamente todas las culturas: el fuego. Al igual que el agua, constituye el elemento purificador por excelencia, pero a diferencia de ésta, su poder permite la transformación de unas sustancias en otras. Dotado de inmensa fuerza mágica, el fuego es el personaje regidor del hogar (del bajo latín *focaris*, de *focus*, fuego) entendido éste en su acepción original, es decir, como el lugar alrededor del cual se conjugan y se reúnen los miembros del clan familiar. El fuego, desde sus orígenes, ha tenido ese poder de convocatoria. Su fascinación reside en el hecho doble, como en todos los símbolos, de su poder destructor y purificador, de su signo benévolo de fuego controlado, dominado, introductor de la civilización, y de su signo malévolos de fuego incontrolado, ira divina, castigo celestial. El fuego representa el infierno eterno y lacerante, así como la fuerza quemante y consumidora del amor pasional y místico. Bien conocida es la representación del dios Shiva, que danza en un círculo cósmico de llamas. En la mano derecha sostiene un tambor que simboliza la vibración de la creación, y en la izquierda lleva el tizón encendido que destruye el mundo.

En tanto purificación y cambio, en el “Antiguo Testamento” leemos en “Daniel” (3:11-30) que Sadrac, Mesac y Abed-nego salen renovados del suplicio por fuego en el horno al que son sometidos por orden de Nabucodonosor, dándole relevancia y veracidad a las palabras de “Isaías” (43:2) cuando Jehová dice “Cuando pases por el fuego, no te quemarás, ni la llama arderá en ti”. La salamandra (ser elemental que habita en el fuego para animarlo y custodiarlo) y el ave fénix (que muere quemada y resucita a una nueva vida a los tres días y que por ello representa la destrucción y la formación de la materia primera en continua transformación hacia la perfección) toman su fuerza

y su poder del fuego. En la alquimia, hermana gemela de la cocina e ingenuamente concebida como precursora de la química, el horno de fusión o atanor era un recipiente hermético, una matriz, del que se esperaba obtener la materia purificada y transformada. De hecho, la alquimia es el arte del fuego por excelencia. Para los hermetistas, el fuego es movimiento, vida y energía: en estado latente, anima la materia.

En la imagen del horno de fuego se simboliza el ardor de la pasión y también de la purificación y el cambio. Respecto a las primeras, es pertinente mencionar que la voz “horno” procede de la raíz latina *forn-*, de la que derivan también *fornicatio* y *fornix*, ésta última la habitación abovedada en donde laboraban las prostitutas romanas. El horno, en tanto “compartimiento cerrado en el que se puede introducir lo que se quiere someter a la acción del fuego”, posee evidentes similitudes con la vagina. Nicolás de Locques, en 1665, dice que “el fuego es interno y externo; el externo es mecánico, corruptor, destructor. El interno es espermático, engendrador y madurador”. Otro alquimista dice que “el fuego es un elemento que pertenece al centro de cada cosa”. Es decir, al centro del ser y al centro del habitar, en el hogar. De pronto, el fuego que nos abrasaba, nos ilumina y se convierte en hogar, domesticado, domado, pero siempre latente. Toda lucha contra los impulsos sexuales primigenios está simbolizada por una lucha contra el fuego. El domesticar el fuego en el hogar es, pues, equivalente a superar los impulsos animales de sexualidad desenfrenada, representada, a su vez, por el fuego natural que todo lo devora.

Es entonces, y sólo entonces, cuando podemos hablar del fuego servicial, del fuego culinario, una vez que ha perdido (o mejor dicho aletargado) su carácter abrasante y avasallador. La etapa del fuego paciente, regulado, encapsulado en un tiempo y un espacio definidos, cuya función no es ya destruir la materia, sino transformarla, sublimarla, otorgarle una nueva naturaleza, ha comenzado. El hombre y el fuego en simbiosis y mutuo respeto, una vez reconocida su divinidad. Los primeros hogares, pues, fueron altares, en donde el fuego fue querido por sí mismo y por lo que representaba. El uso práctico y utilitario, incluyendo el de iluminación y protección de dicha presencia viviente vendría a su debido tiempo y mucho después. Hay evidencia de que, hace aproximadamente 400,000 años, una familia de *Sinanthropus* se acucilló frente a su hogar. Sin embargo, no fue sino hasta hace 30,000 años que la práctica y el arte de asar los alimentos fue inventada. Lo imaginario siempre prevalece sobre lo material.

Así, el fuego es el elemento viviente que consume, caliente, ofrece protección y alumbrado, pero que también puede causar dolor y muerte. Representa destrucción, pero también renovación. En el antiguo México, era un acto sagrado el encender el nuevo fuego al comenzar el año, y cada

cincuenta y dos años se celebraba la ceremonia del Fuego Nuevo, conmemorando un ciclo más de vida y muerte. Para autores de la talla del antropólogo estructuralista Claude Levi-Strauss, la doma (que no domesticación) del fuego marcó el inicio de la cultura. En su impresionante tetralogía denominada “Mitológicas” (“Lo Crudo y lo Cocido”, “De la Miel a las Cenizas”, “Orígenes de las Maneras de Mesa” y “El Hombre Desnudo”), pone de manifiesto que el uso del fuego elimina o retarda el proceso de putrefacción de los alimentos al contraponer lo crudo a lo cocido, venciendo el hombre, al menos temporalmente, a la muerte y a los procesos a ella asociados. Lo crudo representa, pues, al estado natural del hombre y se asocia también al hecho de la desnudez. Lo cocido, gracias a la utilización del fuego en la cocina, se asocia al adorno y el vestido, representando el ingreso de la humanidad a la cultura. “Cocinar Hizo al Hombre”, como indica sin ambages el texto de Faustino Cordón.

El fuego es el único elemento que el hombre puede producir por sí mismo, equiparando su poder con el Creador. Por ello, en todos los mitos, el fuego primigenio siempre es otorgado por los dioses o robado a ellos, para que los hombres no se envanezcan demasiado por su descubrimiento. Generalmente se considera al fuego como elemento masculino, en oposición al agua como femenina. Al igual que el fuego, el agua puede purificar, pero también destruir, mediante putrefacción, la materia. De este modo, agua que pudre y fuego que evita la putrefacción se contraponen, al menos en este plano. El aspecto peligroso del fuego en el hogar, siempre presente en las ciudades antiguas, debía anularse mediante el gesto mágico-simbólico de verter agua sobre él tan pronto como se pronunciaba la palabra *ignis* (fuego). El fuego evita la putrefacción por agua y el agua frena el poder destructivo del fuego: hombre y mujer hermosamente conjuntados.

Frente al fogón, se sueña, se ensueña, se descubren formas cambiantes con el ojo de la mente. El fuego seduce, atrae, hipnotiza. Gastón Bachelard, el genial fenomenólogo francés, dedica un texto capital al análisis del fuego, titulado “El Psicoanálisis del Fuego”. En él, menciona que el fuego aprisionado en el hogar fue, sin duda, la primera materia de fantasía para el hombre, la primera invitación al descanso: “Apenas si se concibe una filosofía del ocio sin una fantasía frente a unos ardientes leños”. El fuego no sólo se limita a cocinar, sino que también incita, “materializa la fiesta de los hombres”. El amor, la muerte y el fuego están unidos en un idéntico instante. Por esto, dice Bachelard, la muerte en la llama es la menos solitaria de las muertes. La hoguera es un compañero de la evolución. Para reforzar esta idea, baste recordar el nacimiento del Sol entre los aztecas, producto del sacrificio voluntario del buboso y humilde Nanahuatzin.

En un seductor y sensual mito de América del Sur, los hombres no sabían el secreto del

fuego, pero las mujeres sí. El héroe, para obtenerlo, persigue a la mujer, salta sobre ella y la obliga a revelar el secreto. Ella se sienta sobre el suelo y, abriendo las piernas, sacude su vientre. Entonces, una bola de fuego rueda por el suelo, fuera del conducto genital. Así, hermosamente, se explica el descubrimiento del fuego. Por esto, si la conquista del fuego es, primitivamente y poéticamente, una conquista sexual, no es de asombrar que el fuego haya sido por largo tiempo un elemento fuertemente sexualizado. En su monumental obra “Los Pasos Lejanos”, Richard Rudgley nos recuerda que los diversos tipos de utensilios de madera para producir fuego estaban (y están aún en muchos pueblos) simbólicamente relacionados con el acto sexual, ya que el taladro constituye una metáfora del pene, en tanto la solera sobre la que se frotaba dicho taladro simboliza la vagina. “Su conjunción engendraba el fuego de la pasión sexual.” Adán y Eva son expulsados del Paraíso mediante una espada de fuego, símbolo a la vez de ese fuego que los consumió carnalmente.

## V

Augusto Permolí, en un artículo titulado “*La Cuisine, Coeur de la Maison*” (La Cocina, Corazón de la Casa), escribe que un amigo le encarga la búsqueda de una casa en Roma, y éste le insiste en que para encontrar el espacio idóneo para él, recuerde las hermosas tardes que pasaron charlando en la cocina, “mientras Teresa nos dejaba el campo libre después de haber lavado la vajilla”. Y enseguida, Permolí le responde, al referirse a su infructuosa pesquisa en busca del lugar que su amigo desea: “¡Mi pobre y viejo amigo! ¿Dónde está el espacio de tus sueños, dónde quedó aquella cocina?”

Hoy en día los alimentos del hombre se conservan en empaques “inteligentes”. Precocidos, deshidratados, congelados, se trata simplemente de sucedáneos anónimos que esperan pacientemente al consumidor que los absorberá casi tal cual, de prisa y asépticamente: el tiempo escasea para la selección, preparación, condimentación y adorno de los diversos alimentos. La sobremesa (y la siesta) se eliminan como ritual. Gastronomía y estética se echan de menos en la cocina moderna, la cual semeja más a un laboratorio de análisis clínicos que al espacio de antaño para degustar y charlar. Las razones para este cambio son muchas y muy variadas: que si un cambio en el arreglo social, que si un refinamiento de las costumbres, que si una escasez de tiempo para la cocina, que si el hedonismo como un lujo, que si un rompimiento de la familia nuclear.

La progresiva materialización de la sociedad y la cosificación de los hombres han hecho que el alimentarse se vuelva sinónimo de introducir en el cuerpo, lo más rápidamente posible, la cantidad necesaria de vitaminas, proteínas y minerales. En este fin de siglo, la medicalización de la

esfera gastronómica y el auge del discurso bioquímico han modificado, inevitablemente, el espacio destinado a la preparación de los alimentos, a los alimentos mismos y a las maneras de mesa. Es decir, el qué, el dónde y el cómo se come.

Existen otras razones para explicar la fascinante transformación de aquellos festines y bacanales romanos en los frugales desayunos de hoy; la metamorfosis de los malolientes y sucios espacios de cocinar medievales a la ultra equipada y ventilada cocina moderna; el cambio perpetrado entre el comer ruidosamente con las manos tan sólo hace siete siglos y el discreto y “civilizado” uso de la cuchara y la servilleta hoy en día. Pasar revista a las actitudes, costumbres y maneras de mesa, así como a los utensilios y accesorios utilizados por el hombre alrededor de este acto de llevarse los alimentos a la boca, es hacer historia cotidiana

Como dice Jacques Pezeu, la vivienda, si bien albergó el hogar y era prácticamente sinónimo de él, no albergó el lugar de preparación y consumo de los alimentos en tanto el agua y el fuego no quedaron establecidos en ella de manera permanente, suministrados mediante alguna actividad regular con objeto de poder realizar el proceso de transformación entre lo crudo y lo cocido, entre el alimento natural y la comida elaborada. El agua (femenina) y el fuego (masculino) debieron otorgar así sus gracias y virtudes para satisfacer una de las necesidades vitales de los seres humanos. La preparación de la comida y su degustación congregaba así a la familia primitiva alrededor del hogar. Sin embargo, la cocina también constituye el primer espacio de diferenciación sexual, ya que se convirtió rápidamente en lugar de descanso para el hombre y centro de trabajo para la mujer. Comer ciertamente es un placer, pero la preparación de los alimentos sigue siendo una penosa obligación.

La costumbre de asignar a las mujeres el lugar más recóndito de la casa (el antiguo gineceo griego, proveniente de *gunaikos*, mujer, o el *oku* en la residencia japonesa y el patio en los países árabes), es una constante cultural en gran parte del mundo. Sin duda proviene de la también extendida y aún vigente condición subordinada de la mujer a objeto deseable, que por ello es fundamental sustraer de la vista de los extraños. Es sólo hasta mediados del siglo pasado, y con un divertido libro titulado “Elisa o la Mujer Verdaderamente Instruida” (escrito evidentemente por un hombre, Federico Campe), que la “reivindicación” de las labores relacionadas con la cocina hace su aparición. En esa obra se recomienda a la futura ama de casa ser “cocinera perfecta, pues ninguna de estas ocupaciones domésticas la degradan como creen los necios y las personas inmorales y corrompidas”. Mis dudas a la sinceridad de este discurso. Por cierto, el escritor Anatole France decía que la cabeza no es un órgano esencial en las mujeres. Acabó casándose con su cocinera.

Grass, de nuevo en “El Rodaballo”, escribe que “debemos dejar la religión, no la Iglesia, a las mujeres, como segunda prerrogativa después de su dominio sobre la cocina”. Tradicional cuartel general del sexo femenino, único espacio en donde el hombre accedió a otorgarles autonomía plena (en parte por el agobiante trabajo que esto implica), la cocina tiene, como cada uno de los lugares o nichos de una casa-habitación, una historia cautivadora. Quizá sea la cocina, más que otro lugar, en donde nuestra fantasía se encuentra más a sus anchas. Gran parte de los sentidos (tacto, gusto, olfato, vista) son afectados y movidos por igual (para bien o para mal) en esta arena de la batalla de los sexos, centro de reunión familiar y de comunicación, y el más evidente centro doméstico de explotación femenina.

Sin embargo, y a pesar de su aparente feminización, las contradicciones son evidentes. En “La Dimensión Oculta”, libro que versa sobre el uso del espacio que los seres humanos hacemos en tanto éste es una elaboración especializada de una cultura determinada, Edward Hall, el célebre antropólogo estadounidense y acuñador del término “proxémica” para referirse al espacio personal y social y a la percepción y al empleo del mismo, menciona que su esposa (que durante años se ha enfrentado a espacios de todas clases para cocinar, debido a los intensos viajes de la pareja) afirma que si cualquiera de los hombres que diseñaron y dispusieron las cocinas hubieran trabajado alguna vez en ellas, no las hubieran hecho así. Salta a la vista, al menos para las mujeres que las usan, la extraordinaria falta de congruencia entre los elementos de diseño, la estatura femenina promedio y la forma de su cuerpo, y las actividades a desarrollar en esos espacios.

A principios del siglo XX (nos indica Vicente Verdú en su “Sentimientos de la Vida Cotidiana”), la cocina y el cuarto de baño apenas si ocupaban de un 3 a un 5 por ciento de la superficie de las casas. Hoy día, (curiosa evolución debida al hedonismo y al culto al cuerpo) dicho porcentaje se eleva a 30. Más aún, tanto la cocina (el lugar más público) como el cuarto de baño (el más privado) son los únicos espacios habitables que se entregan totalmente amueblados. Sin embargo, la cocina y el baño no siempre han sido símbolo de estatus, objeto de diseño o patrón de valor. El Dr. Thebussem, al hablar de la cocina española durante el fin de siglo XIX, nos dice que era una habitación oscura, estrecha y lóbrega, un lugar “como de vergüenza y como de infamia; en resumen, la peor pieza de la casa”.

Hacia fines de siglo en España y Francia, la cocina es el menos favorecido de los espacios domésticos. El olor de los criados que ahí duermen, el hedor de los trastos en el fregadero, los botes de basura sin tapadera, la sangre de los animales muertos y las verduras podridas se mezclarán de manera insoportable. Esto obliga a separar la cocina del resto de la casa, no a solucionar el

problema. En Francia, durante el siglo XIX, los arquitectos destierran la cocina y la confinan a un extremo de la vivienda. Nadie quiere saber nada de ese lugar lleno de humos, de olores agrios, con un horno infernal cuyo calor afecta la piel. A fines del mismo siglo, los higienistas discípulos de Pasteur denuncian a la cocina como guarida de moscas y antro polvoriento. Es decir, primero sucede el discurso de buen gusto y de intolerancia olfativa y, con posterioridad, el discurso médico higienista.

Es la cocina una verdadera pocilga esclavizante, pues el fuego se encendía trayendo con esfuerzo el combustible y el agua se acarrea desde el pozo, fuente o manantial más cercano. Las crónicas históricas y noveladas nos hacen ver los incipientes cambios que sufrió este espacio a lo largo de los siglos. “El Pájaro Pintado”, la impactante novela de Jerzy Kosinski, narra la odisea de un muchacho por la Europa oriental en tiempos de la Segunda Guerra Mundial, dando cuenta del atraso medieval de zonas extensas de esa región en pleno siglo XX, a través de crudas anécdotas relativas al fuego y al hogar. En muchos casos, en el México no independiente, como dice Brigitta Leander en su “Herencia Cultural del Mundo Náhuatl”, la cocina era un lugar de techo bajo y separado del resto de la casa, con el hogar ardiendo en el centro, el cual era mantenido encendido por mujeres arrodilladas soplando con un petate, por más que para los antiguos aztecas el hogar representara la imagen y encarnación del Dios Viejo, Huehuetéotl, el dios del fuego. En las casas campesinas medievales, una de las tareas de la *focaria* o ama de casa, es la de mantener el fuego del hogar en la *foganha*.

En Europa continental, por el contrario, acostumbrada a la servidumbre numerosa, a la cocina se le atribuía una importancia secundaria, y era un dominio al cual el ama de casa jamás accedía. De ahí sus condiciones de reclusión y aislamiento. En las casas inglesas de los barrios residenciales, la cocina, adyacente a la zona de los criados, siguió estando en los sótanos hasta el siglo XIX, carente de iluminación y ventilación apropiadas. Más aún, en la mayor parte de los *appartements* franceses la cocina no era más que una cazuela que colgaba dentro de la chimenea. Con anterioridad (siglo XII) y por otros rumbos, las cocinas forman parte del equipo arquitectónico de la mayoría de las casas burguesas, y las cocinas de alto nivel técnico existen en Italia desde finales del siglo XIII. Es decir, en algunas partes de Europa fueron trasladadas, desde los patios en donde se encontraban recludas, al interior de las casas. Sin embargo, la feminización y el rescate de la cocina se dio en los países bajos, escasos de servidumbre y con una disciplina puritana, lo cual hacía que las mujeres holandesas, independientemente de su condición social, hicieran ellas mismas el trabajo de sus hogares, a cual más de austeros y nada ostentosos.



Es en la casa holandesa del siglo XVII, en donde la cocina, si bien no tan equipada como las cocinas venecianas, era la habitación más importante de la casa. Según Paul Zumthor en su obra “Daily Life in Rembrandt’s Holland”, “se promovió la cocina a una posición de fantástica dignidad, y se convirtió en algo intermedio entre un templo y un museo.” Con aparadores que contenían mantelerías finas y porcelana, con utensilios sencillos de cobre y bronce relucientes, con una chimenea enorme y muy decorada, no sólo contenía el hogar con su tradicional olla colgando, sino que hasta contaba con un sencillo mueble de cocina. El lavadero era de cobre y a veces de mármol, con bombas de agua interiores e incluso depósitos con una reserva permanente de agua caliente. Esto habla únicamente de una cosa: la importancia creciente del trabajo doméstico no despreciado y del mucho terreno que ganaba un concepto nuevo en la historia, llamado comodidad o confort (del latín *confortar*, consolar), cuya acepción moderna, ligada a la noción de bienestar físico, disfrute no ostentoso y agrado doméstico, data del siglo XVIII, utilizada como tal por el novelista Sir Walter Scott.

Si recordamos que en la historia del cuarto de baño conceptos de índole psicológica, teológica, médica y de control social influyeron de manera decisiva en el subyugamiento y la redefinición de las funciones corporales de limpieza y escatología, en el caso de la cocina como espacio dos son los criterios fundamentales en su evolución histórica: la feminización reverente del hábitat doméstico bajo el calvinismo luterano holandés y el concepto novedoso de comodidad. Así, la importancia concedida a la cocina reflejaba el papel central de la mujer en la familia holandesa. Era ella quien insistía en la limpieza y el orden, en gran parte porque era ella quien debía encargarse de ello. Ese simple egoísmo es una razón muy convincente.

Un tercer factor que de ahora en adelante determinará el emplazamiento de los utensilios de cocina, la disposición de mobiliario y el tamaño del espacio mismo será, a partir de fines del siglo XIX, el progreso técnico. Así pues, el movimiento irónicamente cíclico de la cocina, pasando de ser el espacio principal a un espacio miserable separado de la casa, volviendo a adosarse a ella pero en los sótanos, hasta convertirse en este siglo nuevamente en parte fundamental de la construcción principal, no es fácil de abordar, y mucho menos obedece a criterios exclusivamente racionales.

Para continuar con el tema de la cocina como espacio vivencial en la habitación occidental moderna, es indispensable abordar una serie de temas paralelos, como lo son el por qué se come, el qué se come, el cómo se come y el dónde se come. De alguna manera, dichos aspectos permitirán redondear estos escritos y dejarán entrever conceptos muy interesantes sobre la historia de la vida privada de algunos pueblos, sus creencias y costumbres. Habiendo atisbado el sitio de preparación

de los alimentos y recorrido el camino y el simbolismo fundamental del fuego y del agua como elementos primordiales del cocinar, es menester avanzar sobre lo anteriormente planteado.

## VI

El acto de comer y beber, de engullir sólidos o líquidos, no se agota de ninguna manera en su aspecto fisiológico. Es decir, ni el hambre (entendida ésta como el estado somático provocado por la privación de alimento) ni el apetito (el estado consciente caracterizado por el deseo, el impulso o la tendencia de comer) dan cuenta de lo que el hombre se lleva a la boca. La complejidad de las concepciones culturales y psíquicas asociadas a la selección, preparación, presentación e ingesta de diversos alimentos, así como el hecho de que exista una impresionante variedad de actitudes, tabúes y libertades de índole religiosa o de distinción social, hace del estudio de la alimentación un tema fascinante y sumamente complejo. Difícilmente se podría encontrar en la historia de los seres humanos una vivencia tan desigual en espacios y tiempos como lo es el hecho de comer-consumir, como bien lo apunta Pasi Falk en su libro “The Consuming Body.”

De manera reciente, se han consolidado dos teorías básicas (la glucostática y la termostática) que pretenden explicar, desde un punto de vista estrictamente neurofisiológico, el por qué se come. La respuesta de ambas es muy sencilla: se come porque se tiene hambre. Pero ¿qué desencadena la sensación tan peculiar de hambre? Dos investigadores, Mayer y Brobeck, coinciden en que el hambre constituye una función corporal homeostática. Es decir, se llamaría hambre a un conjunto de señales de aviso que el cuerpo emite cuando uno de sus sistemas no está en equilibrio. Mayer sostiene que el hombre come para mantener el azúcar en la sangre en un nivel óptimo. Brobeck, por el contrario, asegura que se come para mantener la temperatura corporal caliente, y que se deja de comer para evitar la hipertermia.

Todo esto suena muy científico (y quizá constituya una explicación a nivel racional), pero la alimentación dista mucho de ser un hecho que pueda ser explicado manteniéndonos exclusivamente en el plano neurofisiológico, aunque esto incomode a muchos endocrinólogos y nutriólogos. El hambre o el apetito no son siempre explicaciones válidas para la diversidad en los motivos y los modos de ingesta de los alimentos en la especie humana. Es en otros terrenos multidisciplinarios en donde debemos buscar para teorizar sobre el poder social de los banquetes y las comidas rituales, para explicar por qué en casi todas las culturas el comer juntos constituye una señal de relación amistosa (de hecho, la palabra “compañero” significa aquél con el que se comparte el pan), o para ilustrar el hecho de que el ofrecimiento de comida constituye un rito central universal de la

hospitalidad.

Anthony Burgess, polémico autor de libros como “La Naranja Mecánica” y el controvertido “Hombre de Nazareth”, especula que el orden de los platillos en la mesa occidental corresponde, *grosso modo*, a las etapas de la vida terrestre. De este modo, la sopa recuerda, en el fondo de nuestra psique, el caldo prebiótico. Después, los mariscos, las aves y las carnes repiten, a pequeña escala y diariamente, la secuencia de aparición de la vida. De este modo, al “comernos” simbólicamente a toda la cadena evolutiva de la vida en la Tierra, estaríamos en realidad siendo caníbales en el sentido más amplio. Nos comemos a nuestra madre y a nuestros ancestros. Literalmente, occidente se alimenta de su pasado filogenético. De este modo, diariamente incorporamos (hacemos cuerpo), a través del alimento, la historia evolutiva de la vida en este planeta.

La antropofagia tiene su explicación tanto mágica como psicológica. Según la Dra. Yólotl González, autora del libro “El Sacrificio Humano entre los Aztecas”, la antropofagia era gastronómica o ritual, según la carne humana fuera consumida con fines meramente alimenticios o bien por motivos religiosos. El primer tipo es de uso corriente en algunos pueblos (como los australianos aborígenes) cuyo ambiente era sumamente severo y carente de todo tipo de alimento. Pero además, este tipo de canibalismo existió en muchos casos simplemente por el gusto a la carne humana, sin que mediara el hambre o la escasez de alimentos como motivo primordial. Por causas rituales, y como parece haber sido la razón primordial entre los mexicas, la antropofagia se basa en la idea de que al comer a un semejante adquieren su sustancia, sus características y sus propiedades, tanto físicas como morales.

En Nueva Guinea (nos cuenta el mitólogo Joseph Campbell en “El Poder del Mito”), se sacrifica a una pareja de jóvenes en pleno intercambio sexual (ella como representante de la divinidad). Enseguida, son cocinados y comidos por la tribu. A un rito de fecundidad, sigue el asesinato ritual y el consumo del cuerpo de la divinidad salvadora. La historia no es nueva. Esta es la explicación más aceptada del canibalismo ceremonial, y concretamente del rito denominado teofagia ( de *teos*, dios y *fagós*, devorar), ingesta del dios personificado en la víctima sacrificial.

Si por sí mismo un banquete era importante porque el hecho de comer juntos es una forma de afirmar lazos y estrechar vínculos que unen a la gente que comparte los alimentos, al mismo tiempo que afirma el valor social del que ofrece el banquete, esto era doblemente significativo en el caso de ofrecerse una víctima humana previamente sacrificada con toda la pompa y el ritual necesario para previamente despersonalizarla y transformarla en “dios”. Es evidente que nuestra eucaristía

constituye una reminiscencia atenuada en su rigor, pero con el mismo poder simbólico de aquellos banquetes teofágicos prácticamente universales en los pueblos agrícolas. La introducción dentro de nuestro organismo del cuerpo y la sangre de Cristo matizan costumbres de otras épocas, otras culturas y otras religiones, aún vivas en la nuestra.

Oscar Kiss Maerth, en un controvertido libro “El Final fue el Principio”, propone la aventurada tesis de que el hombre evolucionó a través de la ingesta de cerebros de compañeros homínidos, ya que el devorar cerebros frescos de miembros de la misma especie incrementa los impulsos sexuales. De esta forma, asevera Maerth, los primeros homínidos se hicieron adictos a dicho alimento, trayendo esto como consecuencia un aumento abrupto en la inteligencia, la crueldad, y la impulsividad sexual. De este modo, plantea que el desarrollo del *Homo Sapiens* es el resultado de la antropofagia. Sostiene de hecho, y en un atrevimiento sin precedentes, que lo que en el Génesis se denomina como fruta prohibida, es un símbolo que sustituye a los cerebros homínidos. Así, el gran pecado original es en realidad un acto sistemático de antropofagia. Como dato, en algunos países del Asia existen unas mesas especiales que aprisionan el cráneo de un macaco vivo, al cual se le corta la parte superior, y estando aún vivo, se degustan sus sesos al natural. El platillo, considerado como ilegal, es supuestamente un potente afrodisíaco. Esta práctica es adoptada y adaptada por el ya legendario *gourmet* caníbal Dr. Hannibal Lecter, en los libros de Thomas Harris sobre el siniestro personaje.

Agustín Cadena escribe lo siguiente: “Cuando uno está enamorado, la amada se convierte en festín...Es una ferocidad caníbal la intensidad del deseo.” Encontramos signos residuales de este canibalismo encontramos en expresiones lingüísticas referidas al amor y al deseo sexual. Exclamaciones como “comérsela(o) a besos”, “está como para morderla(o)”, reflejan el deseo de incorporar a la persona amada a nuestro propio organismo, (aunque sea en sentido figurado), así como ilustran la estrecha y fuerte conexión entre sexo y comida. Del mismo modo, adjetivos tomados de la esfera alimentaria, tales como dulce, ácido, meloso, amargo, son frecuentemente usados para designar caracteres psicológicos de las personas. Eugenia Echeverría indica que “morir de amor es morir de hambre; del hambre más devastadora que es el hambre del otro.”

Italo Calvino, en su relato titulado “Bajo el Sol Jaguar”, se regodea en describir la sensualidad embriagante y excitante de compartir con la amada el placer de la comida en un recorrido por Oaxaca: “Lo que estaba imaginando era la sensación de sus dientes en mi carne...Estaba sentado allí delante de ella, pero al mismo tiempo me parecía que una parte de mí, o yo entero, estaba contenido en su boca, era triturado, desgarrado fibra por fibra.” Así, Calvino se refiere al “proceso

de ingestión y digestión del canibalismo universal que pone su impronta en toda relación amorosa y anula los límites entre nuestros cuerpos y la sopa de frijoles, el huauchinango a la veracruzana, las enchiladas...” Francisco González Cursi, escritor/patólogo, menciona en su notable ensayo “Mors Repentina: Ensayos sobre la Grandeza y Miseria del Cuerpo Humano”: “Es a través de la boca que el mundo exterior es cogido, poseído y convertido en la misma materia de la que estamos hechos nosotros.” Para ello, ha desarrollado “la cubertería más fine-los dientes-para agujerear, rasgar y moler esa testaruda e inmanejable cosa que no somos nosotros.”

Por lo anterior, comer no apacigua en el niño y en el adulto sólo la necesidad fisiológica del hambre o el impulso del apetito, sino también estimula placenteramente la mucosa oral de la boca, que es la primera zona erógena en la que se localiza la libido en los seres humanos. En el infante, el mero reflejo de succionar sin mamila o pecho proporciona placer. En el adulto, la estimulación oral normal directa, por ejemplo a través del beso, se contrapone a las patológicas a través del beber, del fumar o del comer en exceso. La avidez en el comer constituye una característica frecuente en los adultos que experimentaron carencias afectivas en la infancia, permaneciendo en la etapa oral de su sexualidad. Lo mismo vale para el fumar. De este modo, la gula es sustituta de afecto y signo de insatisfacción y de inmadurez sexual genital. Franco Ferreri, en el filme “La Gran Comilona” (1973), retrata de manera magistral, con su característico humor negro, el componente sádico y masoquista de orden sexual que puede asociarse a la comida: un grupo social hastiado que decide comer hasta reventar. Los romanos, en la antigüedad, contaban con los ya famosos *vomitoriums*, “sitio destinado a violentar el estómago para reiniciar las actividades degustatorias.” (Andrés de Luna).

Esto indica que no sólo se come por hambre o apetito, sino por placer o por una profunda insatisfacción. Y si bien los romanos hacían gala pública de sus placeres (o sus vicios), existen otras culturas (y personas) para las que el comer, por su carácter eminentemente sexual, constituye un acto púdico que prefieren hacer en privado, en absoluto recogimiento. De hecho, y a la luz de lo anteriormente expuesto, cabría plantear la intencionalidad de la ausencia de cualquier ingrediente que estimule el sentido del gusto del fiel en la hostia eucarística, al mismo tiempo que se encomienda la lenta y autónoma disolución de ella dentro de la cavidad bucal, sin movimiento voluntario del recipiente y en absoluto silencio y ensimismamiento. De este modo, se garantiza la eliminación de los placeres gustativo, social y sensual, asociados a otras ingestas alimentarias, del acto principal de la misa, dejando intacto y desnudo al elemento simbólico-religioso en toda su pureza.

La comida en sí, como elemento material, y el acto de comer, como actividad dirigida y voluntaria, son, sin duda, signos culturales que se encaminan a la búsqueda del placer a través de la estimulación de cuatro de nuestros sentidos: la vista, el olfato, el tacto y, por supuesto, el gusto. El ser humano se mueve, como bien dice el título del espléndido libro de Sonia Corcuera, “Entre la Gula y la Templanza”. La primera como pecado y la segunda como virtud. La primera como demostración de poder y riqueza y la segunda como señal de escasez y miseria. La primera como enfermedad psicofisiológica y la segunda como manifestación de superioridad espiritual. De ahí la enorme diferencia entre el deglutir y el degustar, entre el gastrónomo y el simple comedor, entre el hedonista y el sibarita y el ingestor de comida chatarra, entre el comer por placer y el devorar por necesidad. Diferentes visiones del mundo y, ciertamente, diferentes culturas y posibilidades económicas.

## VII

Según ingeniosamente comenta E. C. Izzo en su libro “Guía de la Cocina Exótica, Insólita, Erótica”, “la cocina erótica no existe. Una vez aclarado esto, pasemos a la cocina erótica.” Siguiendo a Lionel Tiger en su enciclopédica obra “La Búsqueda del Placer”, resulta difícil imaginarse a otra especie animal, además de la humana, que disponga de tal variedad, complejidad e intensidad de experiencias en torno a la comida y al comer. Ninguna otra criatura disfruta tanto y de tantos tipos de placeres asociados con el alimento: placeres simples, complejos, reales, simbólicos, básicos, lujosos, gastronómicos y, sobre todo, sexuales. La comida, al igual que el sexo, es un facilitador del placer. Juntos, son explosivos. De hecho, la historia de la relación entre sexualidad y comida se ha visto sujeta a los mismos mecanismos de control a los que se han sometido otras actividades del hombre en su largo proceso de “civilización”. El propio Tiger como “fisioplaceres” tanto a las sensaciones de los órganos sexuales como a las del gusto y del olfato que se derivan de la degustación de los alimentos

El proceso de tomar algo del entorno, cocinarlo, condimentarlo, prepararlo, adornarlo, servirlo y comerlo es, en muchos aspectos, muy similar al ritual de selección de pareja, su cortejo, su seducción, y, finalmente, su acoplamiento. De hecho, además de ser el órgano del habla, la boca es el órgano de penetración de la comida, y ningún otro órgano, ni tan siquiera los genitales, ha estado sujeto a una atención, a una vigilancia, a una supervisión y a una codificación para su uso en sociedad. Existe de hecho una política de la alimentación, pues así como desde siempre el disfrute del sexo ha sido una cuestión política, sujeto a restricciones y reglamentos disciplinarios (como contundentemente demostrara Michel Foucault en su “Historia de la Sexualidad”), la comida y la

bebida lo han sido no menos en su calidad de otorgadores y facilitadores del placer. El autor congolés Sony Labou Tansi escribió a este respecto, y no sin razón, que el erotismo es el arte de “cocinar bien el amor.”

Freud indicaba que existen mecanismos de índole psicológica que determinaban y dotaban de sentido a los rituales y situaciones alimentarias. ¿De qué manera se relacionan la alimentación y la sexualidad? ¿Existe una conexión entre los diversos alimentos y el erotismo humano? ¿Qué poderosas fuerzas de la libido determinan la elección de nuestros alimentos? Recordemos que el psicoanálisis sacó a la luz la estrecha relación entre la comida y las relaciones de intimidad, sobre todo al descubrir que el tema de las primeras fantasías relacionadas con el sexo y con la fecundación son precisamente de naturaleza oral. La boca infantil precede a la mano como instrumento de conocimiento, de relación con el mundo. El niño pequeño literalmente engulle el mundo circundante para incorporarlo a su patrón de conexiones neuronales. Más aún, el niño percibe el hecho de ser amado no tanto por las manifestaciones intelectualizadas de la madre o del padre, para las cuales no posee todavía los instrumentos mentales adecuados, sino, en primer lugar, a través del ofrecimiento que la madre le hace del alimento. En este contexto, la sustancia nutritiva adquiere el valor de vehículo simbólico del amor, y, por la zona bucal profundamente erótica, también del sexo.

Dentro del desarrollo psicosexual, la fase oral pasiva se caracteriza por actividades tales como chupar y dejar correr dentro del cuerpo la leche y otros alimentos líquidos y blandos. En cambio, en la fase oral activa, que se inicia con la aparición de los dientes, el niño busca el placer mordiendo y masticando los alimentos que ahora en su mayoría son sólidos. En los adultos, las personas predominantemente pasivas en su oralidad tienen preferencia por succionar o lamer alimentos blandos, líquidos y dulces, en tanto que las personas con tendencias orales activas prefieren morder y masticar alimentos sólidos, secos y amargos. Esta conceptualización puede explicar, entre otras muchas razones, la preferencia de algunas personas por cierto tipo de alimentos, amén de que estas preferencias también se encuentren normadas por una amplia serie de factores fisiológicos, ambientales, culturales e ideológicos. El menú dependerá, además, del clima, del bolsillo, del gusto, la avidez, el ocio, la compañía, la salud, la moda y el tabú.

Conviene observar, sin embargo, que esta identificación por introyección, que ya comentaba en el apartado sobre el canibalismo (que bajo este enfoque se convierte en una velada relación sexual con la víctima sacrificial), se encuentra en forma latente bajo muchas actitudes y hábitos alimentarios de nuestra sociedad. De ahí que no sea raro encontrar actitudes de vergüenza o

desagrado por comer en público en algunos individuos, a causa de la connotación libidinal asociada inconscientemente con dicha actividad. Con estos conceptos no deseo dejar la impresión que la aproximación analítica a la gastronomía es exclusivamente de orden sexual. Sin embargo, sí pretendo manifestar que este camino de investigación puede resultar muy fructífero para encontrar conexiones de otro modo ocultas entre la comida y la sexualidad. Una variante es la expresada por Agustín Cadena, cuando nos indica que “durante el acto sexual, la carne del hombre entra al cuerpo de la mujer: ella se lo come...se lo zampa y lo envuelve en su exquisita garganta; se adueña de una parte de sus sustancia y luego lo regurgita...Ella es en realidad el agente activo; el hombre, que se deja devorar, es el agente pasivo.”

La restricción religiosa es también un factor determinante de la dieta, como espléndidamente muestra el filme “El Festín de Babbette”, de Gabriel Axel (ganadora del Oscar en 1987 a la mejor película extranjera), basado en el cuento homónimo de Isak Dinesen (Karen Blixen). En la cinta, una comunidad religiosa con una dieta austera basada en el bacalao y el pan a la cerveza decide, en atención a Babbette, probar (más no disfrutar o halagar) la comida y la bebida preparada por ella. Pero el poder mágico/seductor del arte culinario de la protagonista es tal, que todos sucumben a la fuerza de ese otro gran placer carnal que es el comer, aunque no lo manifiesten abiertamente: “atrapados en una implacable bisagra entre el placer y la prudencia”, como como indica Lionel Tiger. Las tomas se deleitan amorosamente en cada aspecto de la comida: el acto de preparar, de servir y de consumir las viandas es exquisito. Asistimos así a la transformación de una experiencia culinaria en un acto de amor.

Con diferente argumento (aunque insistiendo en el poder mágico de la cocina y en la relación entre sexo y gusto), con más éxito comercial y menor complejidad literaria de la novela “Como Agua para Chocolate”, de Laura Esquivel, y de la cinta del mismo nombre de Alfonso Arau (Globo de Oro en 1993 por mejor filme extranjero). El título de ambas alude a la temperatura que el agua debe adquirir para poder derretir el chocolate, en clara referencia a la excitación sexual. El tema, más alquímico que culinario, especula sobre las relaciones entre espíritu, estados de ánimo y las artes de la cocina En forma diferente, “La Gran Noche” (1996), de Stanley Tucci, aborda el tema de la comida como sustancia y como metáfora. Si bien los diálogos giran alrededor de la gastronomía y el restaurante de dos hermanos, el trasfondo es siempre sobre la gente, la familia, las relaciones y el amor. Una cinta más, “la Cena” (1998) de Ettore Scola, elige como fondo la gastronomía para plantear la relación central entre un hombre maduro y su joven amante. Así, el cine (eminentemente visual) presta su lenguaje a otro lenguaje en gran medida también visual, como es la comida, que



bien se dice que por los ojos entra. Después de todo, J. J. Bigas Luna, director de “Jamón, jamón” (1992) insiste en que el erotismo, el sexo y la comida son fundamentales para contar historias.” Vale pues.

Pero hay otras lecturas posibles de esta relación sexo, amor y comida. Las representaciones pictóricas en los cuadros de bodegones y naturalezas muertas, aparte de servir como documentos de la historia de las culturas, de los cambios en la conciencia y de las mentalidades, nos instruyen (a veces directamente y otras de manera más discreta) sobre los cambios en la concepción sensual y los símbolos que la revelan y ocultan. Así se aprecia en el cuadro de Pieter van Ryck, “Cocina” (1604) en donde una doncella con los pechos muy descubiertos toma de la mano una pierna de cordero y a su vez es aconsejada por una vieja Celestina. Igualmente se refleja esta idea en un grabado del siglo XVIII, a partir de una pintura original de J. van Schupen, denominado “El Viejo Goloso”. En él, aparece una bella joven de pecho descubierto en la cocina, frente a un enorme trozo de carne roja, dejándose seducir por un anciano. La relación entre la carne y la lascivia es inevitable. Sin embargo, la simbología alimentaria podía ser doble, o por lo menos la Iglesia se preocupaba de que así fuera.

Dos ejemplos bastan para ilustrar esto. En la pintura holandesa de género, como espléndidamente muestra Norbert Schneider, las ostras fueron consideradas como símbolo erótico-vaginal (de Eros, dios del amor y *vagina*, vaina) por su cerrazón inicial y su pulpa blanda en el interior. El cuadro de Frans Van Miréis, “Comiendo Ostras” (1667), ilustra a una pareja en un juego de seducción con estos moluscos. Sin embargo, es posible otra lectura, como indica el “Physiologus”, un bestiario del siglo III dC. Según este tratado, la ostra es equiparable a María, pues contiene en su interior a la exquisita y única perla, que es Cristo. Del mismo modo, en un cuadro de Georg Flegel, titulado “Postre” (hacia 1600), vemos, entre otras cosas, una nuez partida por la mitad, que según San Agustín es un símbolo de Cristo, puesto que la áspera cáscara remite a la madera de la cruz (*lignum crucis*) mientras que el dulce y blando fruto representa la naturaleza divina de Jesús. Sin embargo, sus asociaciones con el órgano genital femenino no son menos descabelladas.

Algunas escenas de las cuales tenemos registros durante la Edad Media muestran, en torno a un baño, todos los ingredientes del placer: la música, el vino y los alimentos. No eran infrecuentes las escenas de relaciones sexuales sobre las mesas largas de comer inmediatamente después de un opíparo banquete. La Iglesia condena el vicio de la gula, que hasta fines del medioevo se consideró como un pecado mortal. Lo que se trataba de censurar no era tanto la glotonería desenfadada, sino

el consumo de manjares refinados estimuladores de los deseos libidinosos. “Estas celebraciones producían un rejuego erótico de primer orden...Las abundantes libaciones igualaban los ánimos de los comensales; hombre y mujeres eran poco consecuentes con el carácter pío de la época. Al principio, todo era recato y buenas costumbres; luego la bacanal devenía en cuerpos atrapados en la santa lujuria de la borrachera atroz” (Andrés de Luna, “Ecos y Entramados”).

La combinación de erotismo y consunción de bienes es puesta en relieve en el siglo XVII, como muestran los grabados sobre los cinco sentidos de Jan Saenredam. De acuerdo a lo mostrado en ellos, el cortejo amoroso entre miembros de la aristocracia no parece posible si no están de por medio artículos de lujo (espejos, instrumentos de música, flores y, por supuesto, frutos). Estos, sin embargo, como afirman las leyendas morales de los propios grabados, propician el vicio o acaban por deparar ya no placer, sino hastío.

En el óleo de Julio Romero Torres (“Naranjas y Limones”), preñado de melancolía y sensualidad, las frutas sostenidas por la modelo se mezclan sugerentemente con sus pechos desnudos. Más ligada al diseño gráfico, el cartel publicitario de “Te Nutres” (*Tnu3*), comida nutritiva y vegetariana de Klein’s, muestra a una mujer nívea, casi fantasmal, con un corpiño que sostiene dos medias naranjas que cubren sus senos, con unos ojos desmesuradamente abiertos delineados exageradamente en negro, un plátano con cáscara enorme que ella misma introduce en su igualmente enorme boca abierta delineada por labios en rojo carmesí y, por si fuera poco, una manzana, símbolo del pecado original, sobre su cabeza, esperando al Guillermo Tell imaginario que la parta en dos de un certero flechazo. Nuevamente, frutas y sexo en un admirable trabajo de diseño de Beate Sonnenberg.

Para Hieronymus Bosch (“El Bosco”), las frutas representan el placer carnal, deliciosamente plasmado en el panel central de “EL Jardín de las Delicias” (o de los Placeres Terrenales), rebozante de fresas, manzanas y duraznos. En el lenguaje medieval, “coger fruta” era un aforismo para referirse a la relación sexual. De modo más reciente y en un ámbito local, todo el arte del espléndido pintor guanajuatense Luis García Guerrero muestra, en sus naturalezas muertas, la relación que existe entre los plátanos, espárragos, calabazas (y sobre todo las granadas abiertas, tan exquisitamente sugestivas) y los genitales masculinos y femeninos.

De una manera quizá más mística, Remedios Varo nos deleita con frutas redondas (manzanas, limones, duraznos) y platos (ambos símbolos femeninos) girando frenéticamente en círculos alrededor de una vela encendida (símbolo fálico), cual planetas en torno al sol (“Naturaleza Muerta Resucitando”, 1963). Más recientemente, Ana Mercedes Hoyos, en su “Bodegón de Palenque”,

represente frutas abiertas y cortadas dentro de un gran plato, ahora con un cuchillo como sustituto del falo. En la obra de Agustín Portillo, los segmentos de cuerpos desnudos en combinación con berenjenas, chiles y plátanos (testículos y pene) y jitomates y las chirimoyas abiertas por la mitad (vagina), remiten a que, de alguna manera, “yantar (comer) y ayuntar (copular) no son sinónimos aquí, sino exactamente la misma cosa.” (Luis Carlos Emerich *dixit*). El cuerpo como objeto de consumo y degustación. “¡Dulce lo chicludo del plátano macho! Dulzura también la de la miel escurriendo entre mis dedos, la alegría de dividir esa fruta lasciva con este caro amigo”, parece confirmar Lourdes Hernández.

Sin embargo, las manzanas magulladas y agusanadas, así como las granadas reventadas en el cesto frutal (precariamente colocado al borde de la mesa en el cuadro “La Cena de Emaús” del enigmático y conflictivo Caravaggio) indican todo lo contrario. Las manzanas refieren al pecado original, mientras que las granadas lo hacen al triunfo de Cristo por medio de la resurrección de la carne. He aquí un hermoso ejemplo de la constante ambivalencia y multiplicidad de significados del símbolo en la que tanto insiste René Guénon. Sexualidad/religiosidad; carnalidad/espiritualidad; perdición/salvación. Entre paréntesis, en la Biblia no se menciona en parte alguna que la manzana haya sido el fruto prohibido de la seducción de la serpiente a Eva y de ésta a Adán. Fue San Jerónimo, en el siglo IV, el primero en afirmar esto de modo inequívoco. Milton, el ciego y talentoso y poeta inglés dice, en su “Paraíso Perdido”, que el primer acto de Adán y Eva fue hacer el amor en un lecho de flores después de haber consumido la manzana. Sin embargo, Robert Graves, en su “Rey Jesús”, indica que “nuestra madre Eva dio a Adán un membrillo y así le obligó a amarla como ella quería ser amada.”

En conexión más directa con la sexualidad, nos encontramos el arte de la cocina afrodisíaca, ya sea en su vertiente puramente visual (en donde la manera de presentar el alimento para su consumo y/o su semejanza formal con los órganos sexuales masculinos o femeninos no necesita aclaración) o en su acepción gustativa, en donde los ingredientes propios del manjar provocan en el comensal una voluptuosidad real o ficticia. Gastronomía y erotismo: la boca es una vía muy adecuada para llegar al corazón. Mesa y lecho: nexo histórico innegable

## VIII

Manuel Vázquez afirma que “el único afrodisíaco es la compañía. La pareja y el alcohol, que desinhibe y abre los esfínteres.” Opuesto a esta noción (y sin negar la importancia que tiene la pareja), Isabel Allende señala, en su “Afrodita” (diosa del amor), que los afrodisíacos sí existen, y

que de hecho “son el puente entre la gula y la lujuria...(únicos pecados capitales donde cabe cierto estilo; los demás son pura malignidad y quebranto”). La primera mención de afrodisíacos que se tenga registrada proviene de papiros médicos egipcios, alrededor del 2200 y 1700 aC. En la Biblia, el “Cantar de los Cantares” (o de Salomón) rebosa en referencias amorosas en este sentido. Pero sobre todos, los romanos fueron los campeones en el arte de la seducción culinaria. Para ser realistas, la ciencia occidental moderna concede poca autoridad a la creencia en las propiedades estimulantes de los alimentos y no reconoce más que dos afrodisíacos verdaderos: las cantáridas (mosca española) y la yohimbina, obtenida de la corteza del árbol yohimbé. No obstante, hay algo contra lo cual la ciencia no tiene poder: el aliciente psicológico seductor de los alimentos y el ambiente en el cual son preparados, servidos y consumidos.

La satisfacción de los ojos a la vista de manjares apetitosos, su fragancia placentera y sus distintas consistencias propenden a crear un estado de euforia y excitación conducentes a la expresión sexual. Era común durante la Edad Media que los patrones entraran a las cocinas, a las que casi nunca accedían las señoras de la casa, a escaquear con las doncellas entre la comida a medio preparar. Del mismo modo, en representaciones medievales de vida cortesana vemos a las parejas sumidas en las grandes tinas de madera, con un tablón atravesada a manera de mesa, compartiendo alimentos y caricias. En el siglo XIX, en Francia, los restaurantes parisienses idearon unos comedores privados llamados *cabinets particuliers*, combinación de comedor y alcoba. La cama estaba a dos pasos de la mesa. La cama y la comida (o la comida en la cama) es el tema del óleo “Casa de las Hermanas Arias”, del colombiano Fernando Botero. De este modo, la comida sale estrictamente del ámbito de la cocina para invadir el del baño y la recámara.

Enrique López Aguilar menciona acertadamente que en el erotismo y la culinaria predomina lo sensorial por sobre lo intelectual y espiritual. Y cito extensamente. “Un primer vínculo entre el ágape erótico y el culinario se encuentra en ese deleite proporcionado por los actos de mirar, tocar, palpar y paladear...La esencia de ambas actividades se acompañan bien en el imaginario humano, así sea de manera sucesiva y complementaria (la ortodoxia las ha confinado en el sótano de los pecados capitales bajo los rubros simplificados de ‘lujuria’ y ‘gula’, y les ha opuesto las abstracciones de ‘castidad’ y ‘templanza.’” O, si se exagera, ‘ayuno’ y ‘abstinencia.’ Diane Ackerman, en su erudita “Historia Natural del Amor”, menciona un artículo aparecido en “*The Aphrodisiac Growers Quarterly*”. En él se indica que el 98% de quinientas escenas de seducción descritas en la literatura mundial tuvieron como preámbulo una “estimulante comida.”

Aunque es en el plano psicológico donde ejerce su mayor atractivo, la relación entre alimento

y sexo no se da únicamente en ese terreno. Las afinidades entre los aspectos espirituales y gastronómicos se hacen presentes en los versos de Eduardo Hurtado (“El Comensal”):

*Comer era tu forma  
de religiosidad...  
En la mesa y contigo  
toda la vida era sagrada.*

También hay puntos de contacto entre los planos fisiológico y culinario. El hombre saliva antes de comer, en forma muy parecida a los lubricantes que secretan los órganos sexuales antes del coito. El nutricionista alemán Balzli señala que “las áreas sensoriales internas de la superficie de los órganos sexuales corresponden a las papilas gustativas de la boca”. Las terminaciones nerviosas llamadas “bulbos de Krauze”, sumamente sensibles, se encuentran en el pene, el clítoris y los labios.

A medida que pasa el tiempo, también el proceso gastronómico se ha visto reducido a una mera ingesta de nutrientes desprovistos, en aras de la “civilización”, de su alto contenido sensual y placentero. La gula y la concupiscencia aparecen sancionadas por la Iglesia, y aún no desaparecen del todo como actos pecaminosos. Tal y como dice Lionel Tiger, existe una política de la alimentación del mismo modo que, desde siempre, la cuestión del disfrute del sexo ha sido una cuestión política. La comida y la bebida, facilitadores del placer, han tenido que ser limitados y controlados, siendo que la comida y la bebida en comunidad es uno de los medios más fáciles, más sensibles y menos antisociales de disfrutar el placer. Mientras la alegoría del sexo se oculta, la de la comida se hace evidente, provocando una vez más una disociación artificial de un par de actividades de suyo siempre unidas

Es decir, allí donde se trata de alimento, y la supervivencia no es una cuestión fundamental, su sabor y su significado, así como su arte, tienen más importancia que la mera nutrición. La extraordinaria variedad e inventiva en la elaboración de comida son reveladoras del placer, tanto en su producción como en su consumo. La comida no forma parte de un proceso veterinario de alimentación: es históricamente el punto de partida del placer recurrente. Si el comer meramente satisface las “cornadas que da el hambre”, el apetito, que constituye una emoción intelectual y sensual, va más allá. Para ilustrar esto, una ingeniosa expresión anónima aparecida hace tiempo en una revista: “Si el pavo hubiera tenido la pechuga de la camarera, la comida habría sido excelente”.

La aventura del comer comienza con el viaje al mercado. El atractivo sensual de carácter visual al contemplar, comparar y escoger la comida equivale a un viaje espectacular, vigoroso y fascinante de sensaciones visuales de forma, color y texturas. Posteriormente, al llegar a casa, la cocina (esa extraña y peculiar mezcla de técnica, arte, economía y tradición) continúa con la fase siguiente: el placer de dar forma a la materia prima adquirida. El simple hecho de lavar el producto constituye un acto de intervención. La extraordinaria variedad e inventiva en la elaboración de la comida confirma el papel del placer en este proceso de los goces de la boca. Del mismo modo, la también innumerable cadena de asociaciones entre los alimentos y la vida cotidiana es muestra de la importancia más allá del simple alimentarse por instinto.

Hagamos un recorrido por los diferentes géneros de alimentos que, según el hombre, han proporcionado placer sexual, o han contribuido a aumentarlo, a través del ya largo recorrido en el que el hambre como estrategia de supervivencia dio paso al apetito como satisfacción sensual y sexual. Sé de sobra que la simbología propiciatoria de los alimentos ha probado no poseer significados universales, pero sí ha sido (y es) una constante en la historia humana. Es decir, la necesidad de atribuir significados a los componentes del diverso menú humano es generalizada. No así el significado atribuido, que cambia de acuerdo al lugar y al tiempo.

Por esta razón, trataré únicamente con el simbolismo alimentario afrodisíaco, sin que esto haga que olvide que, por lo menos en la Europa medieval, por citar un ejemplo, dicho simbolismo original fue conscientemente ocultado, disfrazado y escamoteado por la naciente religión cristiana, trastocando su valor original por otro no menos válido, pero superpuesto. No es esto gratuito. El mundo simbólico, el mundo como representación, constituye la esfera que rige al aspecto más poderoso de la mente humana, pues apela directamente al subconsciente. Baste esto para convertirse en un área fundamental del control sociopolítico para cualquier autoridad naciente o ya establecida. Del mismo modo, y para otras culturas, los atributos simbólicos de los diversos alimentos aquí analizados implican otros significados.

Es muy probable que el primer alimento del ser humano “primitivo”, recolector, fueran frutas y frutos: dones de la naturaleza que contienen las semillas mismas de la vida que, por lo mismo, han sido relacionados con la fertilidad y la abundancia desde épocas inmemoriales. A causa de la creencia en su poder de conferir fecundidad y virilidad, los frutos han desempeñado un papel de vital importancia en las ceremonias nupciales de todos los pueblos, especialmente las naranjas, uvas, calabazas y granadas. Debido a sus numerosas semillas, eran promesa segura de muchos hijos.

En Grecia, se creía que las granadas habían surgido de la sangre de Dionisos, dios juvenil griego de la vegetación, el vino y el éxtasis. En Roma, la granada en la mano de Juno, esposa de Júpiter y representante de la feminidad, era un símbolo del matrimonio y de los partos felices. De hecho, el mes de junio, llamado *junonius*, se consideraba el más favorable para los matrimonios. En la India, se bebe jugo de granada para luchar contra la esterilidad. Plinio el Viejo, escritor romano autor de la “Historia Natural”, describió a la granada como un afrodisíaco. En las nupcias orientales, se mezclan semillas de granada con azúcar en polvo y se sirven a los huéspedes. La granada también se hace presente en el “Cantar de los Cantares” (4:3) al describir el amado las mejillas de la hermosa Sulamita como “cachos de granada detrás de tu velo”.

Por otro lado, el plátano y los higos se consideraban estimulantes del amor, a causa de su forma genital, a semejanza del pene y los testículos, respectivamente. En África del Norte, el higo es el símbolo de la fecundidad venida de los muertos. Su nombre es a tal punto sinónimo de testículos, que no se emplea en la conversación corriente. En la explicación medieval de las palabras, la voz *peccare* (pecar), se relacionó con la palabra hebrea *pag* (higo), pues según la tradición gnóstica e islámica, los dos árboles prohibidos en el Jardín del Edén eran el olivo y la higuera. La manzana no se adopta como símbolo del pecado original hasta el siglo IV de nuestra era. De hecho, en el “Cantar de los Cantares” (2:3), se menciona al amado como un manzano cuyo fruto es dulce al paladar. Otro sugestivo fruto, el durazno, con su profunda y opulenta hendidura, se convirtió rápidamente en símbolo de los órganos genitales femeninos para el pueblo chino. Entre ellos, a las novias se les llamaba también “duraznos”, considerándolas literalmente hendiduras vivientes.

Fruto verde que los conquistadores observaron al llegar a México, el *ahuácatl* (aguacate) significa “testículo”, tanto por su forma y como por su supuesta capacidad de suscitar una pasión sexual intensa. Aún hoy en día se considera a nivel popular que esto es así. Aparecía con frecuencia en las mesas de los banquetes en la corte francesa del siglo XVII. Felipe Hernández, médico de Felipe II, aseguraba en su “Historia de las Plantas de Nueva España” que el aguacate “despierta grandemente el apetito sexual y acrecienta el semen.” Considerado un fruto exótico llamado *bonne poire* (buena pera), era llevado a Francia de las Echelles de Levante, supuestamente para avivar el ardor declinante del anciano Luis XIV.

## IX

Mezcla de harinas, agua, huevos y levaduras, los panes han figurado en la cocina erótica a causa principalmente de su asociación con el culto fálico de la fertilidad masculina. Moldeable por la mano femenina, el pan adopta formas inusuales y sugerentes. En honor de Príapo, dios griego de la fertilidad y representado cómicamente como un gnomo con un falo erecto, constituía una práctica corriente el cocer panes fálicos que se consumían en las festividades en su honor. Los romanos añadieron la dimensión complementaria de los panes femeninos. Así, los panes y pasteles en forma de genitales masculinos (*coliphia*) y femeninos (*siligones*) eran conocidos por las prostitutas, a las que se designaba como “muchachas panaderas”.

La costumbre de los panes fálicos desempeñó un papel curioso en la Iglesia primitiva, y persistió hasta alrededor de 1820, en Saint Jean-d’Angley, Francia. Estos panes, llamados *pinnes* (penes), eran reverentemente llevados en las procesiones de Pascua y en la festividad de Corpus. Allí, los panes eran bendecidos por el cura de la aldea. Más aún, en la ciudad de Saintes, el Domingo de Ramos era conocido como “*Fete des Pinnes*” (fiesta de los penes). Otto Rank, a principios de siglo, señalaba las similitudes y analogías entre el pene y las barras de pan. El origen del pastel de bodas se encuentra en la ceremonia romana nupcial, en que la novia y el novio comían un pan (*confarreatio*) hecho de sal, agua y harina (previamente cocinado en un horno colocado sobre una tabla encima del cuerpo desnudo de una meretriz), cuyo fin era propiciar una cópula exitosa. Se aseguraba que era “el calor de su cuerpo, el fuego de su pasión, el que hacía posible que se cocinara el pastel.” (Emmett Murphy). En Inglaterra aún se estila decir que una mujer embarazada “tiene algo en el horno.”

Pero el pan no sólo posee connotaciones eróticas, sino profundamente espirituales. Ernest Milá nos dice que “al igual que el vino, el pan está presente en todas las tradiciones religiosas y esotéricas. ‘Beith-el’, ‘la Casa de Dios’, allí donde Jacob soñó con la escalera que ascendía hasta el cielo, quiere decir, literalmente ‘la casa de piedra’, que, acto seguido se convierte en ‘Beith-lehem’, ‘la casa del pan’. La casa de piedra se transforma en presencia sustancial y alimento espiritual.” Y añade: “Los judíos consideran el pan fermentado, *zymi*, como impuro. El *azymi* (ácimo), sin levadura madre, es, por el contrario, considerado puro. El sacrificio de Cristo, por ejemplo, se resume en la hostia, ‘cuerpo de Cristo’ que no es sino una lámina de pan ácimo.”

Pero de todos los alimentos que el hombre ha buscado para su mayor placer carnal y



satisfacción espiritual, el huevo es, sin duda, el más versátil en su aplicación a diversos platillos. Es el huevo el símbolo supremo de la fertilidad, el nacimiento y la regeneración. “Da brío a los viejos, cura la indiferencia y regenera el vientre seco de las mujeres infértiles” (Isabel Allende). La energía de germinación latente en él se asoció con la energía vital, por lo cual desempeñó un papel nada despreciable en los cultos de fertilidad de diversos pueblos. En general, el huevo es considerado el símbolo de un germen primigenio del cual posteriormente salió el mundo. Se decía que Eros, el dios griego del amor, la pasión y la fecundidad, había nacido de un huevo.

En algunas tumbas de Beocia, nos encontramos a Dionisos nuevamente, esta vez con un huevo en la mano. Los árabes recomiendan comer tres yemas de huevo diarias para conservar la virilidad. A la mente viene la ingesta de varios huevos muy temprano en la mañana por Sylvester Stallone, en la ya famosa clásica cinta “Rocky”, obviamente por su contenido proteínico, pero sin dejar de lado esta concepción popular de reforzamiento viril. Por el contrario, la novia persa no ingiere el huevo: lo estrella contra la pared con la esperanza de que su himen se rompa con igual facilidad.

Dulces, miel, azúcar, chocolate y vainilla también tienen lo suyo. Sin pretender hacer historia de cada uno de ellos, sí apuntaré algunos datos. La costumbre de regalar a la mujer una caja de bombones y dulces cubiertos de chocolate como ofrenda de amor tuvo sus comienzos en la creencia de las propiedades afrodisíacas de los mismos. Algunas palabras de cariño (“bomboncito”, “ricura”, “dulzura”) se escuchaban con frecuencia entre el vocabulario de los enamorados. Y en escenarios más ríspidos, se cuenta que el Marqués de Sade, durante una fiesta en Marsella, mezcló chocolate con cantáridas en un postre: el convivio acabó en una furibunda orgía, pues aún las mujeres más respetables fueron “incapaces de resistir el furor uterino.”

El Nuevo Mundo aportó el cacao y la vainilla. El Viejo, azúcar y leche. El Medio Oriente le agregó almendras y canela. Así, el *chocolatl*, originario de América, se volvió universal. En México, antes de la conquista, el cacao era endulzado con miel de abeja para hacer una espléndida bebida de orden ritual, usualmente en honor a Xochiquetzal, diosa de la belleza, del amor, de la licencia sexual y patrona de las prostitutas o *aiuanime*. En el siglo XVII, se prohibió a los monjes que comieran o bebieran chocolate, por temor a que los inclinara hacia los pecados de la carne. Mezclado con vainilla (por cierto, palabra que es diminutivo del latín *vagina*, “vaina”) por los europeos, potenció sus supuestos efectos afrodisíacos. Sorprende el hecho de que los aztecas, conocedores de la vainilla, nunca mezclaran los dos sabores.

En diversos momentos un remedio raro y divino, según Theodore Zeldin en su “Historia

Íntima de la Humanidad” la miel era llamada “el sudor del cielo, la saliva de las estrellas.” Alimento de Zeus cuando pequeño, de reputación erótica prácticamente universal, la miel era recomendada para asuntos del corazón por Galeno, médico griego en el siglo II dC., y por Avicena, médico árabe en el XIII. En la antigua China la palabra *mi* (miel), significaba al mismo tiempo “dulce” y “alegría sexual”. Una vez más, el “Cantar de los Cantares” (4:11; 5:1), ejemplo sin par del erotismo traspuesto a lo místico, hace decir al esposo que los labios de su amada, la rosa de Sarón, destilan miel, y miel y leche hay debajo de su lengua. En el “Atharva Veda”, la miel es exaltada como principio fecundador: se le compara al esperma del océano primigenio.

La vainilla nos liga a las palabras del Dr. Jacobus X., que hacia 1900 publicó un libro titulado “The Genital Laws”, en el que menciona que los condimentos ejercen una influencia positiva sobre el apetito sexual, debido a la acción congestiva que producen sobre los órganos genitales. La pimienta, la canela, la vainilla, el chile, juntamente con la nuez moscada y la mostaza, producen estos efectos. Por cierto que el azafrán, tan apreciado y caro, era utilizado por los antiguos fenicios como especie erótica para aromatizar los pasteles en forma de luna, en honor de la diosa de la fertilidad. Por otro lado, el cardamomo, afrodisíaco árabe, es un auxiliar erótico por su empleo como suavizador del aliento. El cilantro, ingrediente corriente en las pócimas amatorias de la Edad Media, es elogiado como potenciador sexual en tratado erótico-místico “Las Mil y Una Noches.” La semilla de apio se ha recetado como remedio contra la impotencia. Por último, el polvo de curry hindú, que no es una especia sino una combinación de ellas (coriandro, cardamomo, jengibre, ajo, mostaza y vinagre), ha sido utilizado por siglos como estimulante erótico.

Al parecer, no existe dentro del género de lo comestible, entre las plantas (inmóviles) y los animales (móviles), nada a lo que no se le haya atribuido propiedades amatorias; nada a lo que, ya sea por sus características físicas (forma, color, consistencia o sabor) o por sus propiedades (estimulantes o adormecedoras), no se le haya hecho partícipe del escarceo erótico, del acto reproductivo y del juego amoroso. Es tiempo de echar un vistazo a algunas hortalizas, a otras tantas carnes de cría y de caza, así como a los afamados pescados y mariscos, para ilustrar el juicio anterior y completar el periplo por la relación entre la comida y la sexualidad.

## X

Como bien dice Calvino en su referido relato, las sensaciones crecientes en el paladar al degustar la cocina mexicana, a la que califica de afrodisíaca en sí y por sí, no tarda en transmitirse a todos nuestros sentidos. Como si oleadas de placer conectaran las papilas gustativas con los centros

sensitivos del resto de nuestro cuerpo. Al probar el cilantro, describe que “basta un delgado (trozo) en el bocado...para transmitir a la nariz una conmoción dulcemente punzante, como una palpable ebriedad.”

Es el reino vegetal el que posee más alimentos con atribuciones provocadoras de deseo. Bien sea por sus formas fálicas o por sus propiedades de estimulación urogenital, las legumbres, los tubérculos y las plantas, consumidas en forma aislada o en graciosas e ingeniosas combinaciones, se encuentran asociadas a una alta carga simbólica relacionada con la fecundación o con lo afrodisíaco. No olvidemos que en algunos pueblos agrícolas, retratados por Sir James Frazer en su obra cumbre “La Rama Dorada”, se copula directamente sobre la tierra al momento de sembrar, con objeto de asegurar una abundante cosecha. No es extraño que, si invertimos los términos, el alimento proveniente de dicha cosecha asegurará una descendencia numerosa. Así se cierra el círculo.

De todas las plantas amatorias, la más famosa es la mandrágora (*mandrágora officinarum* o *mandrágora vernalis*), solanácea legendaria pariente de la papa. Multitud de supersticiones y creencias se tejen alrededor de ella, por su extraña forma ahorquillada que recuerda, con cierta imaginación, las piernas de un hombre. Por esta extraña planta, Raquel alquila los servicios sexuales de Jacob en el “Génesis” (30:14-16), ya que entre los judíos era un remedio para conseguir la preñez. Nuevamente la encontramos en el “Cantar de los Cantares” (7:13). En hebreo, se dice *dudaim*, voz semejante a *dudim*, alusiva a los placeres del amor. Los antiguos egipcios la llamaban “falo del campo”, y sus bayas, del grosor de una nuez, color blanco o rojizo, eran símbolo de amor. En una escena de un banquete en la tumba de Nakht, en la XVIII dinastía, vemos representada la ingesta de baya de mandrágora. Los griegos se referían a Afrodita en ocasiones como “la de las mandrágoras” (*mandragoritis*), aunque en realidad se la relacionaba con Circe, la hechicera, pues contiene varias sustancias de alto riesgo (hiosciamina, atropina, escopolamina, etc.) que son potentes anorexígenos, antiespasmódicos y sedantes, por lo que sólo puede resultar benéfica si se consume médicamente dosificada.

Lo que la mandrágora fue para Europa, el ginsén, reconstituyente energético, lo es para Oriente. Los chinos lo llaman *goo-lai-sam*. Fue la pasión de ellos por esta raíz, tenida como potenciadora viril por su poder vigorizante, la que abrió las puertas de China al comercio con los Estados Unidos. En China se cree que debe ser extraída a medianoche y en tiempo de plenilunio para maximizar sus efectos amatorios. En “Atharva Veda”, el ya mencionado antiguo libro médico hindú, se otorga al ginsén, la propiedad de conferir a quien lo consuma “la fuerza del caballo, de la

mula, del chivo, del carnero y del toro...Esta hierba te hará tan lleno de deseo y fuerza que, cuando estés excitado, exhalarás calor como si fueras una cosa de fuego.”

Más próximos y accesibles a nosotros, y culturalmente más aceptables, el espárrago, la cebolla, el ajo, las papas, los camotes, la berenjena, la zanahoria, los rábanos, la alcachofa, la espinaca, el perejil, el cilantro, los chícharos, los garbanzos, las alubias, los hongos y los jitomates hacen nuestra delicia, sobre todo en ensaladas que maravillosamente acompañan a las más succulentas carnes y mariscos. La lechuga queda fuera. Es bien conocido su poder soporífero y tranquilizante, en nada favorable al acto amoroso.

En Arabia, la zanahoria era tenida por poderoso afrodisíaco, por su forma larga y esbelta. Cocida en leche, potenciaba sus efectos. Los chícharos, cocidos con cebolla y espolvoreados con canela y cardamomo, crean vigor en el coito y pasión amorosa, tal como menciona Shaykh Nefzawi en el manual amatorio árabe del siglo XVI llamado “El Jardín Perfumado”. Por otro lado, Nicholas Culpepper, en su “Culpepper’s Complete Herbal” de 1652, dice que los garbanzos están bajo el dominio de Venus, pues aumentan el esperma. San Jerónimo decía que las alubias producen cosquilleo en las partes genitales (*in partibus genitalibus titillatinoes producut*), por lo que prohibió su ingesta a las monjas. Por suponerse que estimulaba la sexualidad, al jitomate, originario del Perú e introducido por los españoles a Europa en el siglo XVI, se le llamó *pomme d’amour* (manzana de amor).

Igualmente, durante mucho tiempo se ha creído que la espinaca conservaba la fuerza y restauraba la virilidad (Popeye el Marino no plantea, por ello, nada original), pues el hierro es un elemento básico del vigor sexual. Según leyendas antiguas, la espinaca era el alimento favorito de la Virgen María. A las propiedades estimulantes de los rábanos fue dedicado el poema “*Raporum Encomium*” (Elogio de los Rábanos), publicado en 1540 por Claude Bigothier. La delicada (y cara) trufa, hongo subterráneo localizado y excavado por perros y cerdos entrenados para ello, fue elogiada como excitante del deseo venéreo por personajes tan notables como Luis XIV (experto consumidor de todo tipo de afrodisíacos), Madame Pompadour, Madame du Barry, el Marqués de Sade y Honorato de Balzac. Un escritor describe el olor de las trufas (debidas a la alta concentración de una sustancia químicamente similar al androsterol, hormona del cerdo y del humano macho) como “el aroma de una cama destendida después de una tarde de amor en los trópicos.” Y bueno, las anécdotas y las costumbres son legión.

Ni qué hablar del chile, en su exquisita variedad. América literalmente puso de cabeza a

Europa con este condimento-alimento. Los aztecas nobles comían empanadillas de carne de gallo, codornices asadas, peces en cazuela, hormigas, saltamontes, gusanos de maguey, camarones y renacuajos, todo ello con generosas raciones de chile. No es necesario abundar sobre los efectos del chile sobre el espíritu y los genitales, así como su relación lingüística y formal con el órgano sexual masculino. El sustantivo “ardor” como sinónimo de “pasión” no es gratuito.

Hoy en día hemos cambiado las propiedades mágicas, afrodisíacas y religiosas de los vegetales por cuadros nutricionales, en donde en vez de aparecer sus virtudes y ventajas para nuestra vida cotidiana y para nuestros asuntos del alma, se ven listados sus contenidos vitamínicos, sus minerales y su nivel de grasa. Una vez más, la medicina, y su hija la nutrición, se han encargado de usurpar, y por tanto banalizar, el espacio vivencial y vital que alguna vez, y por mucho tiempo, correspondió al corazón más que al cerebro. Al mismo tiempo que el fuego se permutó en microondas, el hecho de alimentarse se transforma, así, de un ritual sagrado en una rutina controlada.

## XI

El doctor Gilbert Tordjman, en su libro “Cómo Comprender las Enfermedades Psicosomáticas”, señala que la alimentación está cargada de afectividad, ya que, además de condicionar la supervivencia, constituye una fuente inequívoca de placer. Según el doctor Tordjman, ese placer, siempre asociado a la madre en los primeros meses de vida, establece para el niño el primer diálogo, la primera forma de comunicación. De este modo, en la madre se centra la primera fuente alimenticia y el origen del placer oral. El alimento es, por esto mismo, el vehículo de la energía de vida y el símbolo del amor maternal. Igualmente lo es del erotismo. Con posterioridad y en el tiempo, la familia y la sociedad, por medio de tradiciones, reglas religiosas y modales, ritualizan la alimentación y le confieren un significado social, tratando de desvincular, sobre todo en Occidente, la maternidad, la alimentación y la sexualidad, concibiéndolas como esferas separadas.

Sin embargo, el aparato digestivo y el aparato sexual, a través del vehículo alimenticio, se encuentran, desde nuestra primera infancia, indisolublemente ligados. No es gratuito que las primeras manifestaciones de índole psicosomático en el infante sean de carácter digestivo: el vómito, las diarreas y la anorexia constituyen somatizaciones de episodios afectivos. En el adulto, posteriormente, algunas de estas tempranas manifestaciones se transmutan en desórdenes francamente sexuales, como vaginitis, eyaculación precoz, frigidez, problemas de erección, penetración dolorosa, etc. Ambas, la sexualidad y la alimentación, son funciones corporales, pero

también ambas constituyen funciones de relación, de encuentro con el otro.

Por consiguiente, no es gratuito que la sexualidad (y el aparato reproductor) y la alimentación (y el aparato digestivo) constituyan campos privilegiados de elección de las enfermedades psicosomáticas, puesto que ambos dominios (prácticamente el mismo en la infancia) nos ponen en estrecho contacto con nuestros semejantes. Es en la relación con el otro donde sentimos los choques y emociones más intensos. El placer oral-sexual, no disociado en el infante, se separa posteriormente en el adulto, pero nunca pierde del todo el carácter unitario que tuvo en su comienzo. De esta manera, se puede decir que la bulimia, la anorexia nerviosa, la eyaculación precoz y la frigidez tienen un origen común: son trastornos estrechamente vinculados con una incapacidad de relación con los otros, ya sea en la intimidad o en la colectividad, pues la neurofisiología y la psicología que gobiernan la conducta de la comida y el sexo se encuentran fuertemente interrelacionadas y reforzadas por las asociaciones mitológico-religiosas.

Retomando nuestro campo de la alimentación y el placer, muchos de estos trastornos de relación en el campo sexual han tratado de corregirse a través de la ingesta de alimentos afrodisíacos. El mar ha proporcionado una enorme parafernalia de alimentos para mantener y encender las pasiones y los fuegos genitales. Desde el punto de vista de la psicología profunda, los peces, como habitantes del agua, son personificaciones vivas de las capas profundas de la personalidad que tiene que ver con la fertilidad y las energías dadoras de vida. En muchas religiones antiguas, los peces se relacionaban con las diosas del amor y la fertilidad.

Afrodita, diosa griega del mar, del amor sexual, del afecto, del cariño y de todos los impulsos afectivos que sostienen la vida social, nace de la espuma (*aphros*) del mar. Cronos cortó el falo de Urano con una afilada hoz y arrojó el miembro al mar, donde quedó flotando entre la blanca espuma. En su interior, se crió Afrodita, a la postre conocida también como la madre de Eros. *Afrodita Urania*, diosa del amor ideal o etéreo, *Afrodita Genetrix*, diosa del amor matrimonial y *Afrodita Porne*, patrona de las prostitutas, diosa del amor físico y del deseo carnal, son sus tres acepciones. Botticelli la retrata en el siglo XV emergiendo de las aguas como deidad acuática, sutil sugerencia de las propiedades eróticas de la fauna marina. Pero al mismo tiempo, el pez es también de sangre fría, simbólicamente no dominado por las pasiones ardientes. Por ello, se convierte asimismo en objeto de comidas y sacrificios sagrados, y símbolo importante de Jesucristo.

Louis Charbonneau-Lassay, en su raro libro “El Bestiario de Cristo”, asevera que en todas las civilizaciones de la antigua Europa, el pez es considerado símbolo de fertilidad, tanto por sus fecundidad (en ocasiones depositarios de millares de huevecillos) como por encarnar aquello de

que “todo lo que tiene vida procede del principio acuático.” Sin embargo, en el Antiguo Egipto, a pesar de que el pueblo comía peces, éstos estaban prohibidos para las personas consagradas, pues se les relacionaba con mitos negativos al ser habitantes de las profundidades. Por ejemplo, se les consideraba devoradores del falo del dios Osiris, muerto y desmembrado por Seth. Para el psicoanálisis, el pez es una imagen disimulada del pene, mismo que en el lenguaje familiar de los turcos se designa como “pez de un sólo ojo”. En nuestras tierras, la mitología fantástica del artista Francisco Toledo cuenta entre sus personajes a bancos completos de peces-falos que nadan graciosamente alrededor de su objetivo. Al pez se le envidia y se le admira por su capacidad de moverse ágilmente en el elemento agua, elemento femenino por naturaleza. Ingerir mariscos, peces concretamente, es, así, participar de los misterios profundos de la sexualidad humana.

Nutricionalmente hablando, los peces son ricos en yodo y fósforo, dos elementos que favorecen el sistema reproductor. Un cuento popular chino narra que, después de haber bebido agua de un recipiente que contenía fósforo, un dragón empezó a copular consigo mismo hasta morir. Pero no sólo eso. La hueva del bacalao, del arenque y del esturión son un alimento reputedamente afrodisíaco. Los romanos creían que los mariscos eran particularmente vigorizantes, y con frecuencia añadían a sus apetitos libidinales una buena ración de anguilas, pulpos y calamares, todos los cuales evocan evidentes asociaciones fálicas.

El intenso olor del marisco se asocia al igualmente fuerte olor genital femenino, en otros tiempos profundo excitante sexual. Nuestro lenguaje cotidiano aún asocia estas dos esferas olfativas de manera grosera. Esto tiene relación con algunas prácticas antiguas. En su libro de penitencias “De Poenitentia Decretorum”, el obispo Burchard de Worms describe una práctica medieval en la que algunas mujeres introducían un pequeño pez vivo en su vagina. Al morir el pez, lo freían y lo daban de comer a su amado, como afrodisíaco. En la Biblia, vemos que Josué era hijo de Nun (“Josué”, 2:1). La palabra *nun* en hebreo significa “pez”, pero también significa “mujer”, y más concretamente, las partes sexuales de ésta.

De entre todos los alimentos marinos, la ostra evoca intensas asociaciones sexuales. El abrir sus valvas y encontrar su mucoso interior las hace infinitamente más atractivas para los hombres que para las mujeres. En sus “Sátiras”, Juvenal habla sobre el poder de las ostras. Brillant-Savarin, en su “Fisiología del Gusto”, nos dice que antaño cualquier festín de importancia comenzaba con la ingesta de ostras, habiendo comensales que no paraban hasta haber ingerido doce docenas de ellas. El mismo Brillant-Savarin narra una anécdota del sultán Solimán, que queriendo saber hasta qué punto llegaba la continencia de dos derviches, los hizo encerrar y servirles abundantes carnes. Dos

odaliscas, de “hermosura avasalladora”, fracasaron en su intento de seducirlos. Sin embargo, al alimentarlos exclusivamente con mariscos durante dos semanas, finalmente sucumbieron “al poder conjunto de la juventud y la belleza” de las mujeres. Sea pues.

## XII

En su libro de cocina titulado “*Ars Magirica, Hoc Est Coquinaria*”, el prusiano Judocus Willich afirma, hacia mediados del siglo XVI, que “en la despensa de la casa, la carne reclama el segundo lugar en orden de importancia después del pan”. Puede que esto sea debido a la fuerte asociación de la carne comestible con el placer carnal, como indica la frase de Martín Lutero, *voluptas carnis* (proclividad de la carne), asociación que a su vez puede tener relación con las viejas supersticiones que establecían una analogía entre el consumo de carne y el fortalecimiento de la libido. Así, hacia 1649, en “The Ladies Dictionary”, se recomienda a las mujeres evitar las carnes que provocan deseo.

Dentro del género pictórico de las naturalezas muertas, los subgéneros de las carnicerías, las cocinas y las escenas venatorias muestran espléndidamente diversos simbolismos y alegorías sobre la relación entre las carnes (de cría y de caza) y la sexualidad humana. Baste mencionar que etimológicamente la palabra “venéreo”, del francés *vénerie*, se refiere al arte o a la práctica de la caza. La misma palabra se utiliza para referirse a aquello perteneciente o relativo al acto sexual. Ambos conceptos proceden de la misma raíz latina. Así, la relación entre la cacería y el coito queda firmemente establecida, y no sólo en el ámbito etimológico. El hombre es un cazador y la mujer su presa: hombre/guerrero, mujer/botín (Ugo Pipitone, en “Las Veinte y una Noches: Diálogos en Granada”). Con esto, no quiero significar que lo sexual agote el simbolismo de la cacería, ni que, a su vez, la sexualidad únicamente quede significada por la caza, pero sí es importante recalcar que existe un vínculo ancestral y mítico entre estas dos actividades.

Artemisa, antigua diosa griega de la caza (Diana para los romanos), referida por Homero en la *Iliada* como “la flechera del arco de oro”, es la diosa salvaje de la naturaleza. Cazadora, hace masacre con los animales que simbolizan la dulzura y la fecundidad del amor salvo cuando son jóvenes. Protege también a las embarazadas y es la diosa de los alumbramientos. Feroz para con los hombres, desempeñará el papel de protectora de la vida femenina. Las fieras que la acompañan simbolizarían, para el analista, los instintos de los seres humanos. Esta personificación como señora de los animales es fundamental. La cacería constituyó y constituye una actividad fundamentalmente masculina. Así, la cacería de animales salvajes, emblemas éstos de esta diosa griega, representa en



realidad una violación. La flecha o la bala, proyectiles fundamentalmente fálicos, penetran violentamente en Artemisa, diosa orgiástica que tenía a la lasciva codorniz como símbolo.

Hay más. La idea de que el consumo de la carne animal transmitía a los comensales no sólo los atributos morales e intelectuales que supuestamente poseía el animal sacrificado, sino las características físicas, hacía que determinados animales y determinadas partes de otros fueran muy solicitados. Por ejemplo, de los órganos sexuales de los animales se creía, por razones obvias, que estimulaban el deseo. Así, los tártaros consumían pene de caballo, los indios norteamericanos los testículos del castor y los aborígenes australianos los del canguro. No en balde se les denomina “ostras de la montaña” a los testículos de toro y carnero en las montañas de los EE.UU., siguiendo el simbolismo de este molusco comentado anteriormente. Asimismo, el conejo, símbolo tradicional de la fecundidad, era muy perseguido por su hígado, ya que tanto el suyo como el de otros animales era considerado el asiento del deseo sexual. En contraparte a los órganos sexuales del macho, la vulva escabechada de marrana fue muy recomendada por Apicio, cocinero romano del siglo III.

Las carnes, ricas en proteínas, son analépticas. Este epíteto se aplica a aquello que restaura y proporciona fuerza y vigor. No olvido las diatribas contra el consumo de carne que los practicantes del vegetarianismo esgrimen. Sin embargo, quiero mencionar que los efectos nocivos de la carne animal se deben más a las condiciones de cría, sacrificio y conserva que a la carne misma. Es decir, las condiciones de producción, comercialización, distribución y abuso en el consumo son las directamente responsables del daño que causa. Suficiente este paréntesis.

De entre los animales domésticos, el cerdo, junto con la res, constituye el alimento más común. Casi universalmente el cerdo representa la ignorancia, la glotonería, la voracidad, la lujuria. De ahí su prohibición como alimento en el Islam y entre los judíos observantes. San Clemente dice que su ingesta está reservada para todos aquellos que viven sensualmente, aunque los sino-vietnamitas consideran al cerdo como un símbolo de la abundancia dada su capacidad de generar numerosa prole. La diosa norgermánica Freya llevaba el sobrenombre de Syr (cerda). Para los chinos, el cerdo es el último de los doce signos del zodiaco, y representa el vigor viril.

La vaca, símbolo de fertilidad, de la Gran Madre y de una paciente gestación, es un tema de origen védico. Arquetipo de la madre fértil, la figura de Hathor entre los egipcios resume los diferentes aspectos del símbolo de la vaca. Es el renuevo y la riqueza, nodriza del soberano de Egipto. Para los sumerios, la vaca fecunda es la luna llena y su rebaño la vía láctea. Los estudios del antropólogo Marvin Harris sobre las vacas y los cerdos en tres de sus libros “Vacas, Cerdos, Guerras y Brujas”, “Caníbales y Reyes” y “Bueno para Comer” resultan invaluable para completar

el panorama del motivo cárnico doméstico en la vida de los seres humanos de diversas culturas.

Las aves han formado parte de la dieta humana desde tiempos inmemoriales. A pesar de que el cisne aparece en innumerables escenas de naturalezas muertas junto a otras aves y animales comestibles, es bien sabido que su carne no es comestible por su fuerte sabor, a pesar de que Francois Rabelais mencione que las aves más requeridas para el consumo eran las silvestres, tales como garzas reales, garcetas, palomas silvestres, grullas, perdices, avutardas, codornices, faisanes, tordos, flamencos, alondras y cisnes salvajes. El cisne representa la libido. No olvidemos que Zeus adopta ésta forma para tener relaciones sexuales con Leda. En general, las aves salvajes que se disfrutaban en la mesa representan la transformación del amor carnal al amor espiritual, por la generalizada creencia que las aves son intermediarios entre la tierra y el cielo.

No quisiera dejar de mencionar que así como he analizado la relación entre la ingesta de alimentos y la potenciación del deseo sexual, la privación del alimento, voluntaria o impuesta, debido a la malnutrición que acarrea, provoca una sensible disminución o inclusive la suspensión total del deseo y el instinto sexual hasta en los sueños de quienes padecen esta situación. Las mujeres en los campos de concentración nazis inclusive dejaban de menstruar debido a la desnutrición, al igual que las anoréxicas ven disminuido su vigor y motivación sexuales.

Me he desviado un tanto en estos últimos párrafos del propósito original de ilustrar sobre los diversos espacios que constituyen nuestras casas-habitación. El cuarto de baño y la cocina han quedado debidamente documentados. He dedicado un generoso espacio a plasmar la estrecha relación entre comida y sexo (como en su momento lo hiciera para el aseo y el sexo) con el objeto de demostrar que funciones que hoy día se conciben como separadas, dando origen a espacios diferenciados, no lo son tanto en realidad. Un apartado más en el que comente las maneras de mesa y el uso de los utensilios para comer cerrará el capítulo sobre la cocina como categoría arquitectónica y sus temas afines como muestra de la incursión del poder, la religiosidad y la cultura dentro de la vida cotidiana.

### **XIII**

Quizá en ningún otro ámbito se aprecien con más claridad lo que ahora llamamos “buenos modales” o “urbanidad y buenas maneras” (citando el título de la ya clásica obra de principios de siglo de Manuel Antonio Carreño) que en las costumbres de mesa. Lo que Carreño denomina excesos y desaciertos en el ámbito de mesa, en donde debe reinar, según él, la sobriedad y la templanza, no es privativo de la pluma de este ex-ministro de Hacienda venezolano. A reserva de lo

que a este respecto nos deparan las “Carreños posmodernos de la época neoliberal” (Guadalupe Loaeza con sus dos tomos del “Manual de la Gente Bien” y Gaby Vargas con los dos suyos de la “Guía Esencial de las Buenas Costumbres”), es pertinente mencionar que escritos de este tipo no son los primeros (ni serán los últimos) en aparecer en la historia de la humanidad. Erasmo de Róterdam, en su “De Civilitate Morum Puerilium”, fechada en el segundo cuarto del siglo XVI, trata el tema de la urbanidad por primera vez de modo explícito, mientras que el “Libro de la Buena Crianza” del inglés John Russell en el siglo XV, y una serie de recordatorios poéticos sobre los *Tischzuchten* o buenos modales de mesa, del siglo XIV, se refieren más a pautas de comportamiento que a la idea de las buenas costumbres como señas de decoro, dignidad y buenos modales.

Al igual que en otros ámbitos, los cambios en las maneras de mesa planteados en dichos textos reflejan diversas estrategias de control social, palpables signos de identificación y de autodefinición de un sector social, y selectas medidas de diferenciación y centralización de poder. Norbert Elías dice, a este respecto, que tanto en la definición y la modelación histórica de las maneras de mesa, como en otros ámbitos de comportamiento social (y ya hemos visto ejemplos de esto), lo determinante es la emotividad que emana de una determinada clase social, para posteriormente, por imitación, por imposición o por sutil irradiación, difundirse y remodelarse en el resto de la sociedad. Es decir, nada permite afirmar que dichos cambios en las maneras de mesa, o en cualquier otro ámbito de la vida privada, hayan sido implantados de manera racional, clara y con propósitos definidos de control social por parte de un selecto grupo cercano al poder.

En el caso concreto de las maneras de mesa o del uso y reglamentación del sanitario o del baño corporal, dice Elías, gran parte de los tabúes que los hombre se imponen en sus relaciones con los demás (una mayor parte de lo que generalmente se piensa) no tiene nada que ver con la higiene o con otros motivos de orden práctico. Más bien es al contrario. Una vez que una manera de mesa es adoptada por un grupo social, por razones emotivas o de identificación, su justificación “por higiene” se da con posterioridad. El discurso higienista, científicista y racional es utilizado como pretexto y adoptado como razón de peso para ahora sí justificar una determinada serie de costumbres como estrategias de control y de penetración al cuerpo social. Alain Corbin hace de esta tesis un trabajo ejemplar en su libro “El Perfume o el Miasma.”

De hecho, concluye Elías, “la convicción racional no es, en absoluto, el motor de la ‘civilización’ en la comida o en otras formas de comportamiento”. Esto implica que, si bien las maneras de mesa son utilizadas como pautas de control social y de exclusión de clase, esto se va

dando con posterioridad a su adopción por un determinado segmento de la población. Si bien en su origen no poseen un carácter disciplinario, puesto que constituyen un listado de maneras contrapuestas entre la educación cortesana y los usos de los aldeanos, al paso del tiempo las maneras de mesa se van utilizando como medidas coercitivas de socialización infantil, como patrones de referencia de clase y como instrumentos de discriminación hacia el otro, el “no civilizado”.

Poco a poco, los individuos y la clase social a la que pertenecen van internalizando dichos patrones de conducta y considerándolos como parte natural, consustancial al ser humano. De este modo, se pierde la perspectiva histórica y se tiende a creer que las personas que no se comportan como lo hace esa clase son “poco civilizadas”, es decir, inferiores en su particular escala de valores. La historia nos muestra que las reglas de educación de la sociedad cortesana-caballeresca de la Edad Media son muy simples, muy elementales a nuestros ojos, mucho más que las reglas que hoy rigen el uso y costumbres de las clases desposeídas de nuestro actual mosaico social.

A mi parecer, la lenta e interesantísima regulación de los impulsos y las inclinaciones naturales del hombre ha través de la historia se ha manifestado en tres ámbitos del accionar humano:

- a. El funcionamiento corporal (el control y reglamentación del aseo, del aspecto sanitario, de la sexualidad y de las maneras de mesa).
- b. El funcionamiento intelectual (la lenta pero firme instauración de la razón y la racionalidad como el único esquema de conocimiento).
- c. El funcionamiento espiritual (la constitución de las instituciones religiosas establecidas como intermediarias entre el ser humano y la divinidad).

Fundamentalmente, mi ámbito de análisis ha sido el primero de los apartados mencionados, que es propiamente el ámbito al cual denominamos vida privada (así, con minúsculas). Los otros dos, llamados Ciencia y Religión (con mayúsculas) me parecen un tanto lejanos y los dejo en manos de especialistas. Sin embargo, el control más sutil se lleva a cabo a través del control del cuerpo. Los impulsos sexuales, de agresividad y de amor, son peligrosos en una sociedad en la que la templanza es signo de madurez social. Los sentimientos y las emociones son, así, verdaderos elementos subversivos de un orden dictaminado por las esferas de la ciencia y la religión, ya que la primera, al considerar a la razón la más alta virtud humana, le concede a ella la potestad y la función del

dominio emocional.

La religión, al considerar que las emociones son signo de debilidad frente al Creador, símbolo de nuestra expulsión del paraíso terrenal y sinónimo de animalidad, recomienda su control por medio de la unión mística con la divinidad, no sin antes haber negado y condenado la existencia del cuerpo como agente de relación entre los humanos. Ambas, ciencia y religión (ahora con minúsculas), a veces discreta y otras tantas abiertamente, han penetrado y permeado de manera sistemática nuestra vida cotidiana. Un ejemplo sencillo de esto, referido al tema que nos compete, es el hecho de que en la Edad Media los primeros libros sobre normas de comportamiento en la mesa fueron escritos por clérigos ilustrados, como Hugo de San Víctor en el siglo XII, el judío español converso Petrus Alphonsi, a comienzos del mismo siglo y Johannes de Garland, en el siglo XIII. La referida obra del mismísimo Erasmo era utilizada ya como libro de texto para niños por ahí del 1520.

El considerar el acto de comer como una práctica social alejada de la vida pública en donde campean los razonamientos políticos y económicos, es adoptar una perspectiva de avestruz y negarse a aceptar ese carácter simbólico que reviste la cotidianidad. Bajo esta luz simbólica, al hablar de maneras de mesa, de costumbres variadas en el comer, debo principiar por considerar la distinción que existe entre el comer y el arte del comer, es decir, entre lo que se come y la manera como se come, entre la fisiología y la cultura, entre la necesidad y el placer. Sonia Corcuera menciona en una ponencia que “en un mundo de hambre, lo permanente es la necesidad; lo efímero es el placer de comer”. Platón mismo, en el “Symposio” y a través de Pausnias, dice que “toda acción en sí misma no es ni bella ni fea; lo que hacemos aquí, beber, comer, discurrir, nada de esto es bello en sí, pero puede convertirse en tal, mediante la manera como se hace. Es bello si se hace conforma a las reglas de honestidad, y feo si se hace contra esas reglas.”

Pues bien, yo sostengo que esas “reglas de honestidad” que diferencian lo “bello” de lo “feo” en el comer (es decir, que distinguen lo aceptable de lo reprobable como conducta social) son las maneras de mesa, los modales, los cánones de conducta a los que debemos someternos en cualquier sociedad si queremos realmente pertenecer a ella. La belleza o la fealdad del acto de comer, su vulgaridad o refinamiento, se encuentra determinada por las maneras de mesa. Por maneras de mesa me refiero no sólo al comportamiento individual frente al plato de comida (modales) sino a la forma misma en que se prepara, se sirve y se da cuenta del platillo en la mesa. Veamos algunos criterios, por ejemplo, y comencemos por el de la abundancia en el comer.

Más allá de las exageraciones intencionales (como crítica social, claro está) de Jonathan

Swift en su “Viaje a Lilibut” (en donde menciona que el rey obligó a todos los pueblos circunvecinos a esa localidad a entregar todas las mañanas seis bueyes, noventa carneros y cualquier cantidad de pan, vino y otros licores para la manutención de Gulliver), o de las barbaridades planteadas con el mismo fin por François Rabelais en su “Gargantúa y Pantagruel” (en donde se ofrece un banquete a Gargantúa consistente en dieciséis bueyes asados, sesenta y tres cabritos, noventa y cinco carneros, trescientos lechones, doscientas veinte perdices, cuatrocientos capones, seis mil pollos y otros tantos pichones, mil cuatrocientas liebres, ciento cuarenta faisanes, y once jabalíes, además de otras minucias), y si bien es cierto que en los dos casos literarios mencionados se trataba de gigantes, existen registros reales de comilonas similares. Entremos a la mesa, históricamente, a través de la cantidad de comida servida y la manera de prepararla.

Al examinar algunos aspectos del qué comer y el cómo hacerlo de diversas agrupaciones humanas a lo largo de la historia, se pueden presentar incredulidad, asco, sorna, o franca agresión, todas ellas facetas de una desacreditación velada de lo distinto, pues las maneras de mesa no dejan de ser, en tanto costumbres, de ser reflejos de los impulsos y deseos de una sociedad, y, como tales, la materialización de elementos sociales y psíquicos. Estas manifestaciones de la vida cotidiana, aparentemente insignificantes si las comparamos con los hechos históricos de mayor envergadura, revelan aspectos de la estructura social y de la evolución espiritual insospechados.

La cantidad de comida ingerida y la forma en que se sirve la mesa no cambian notablemente desde la época romana hasta nuestros días (para las clases pudientes, claro está). Ateneo, en “Los Deipnosofistas”, nos indica que para las comidas de los reyes persas “se sacrificaban diariamente alrededor de mil animales para el rey; éstos incluyen caballos, camellos, bueyes, asnos, venados y muchos animales pequeños; se consume gran cantidad de pájaros, incluyendo avestruces árabes, gansos y gallos. Y de todo esto, sólo se les sirve moderadas raciones a cada uno de los invitados del rey, y ellos pueden llevarse a casa la comida que ni siquiera tocaron en el banquete.”

Indro Montanelli, en su amena “Historia de Roma”, cita a Plutarco, que narra el episodio de una cena en la sala de Apolo en la casa de Lúculo, lugarteniente de Sila y gobernador del norte de África. Como entremeses, se sirvieron mariscos, pájaros de nido con espárragos, y pastel de otras, entre otros. Después, “el yantar propiamente dicho”: tetas de lechona, pescado, ánades, liebres, guanajos, pavos reales de Samos, perdices de frigia, morenas de Gabes y esturiones de Rodas, quesos, dulces y vinos. En “Comida y Civilización”, Carson Ritchie comenta que Apico derrochó su fortuna debido a su voraz apetito, y que terminó suicidándose para no pasar hambre.

Tito Petronio, en su “Satiricón” describe la famosa cena de Trimalción, a la que Verónica

Murguía llama “la fiesta delirante.” Desde entremeses de huevos de pavo rellenos de higo rebozado hasta el postre (una efigie de Príapo de pastelería con desmesurados genitales rodeado de frutas en de agua de azafrán), pasando por bandejas con platillos representando los doce signos del zodiaco, lechón relleno de tordos vivos, jabalí con dátiles y cerdo relleno de morcillas y salchichas de la mañana a la noche, todos los invitados comían y bebían sin cesar en medio de “canciones, discursos, rifas adivinanzas, regalos, pleitos, bailes obscenos y representaciones teatrales.”

Según nos cuenta Johannes Bühler en su libro “Vida y Cultura en la Edad Media”, al hombre medieval le gustaba comer y beber mucho. Los contrastes entre los días frugales, y las grandes comilonas en las festividades marcan esta época. La boda de Jorge el Rico, duque de Wittelsbach, hacia 1475, es ejemplo de esto último. Incontables invitados comieron y bebieron a las costillas de la corte de Baviera durante ocho días. Además de los invitados, su séquito, los habitantes de la ciudad y los que iban de paso, hubo que alimentar a 9,000 caballos. Se prohibió, mientras la fiesta duró, la venta de víveres dentro de la ciudad. En medio de la plaza se encontraban dos grandes barricas de vino blanco y tinto, llenadas constantemente.

Un ejemplo adicional: para la boda de la hija de un maestre panadero de Augsburgo, en 1496, se sacrificaron 20 bueyes, 49 cabritos, 500 aves, 1006 gansos, 25 pavos reales, 46 terneras, 96 cerdos y 15 pavos. Y un último caso, a manera de postre. En el festín que se dio con motivo de la elevación del Arzobispo de York, George Neville, canciller de Inglaterra, en el sexto año del reinado de Enrique IV en 1466, se consumieron, entre otras vituallas, 104 vacas, 6 toros, 1,000 carneros, 304 cerdos y 304 terneras, 400 cisnes, 2,000 ocas, 1,200 codornices, 104 pavos reales, 400 gansos, 204 grullas, 204 cabritos, 2,000 pollos, 4,000 palomos, 4,000 conejos, 400 garzas, 200 faisanes, 500 perdices, 400 gallos, 500 ciervos, 12 focas y leones marinos, 4,000 pasteles fríos rellenos de caza mayor, 4,000 platos de gelatina, 4,000 kilos de trigo, 300 barriles de cerveza y 100 de vino, todo esto para 2,500 personas.

Ahora entendemos que tanto Gulliver como Gargantúa y Pantagruel, aunque obras posteriores (sobre todo la primera), constituyen alegorías de estos excesos, en tal medida ruinosos hasta para los más acomodados, que las autoridades tuvieron que dictar normas prescribiendo el número de comensales a invitar por familia, e inclusive la clase y cantidad de manjares a ser servidos, como menciona Peter Blickle en sus “Bodas Campesinas en la Edad Media.” La Iglesia, aún con sus innumerables fiestas, sorteaba estos excesos con fechas de ayuno y vigilia. Sin embargo, la carne no solía consumirse en los monasterios, debido a una renuncia más por autoimposición (como ya vimos) que por carencia. No así en la clase alta secular, en donde el

consumo de carne en la Edad Media es inmenso en comparación con nuestra época. Más adelante, en el siglo XVII, un cálculo hecho sobre el consumo de carne de una corte de Alemania del norte arroja cuatro kilos y medio diarios por persona, sin contar otros animales de caza, aves y pescados. Sin embargo, más que en la Edad Media, es en el siglo XVII y XVIII cuando las mesas desaparecen bajo un auténtico tapiz de manjares. No en balde podemos situar en esos siglos los orígenes de la gastronomía moderna.

En un cuadro de la Escuela de Piero Longhi, que ilustra un banquete en la residencia Nani en honor al Gran Elector de Colonia, vemos representada una gigantesca mesa en forma de “U”, en donde se encuentran sentadas arriba de ciento trece personas, servidas por más de veinte meseros. De igual manera, podemos apreciar en un grabado de Abraham Bosse la disposición del festín ofrecido por Luis XIII a los Caballeros de la Orden del Espíritu Santo el 14 de mayo de 1633, o admirar el grabado que muestra el agasajo que el Ayuntamiento de París ofreció a Luis XIV el 30 de enero de 1687. O simplemente repasemos qué se sirvió el 27 de diciembre de 1690, en un festín que dio el duque de Aumont: 16 potajes, 13 entradas y 28 platos de acompañamiento en el primer servicio; 13 platos intermedios y otros 28 platos de acompañamiento para el segundo servicio y 57 platos de postre. Un total de 171 platos para 42 comensales. De esto se desprende que haya diferencias importantes (si bien pocas en cuanto a la cantidad de comida) entre las bestiales y masivas comilonas públicas de los siglos XIV y XV los opíparos banquetes cívico-aristocráticos del XVII y XVIII. Analizaremos estas diferencias.

También en nuestras tierras era común la relación entre abundancia en la abundancia en el comer y el ejercicio del poder. Bernal Díaz del Castillo cuenta que a Moctezuma, “en el comer le tenían sus cocineros sobre treinta maneras de guisados hechos a su manera y usanza y teníanlos puestos en braseros de barro chicos debajo para que no se enfriasen y de aquello que el gran Moctezuma había de comer guisaban más de trescientos platos, sin más de mil para la gente de guarda.” En el ámbito individual también se cuecen habas (valga la referencia culinaria). Según Madame Maintenon, esposa de Luis XIV, un almuerzo del rey podía consistir de 4 platos de sopa, un faisán, una perdiz, un plato de ensalada, cordero en salsa, dos lonjas de jamón, una bandeja de pasteles, frutas y huevos duros. Tras la autopsia practicada después de su muerte en 1715, se vio que su estómago tenía el doble del tamaño normal. Un poco la anatomía y un poco la época y la clase social. En nuestros días, en promedio, una persona acomodada consume, a lo largo de su vida, 50 toneladas de comida y 44,000 litros de líquido. Vale.



## XIV

A pesar de los relatados excesos en el comer, los manuales de cortesía (denominados así por provenir de la clase cortesana) condenaban la gula, la agitación, la suciedad y la falta de consideración para con los demás al estar en la mesa. Por ello, se comienza a imponer la utilización de utensilios de mesa, tales como platos individuales, vasos, cucharas, cuchillos y tenedores personales. Es cada vez menos aceptada la idea de llevarse los alimentos con los dedos del plato común a la boca. Sin embargo, esto no ha sido un proceso corto, y, tal como hemos observado en otros ámbitos de la vida cotidiana, este manojito de costumbres que hoy impera en nuestras mesas tomó tiempo para establecerse. Hay por lo menos dos factores que contribuyeron a conformar la historia particular de la utilización de los cubiertos. Uno de ellos se refiere a la forma en que la carne se sirve a la mesa y el otro tiene relación con la encarnación de los impulsos y deseos que representa, en particular, el cuchillo en la psique humana.

Como menciona Elías en su ya multicitado libro, es común en la clase alta medieval que el animal llegue entero a la mesa, o por lo menos, en grandes trozos. No solamente se sirven pescados enteros, sino aves con todo y plumas, liebres y corderos completos, cuartos de ternera y bueyes y cerdos ensartados en el asador. Aún se conserva esta costumbre en el Día de Acción de Gracias en los Estados Unidos, en donde el señor de la casa debe lidiar con el pavo servido entero. Por consiguiente, era sumamente importante que un hombre educado supiera destazar al animal en la mesa, ya que el despedazamiento y la distribución de los trozos del animal constituían un honor reservado al anfitrión o a un huésped especial. Existe todo un código de asignación de trozos según la jerarquía social de los comensales, mismo que el cortador debía conocer. Podía hacer todo, menos tocar con las manos el animal. Para evitar esto, se usaba el trinche o trinchador, que permitía el control sobre el animal al cortarlo, además de un “brazo fuerte y una mano ligera.”

El cada vez más reducido tamaño de los espacios para vivir puede ser una razón para que esta costumbre de servir enteros a los animales fuera cayendo en desuso. Otra más, la especialización de los lugares dentro de la casa, que a su vez redujo el área de la cocina. Pero más importante es que los procesos sociales van reflejando una menor tolerancia a la idea de que lo que se está comiendo alguna vez fue vivo. Es decir, el sentimiento de incomodidad hacia la muerte y lo muerto se ve cristalizado en la poca aceptación o franca repugnancia por contemplar aquello que se va a engullir. Esta emocionalidad paulatina que se va instaurando en el cuerpo social se plasma de manera única en un diálogo entre Felipe y Miguelito, personajes inolvidables de “Mafalda”, la tira cómica creada por Quino. En este diálogo, Miguel le menciona al aprensivo Felipe que en el refrigerador hay un

“cadáver de pollo.” Esto basta para que Felipe rechace las patas de pollo en el caldo que tanto le gustaban, y pida verdura en su lugar. Este desarrollo de la sensibilidad va aparejado de otros cambios en el sutil tejido social, analizados en capítulos anteriores. Se trata de evitar toda relación posible entre un plato de carne y el animal muerto.

Pero no basta con ya no servirlo entero a la mesa. La intención es disfrazarlo lo más que se pueda para suprimir esa asociación. Se come, ahora, otra cosa. Se trata, en pocas palabras, de suprimir la noción de un animal muerto. Ligado a esto está, por supuesto, el origen de lugares hoy día dedicados a la producción y elaboración de alimentos, como son los rastros, las centrales de abasto, los supermercados, etc., en donde en cada uno de ellos se da cierta dosis de ocultamiento. Es decir, desde que el animal camina hasta que se sirve a la mesa, ha pasado hoy día por un proceso largo que, en cada etapa sucesiva, elimina un poco más la imagen de ser vivo que alguna vez tuvo. De otra forma sería prácticamente imposible para alguien en nuestro ámbito social el comerlo, tal como le sucedió a Felipe.

Roland Barthes comenta, en su ya clásico texto “Mitologías”, que en la cocina de hoy día la categoría que domina es la de “lo cubierto”, pues se afana en “esconder el alimento bajo el sedimento liso de las salsas, de las cremas, de los *fondants* y de las gelatinas”, que sin duda tiene que ver con la finalidad de “la cobertura, que es de orden visual”. Esta cocina del revestimiento se esfuerza por atenuar o disfrazar la naturaleza primera de los alimentos y la brutalidad de las carnes mediante la ornamentación desenfrenada. La cultura del maquillaje gastronómico elimina y escamotea, resimbolizándolo, al alimento de origen animal. La cocina así, hoy día, es tanto un laboratorio donde asépticamente se preparan los cadáveres de animales para su ingesta como una sala de belleza donde se maquilla el proceso cruel de la matanza. Así, en la cocina artística, “lo bello y lo siniestro” (como diría Eugenio Trías) van de la mano.

Pero hay más. El eliminar los espectáculos desagradables de la vista también se dio en el ámbito de lo público. Está poco estudiada, si es que lo está, la relación que se establece entre el atenuamiento del destazamiento de los animales en la mesa y la eliminación de los suplicios y el del descuartizamiento como castigos públicos hacia el siglo XVII, este último tema brillantemente analizado por Michel Foucault en su libro “Vigilar y Castigar”. Así como se dio el relegamiento de la preparación de los alimentos y su corte a sitios especializados, así también se relegó a las prisiones y otros sitios el castigo corporal de los reos. La desaparición del castigo-tortura-espectáculo y el ocultamiento de la alimentación-destazamiento-festín siguen una curva paralela en Occidente.

Sin embargo, en la China antigua esta relegación del descuartizamiento del animal entre bastidores era práctica común y fue llevada a un nivel muy específico. Esto hace que los cuchillos hayan desaparecido de la mesa china desde hace mucho tiempo, pues los trozos servidos son tan pequeños que no se requiere prácticamente de cubiertos. Así, se puede establecer una primera relación entre la forma de servir la carne a la mesa y el uso de cubiertos. Mientras más grande el animal, más necesidad de cubiertos de índole personal. Aunque se pueden citar ejemplos contrarios. Aquellas comilonas nórdicas en donde todo se llevaba a la boca con la mano y el animal era servido entero, o nuestras comidas de alcornia, en donde los trozos de carne son pequeños, pero proliferan los cubiertos de todo tipo y clase.

Nuestra utilización de cubiertos en la mesa nos es tan común que no nos percatamos de diversos aspectos de su historia. Los cubiertos no son inventos hechos en un día por alguien, con un objeto claramente reconocible e instrucciones precisas de uso. Todo lo contrario, son objetos que van delimitando su función y consolidando su forma a través de siglos mediante el uso social. Así, estas formas de comportamiento, que a nosotros nos parecen elementales o razonables, se han implantado de manera lenta y gradual en nuestro tipo de sociedad. Lo importante es que, de la misma manera que se moldean los usos y las costumbres de mesa, se moldean, en una sociedad dada, los modos de hablar y de pensar como parte de un ritual muy particular de las relaciones humanas. Informaciones de este tipo son útiles para ver de qué manera se mueve el ritual de la convivencia entre los seres humanos, cómo se va conformando un nuevo tipo de comportamiento cotidiano, como se establecen la diferenciación social y se instrumentalizan los sistemas de control.

A pesar de que el ritmo de cambio y de transformación en la utilización de los enseres de mesa ha sido variable, ciertamente no existen en este campo, como en otros relacionados al aspecto culinario, transformaciones tan evidentes. Hay cambios de orden de especialización, como lo es el hecho de la diferenciación de los utensilios de mesa. No basta hoy con emplear el cuchillo, el tenedor y la cuchara, sino que para cada tipo de comida se emplea un cubierto distinto, y para cada tipo de bebida, un recipiente especializado. Pero son variaciones sobre un mismo tema.

En la sociedad medieval, a la izquierda del comensal aparece el pan y a la derecha, el vaso y el cuchillo. Eso es todo. El tenedor se menciona, pero tiene una función reducida, como instrumento para coger la comida de la fuente común. En diversas ilustraciones medievales, como por ejemplo en un grabado del siglo XV en Basilea que representa las Bodas de Caná, vemos una mesa con un plato al centro con un pollo entero, y cuatro vasos y tres cuchillos para los comensales. Y no es que así fuera en tiempos de Cristo, sino que así se acostumbraba en la época en que el

grabado fue realizado. Una comida familiar, en un manuscrito ilustrado del “Decamerón” de Bocaccio, hacia 1427, muestra una mesa redonda de tres patas, varios vasos y un sólo cuchillo para todos. De igual manera, en un fresco italiano del siglo XV, observamos una última cena. Sólo aparecen cuchillos.

Un dato es característico del empleo del cuchillo como utensilio para comer en la sociedad occidental contemporánea, y es la enorme cantidad de prohibiciones y tabúes de que está rodeado, que en la mayoría de los casos, trascienden la racionalidad objetiva. Veamos, pues, con más detalle, este instrumento gastronómico del que Fabio Morábito dice que es “el enemigo de la piel y la razón”, y al cual el poeta norteamericano de origen serbio Charles Simic llama “sacerdote confesor de la gorda gallina sobre el rojo altar de su cuello.” Durante la Edad Media, la gente con costumbres guerreras y ánimo belicoso se llevaba el cuchillo a la boca con la mayor naturalidad. Sin embargo, poco a poco comienza a prohibirse el apuntar el cuchillo al propio rostro. De ahí que lo que conduce a la limitación (y finalmente a su exclusión como instrumento para llevarse la comida a la boca) sea su asociación a la muerte y al peligro.

Sonia Corcuera nos dice (en su revelador libro “Del Amor al Temor: Borrachez, Catequesis y Control en la Nueva España, 1555-1771”) que los banquetes favorecen la convivencia despreocupada. Cuando la concurrencia ha comido y bebido en abundancia, se comienza a soltar el cuerpo. El vino ofusca la cabeza de los participantes y así expresan sus amores y sus odios; afloran entonces los sentimientos y las emociones triunfan sobre la razón. Cuando el vino se sube a la cabeza, se actúa sin consideración ni reflexión. De ahí el peligro del cuchillo en la comida. Es, a su vez, un instrumento utilitario y un arma mortal. A mayor aparente “pacificación” de la sociedad, mayor desagrado causa el cuchillo en la mesa. Su mero valor simbólico y el recuerdo de amenaza son suficientes, pues se encuentra asociado a la idea de ejecución judicial, de muerte, de venganza, de sacrificio. En fin, representa las pulsiones instintivas del hombre.

En el momento de tratar de sacrificar a su hijo Isaac, Abraham saca un cuchillo. San José puede representarse con un cuchillo para la circuncisión de Jesús. San Bartolomé lo tiene como atributo, pues murió desollado. Santa Ágata lo lleva clavado en sus pechos en recuerdo de su martirio, y es también atributo de San Alberto y Santa Cristina. San Pedro corta una oreja de Malco en el momento del prendimiento de Jesús. Y la prohibición, relativamente estricta de partir el pescado con cuchillo, que poco tiene que ver con el carácter de peligro corporal, puede tener su origen en el hecho de que el pez, en griego *ichthus*, se concibe como acróstico de los conceptos teológicos *Iesous Christos Theou Uuios Soter* (Jesús Cristo, Hijo de Dios, Salvador).

Simólicamente, el cortar el pescado en la mesa con el cuchillo sería cometer deicidio, o asesinato de la divinidad.

Según Elías, en la sociedad civilizada se da una tendencia fuerte, impuesta de arriba hacia abajo, a limitar en la medida de lo posible la utilización del cuchillo en el conjunto de los instrumentos de mesa, y si es posible, incluso a suprimir su uso por completo. No podemos, de hecho, disociar esta prohibición (además de las razones aducidas) de la evidente relación fálica del cuchillo, y del igualmente sexuado concepto de penetración en las carnes que conlleva su forma y su uso. La reglamentación del cuchillo corre paralela a la regulación del apetito sexual en la mesa. Es decir, mientras se alienta a *envainar*, o guardar en su vaina (del latín *vagina*) el cuchillo durante la comida, se desalienta el *fornicar* (o guardar el pene/pan en el “horno”).

Dos visiones sobre este objeto de poder: “Los europeos”, dicen los chinos, “son bárbaros que comen con espadas”, mientras que W. J. McGee, al observar que los seris de California no usaban cuchillos para comer, aseveró que eran “los más primitivos de los humanos.” En otro orden de ideas, Simic dice que “si lo que quieres es un poema, toma un cuchillo: una estrella de soledad ascenderá y se posará en tu mano.”

## XV

En una sugerente fotografía de Pablo Ortiz Monasterio, aparecen, a los lados de una servilleta como triángulo púbico al centro, una cuchara y un tenedor: los principios masculino y femenino preparados para la contienda sexual. En el idioma español y en el francés, a diferencia del inglés, las cosas tienen género. De este modo, tenemos objetos femeninos y masculinos, y no está muy claro cual ha sido el procedimiento histórico de asignación de género. Sin embargo, podemos libremente especular sobre la razón de que la cuchara sea femenina, mientras que el tenedor y el cuchillo sean masculinos.

La cuchara es un instrumento contenedor. La etimología de la palabra remite a la voz *cochleare*, o concha marina, que bien pudieran haber sido las primeras cucharas por su morfología. La forma de la cuchara es redonda, acunadora, receptiva. Es un instrumento que se concentra sobre sí mismo, que no se proyecta hacia fuera. “Toda existencia parece, en sí, redonda”, dice el filósofo alemán Karl Jaspers. La cuchara es, por tanto, vida, aceptación, una declaración de “sí” a la vida. Receptáculo de líquidos, asemeja un fértil útero, acogedor, invitación al tacto a que recorra sus suaves bordes. Es el primer cubierto, débil sustituto del pezón, que hace contacto con la boca del infante. En las prisiones, cucharas son todo lo que se tiene para comer. De ahí que el poeta Charles

Simic escriba sobre ella: “ahora es una cosa viviente: lista para grabar un nombre en el muro de una celda.” De este modo, la cuchara sirve también para conferir identidad al reo.

A pesar de que las cucharas aparecen en occidente tan temprano como el año 79 del Alto Imperio romano, como podemos apreciar en un tesoro de vajilla de plata encontrado en Boscoreale, y de que hay cucharas metálicas a fines del siglo XI en Francia, durante la época medieval se bebe la sopa directamente de la sopera común o de un cucharón. Hacia 1560, se utiliza para cada comensal una cuchara propia. Nos dice nuevamente Elías que, aún así, hay gente tan delicada, que no quiere comer de la sopera en la que otros han sumergido sus cucharas, por lo que limpian con la servilleta la cuchara antes de servirse. En el mencionado libro de civilidad pueril de Erasmo de Rotterdam, publicado en el segundo cuarto del siglo XVI, se recomienda que cuando se nos ofrece algo líquido en una cuchara, debemos tomarlo en la boca y limpiar bien la cuchara antes de devolverla. Para 1672, ya no se come la sopa de la sopera común, sino que se sirve en el plato con la propia cuchara.

Paso a paso, se configura algo que se ha tornado tan evidente para nosotros: el hecho de que la sopa se sirva con cucharón y la costumbre de que cada quién tenga su cuchara y su plato. Este comportamiento nuestro no ha sido ni es natural en los seres humanos, y menos indica un grado superior de comportamiento. Además, no existe una progresión unilineal ascendente con respecto al uso de utensilios en la mesa. Diferentes etapas en su uso se aplican a diferentes clases sociales en diferentes países, mientras que por otro lado se presentan enormes intervalos de demora y retrocesos entre diferentes culturas en una misma época. Menos aún el esquema de utilización de cubiertos en la mesa implica algún juicio de valor.

De morfología fálica, el cuchillo y el tenedor, agresivos, filosos, niegan la vida, expresan un rotundo “no”. Utilizados para agredir, cortar, pinchar, trinchar, clavar, penetrar las carnes, plantean el esquema del instrumento violador. No en balde aparecen agrupados en un cuadro de Agustín Portillo tres plátanos y un cuchillo. Hacia comienzos del siglo XVII, el uso del tenedor comenzó a aparecer en las mesas de las clases altas del norte de Europa, ya que usualmente se le utilizaba en la cocina y para servir. Un tanto lenta su adopción, tomando en cuenta que la *forchetta* italiana fue inventada en el siglo XV. Algunas notas apócrifas indican que fue Leonardo da Vinci el inventor del diente intermedio del tenedor, así como de la servilleta, en lugar del uso de conejos vivos para limpiarse las manos, tal y como lo señalan Shelagh y Routh en sus “Notas de Cocina de Leonardo da Vinci.”

¿Por qué es más civilizado comer con tenedor que con los dedos? ¿Por qué nos

escandalizamos cuando alguien come la verdura con la mano y por qué nos quedamos tan frescos cuando lo hacemos con las quesadillas o los tacos? Las prohibiciones de comer alimentos con la mano tiene poco que ver con cuestiones de higiene o con cuestiones de índole racional y mucho con una regulación de impulsos y emociones. Identificamos a la gente que come con las manos como “poco civilizada”, o perteneciente a estratos sociales más bajos (aunque Lourdes Hernández insiste en que “comer con la mano es comer por puro placer”).

A este respecto, Marcel Mauss (en sus “Técnicas del Cuerpo”) comenta que cuando el shah de Persia fue huésped de Napoleón III, éste la insistía en que no comiera con los dedos, sino que utilizara el tenedor de oro que tenía para ese fin. El shah le respondió “No sabe usted del placer que se pierde.” El comer con el tenedor es, suponemos, signo de refinamiento, de alejamiento de conductas bárbaras que nos causan desagrado, repugnancia, desprecio, vergüenza, y sobre todo, miedo, ese miedo mezclado con odio hacia otras costumbres que aparece en las sociedades “civilizadas”. El uso del tenedor surge, pues, como una instancia distintiva de cierta clase social y cuya generalización acaba imponiéndose por la fuerza, reprimiendo inclinaciones e impulsos naturales.

Jean-Louis Flandrin, en su ensayo “La Distinción a través del Gusto”, afirma que el uso generalizado de cubiertos individuales durante el siglo XVII y XVIII se debe fundamentalmente al progreso del individualismo. El plato, el vaso, y los cubiertos individuales levantan invisibles barreras de protección entre los comensales, y se abandona la idea y costumbre de compartir del plato común. Ahora cada uno reina en su dominio y porción de la mesa. Nos dice Flandrin: “Cada comensal está encerrado en una especie de jaula inmaterial. Ahora bien, ¿por qué se toman estas precauciones dos siglos antes de que Pasteur descubriera los microbios...¿No será sobre todo el miedo del contacto con otra persona?” No olvidemos que, a pesar de las recomendaciones de la higiene, el siglo XVII fue el más sucio de la historia. Por esto mismo, el uso de cubiertos individuales obedece más a la elegancia y a la distinción social que a la limpieza, que distan mucho de ser conceptos sinónimos o asociados. De ahí que para acentuar más el individualismo, hacia el siglo XVIII los utensilios de mesa estuvieran marcados con las iniciales de sus propietarios.

Pero volvamos al tenedor. En una pintura de Alessandro Allori, titulada “El Banquete de Syphax, Rey de Numidia” (1579), vemos sobre la mesa un tenedor de dos dientes, mientras que en el grabado que ilustra la comida que el Ayuntamiento de París ofreció al rey Luis XIV en 1678, podemos apreciar que cada comensal tiene un tenedor individual de tres dientes, para tomar las carnes de la fuente al plato. Sin embargo, también vemos a cuatro comensales que utilizan tres

dedos para llevarse la carne del plato a la boca. No es hasta el siglo XVIII que los tenedores adoptan la forma que ahora tienen, de cuatro dientes. De 18 naturalezas muertas de mesa en las que aparecían cubiertos, pintadas entre 1597 y 1645, las 18 tienen cuchillos representados, y únicamente dos tienen, además, cucharas. Estas dos obras son las más tardías, fechadas en 1637 y 1645. En ninguna aparece el tenedor, por lo que podemos concluir que éste utensilio de mesa, el más utilizado hoy en día, es el menos especializado y el de más tardía adopción en nuestras costumbres de mesa.

El tridente (tres dientes) ha estado asociado a las divinidades del mar. Poseidón o Neptuno, al igual que Chalchiutlicue, son representados detentando un tridente. Además, tiene una simbología ambivalente en la religión cristiana. Según Paul Diel en su libro “El Simbolismo en la Mitología Griega”, el tridente “en la mano de Satanás...es un instrumento de castigo: sirve para entregar a los culpables reducidos a la mordedura del fuego... pero es igualmente símbolo de la culpa: sus tres dientes representan las tres pulsiones (sexualidad, nutrición, espiritualidad), cuadro de todos los deseos fácilmente exaltados.” Nuevamente Simic nos dice del tenedor: “este extraño objeto debe provenir del mismo infierno. Se asemeja a la pata de ave que un caníbal usa como adorno en el cuello.” Sin embargo, el tridente, en conjunción con la red (ambos aparejos los instrumentos más antiguos de pesca), se encuentran asociados al símbolo de Cristo-pescador de hombres. Es, por sí solo, símbolo de la Trinidad, y ha servido como representación encubierta de la cruz.

Uno de los espectáculos más populares en el Imperio Romano fue el de las luchas de gladiadores, promovidas, entre otras diversiones al pueblo, por los políticos romanos con objeto de obtener votos. Aristócratas refinadamente cultivados patrocinaban espantosas matanzas en los juegos gladiatorios. Dos categorías de ellos arrancaban especial furor en la multitud, cuando se enfrentaban: el *retarius*, armado de un tridente, una red y una daga, y el *secutor*, portador de una espada corta, un escudo y un casco. Podemos ver un espléndido mosaico del siglo IV dC en la Villa Borghese, en Roma, representando estas luchas. Símbolo del agua/subconsciente/luna contra símbolo del fuego/espíritu/sol: tridente contra espada, tenedor (en la siniestra) contra cuchillo (en la diestra). Calígula, en sus festines, acostumbraba comer mientras los gladiadores peleaban sobre la mesa, salpicando a los comensales de sangre y entrañas. Instrumentos de batalla en la arena devienen auxiliares de alimentación en la mesa. Por ello, al referirse al papel de la comida en las relaciones sociales, Zeldin afirma que “probablemente los tenedores y las cucharas han hecho más para reconciliar a la gente en desacuerdo que las armas y las bombas.” Amen.



## **La tierra y la recámara: reposo y reproducción**

### **XVI**

El dormir, al igual que otras funciones corporales, ha sido dotado de un espacio a lo largo de la historia del hombre, espacio éste que, tal como el baño o la cocina, requiere de un análisis minucioso sobre varios temas afines que conforman su realidad arquitectónica y semántica. Cuestiones tales como el pudor, la privacidad, los escrúpulos, las costumbres sexuales, la salubridad, la intimidad como consecuencia del control social, el concepto de familia y parentesco y la concepción del cuerpo aportan todas ellas elementos de juicio para poder conformar una historia de la recámara, de la cama, del dormir y del contacto íntimo.

La cama, como mueble definitorio de la recámara, antaño servía de soporte para cuatro funciones naturales fundamentales del ciclo vital humano: lugar para dormir, escenario de las relaciones sexuales, superficie para nacer e igualmente para morir. La apropiación por la ciencia en general (y por la medicina en particular) de las dos últimas, liberan y frivolizan este espacio llamado recámara, que ahora puede adoptar, y de hecho lo hace, los más fantásticos matices, conservando las dos primeras funciones, que no requieren de protocolos especiales ni son protagonistas de dramas vitales como el nacer y el morir. Así, la recámara, y por supuesto la cama, adquieren un carácter que está marcado por el hedonismo más puro. Placeres exquisitos el sueño y el sexo, decía alguien.

Hoy día, la cama, y por ende el dormitorio, han perdido la pluralidad de funciones y significados emotivos que antes poseían. La conversación, el estudio, la cura del cuerpo, la recepción de invitados, el nacimiento y la muerte son todos hechos que antaño se realizaban en o cerca de la cama, y hoy día se realizan en otros lugares y se confían a agentes externos. Las mismas relaciones sexuales quizá ya no tengan lugar de manera exclusiva en el dormitorio, al cual ahora se considera en general un lugar destinado de manera casi exclusiva a las funciones del reposo y la recuperación de energías para un nuevo día de trabajo productivo.

Empezaré estos apartados sobre la recámara con estos dos actos vitales que son el nacer y el morir. Por primera vez en la historia de la humanidad se nace y se muere en el hospital. La medicalización de la sociedad arranca del ámbito de la privacidad y hace más públicos e impersonales ambos actos vitales, al trasladarlos a un espacio que en un principio no estaba destinado más que para los enfermos epidémicos y los pobres o para las cirugías en épocas de guerra. Es decir, era más un espacio de reclusión y aislamiento que un “sanatorio”. Hoy día es sintomático de esta medicalización de actividades que antes pertenecían a la esfera privada, íntima, que se diga que una mujer embarazada “se alivió”, como si el embarazo fuera una enfermedad.

Antes de 1940, la gran mayoría de las mujeres en Europa daban a luz en sus propias camas, en sus propias recámaras, en sus propias casas.

También antes del siglo XX se moría en casa, en cama, rodeado de los seres queridos, adultos y niños, y del médico de cabecera, así como del sacerdote de familia, en un ámbito de respeto, solemnidad, y sobre todo, en un espacio y atmósfera íntimas, en territorio personal, en el lugar en donde uno era amo y señor, no en una sala de terapia intensiva de un hospital, entubado, drogado y en terreno ajeno. Quien muere hoy día, por regla general no lo hace en su propia recámara, rodeado de amigos y parientes, sino sólo, en un hospital o clínica, despojado de todo lo que le pertenecía y daba sentido a su propia existencia. El arte pictórico que abarca desde la temprana Edad Media hasta el siglo XVII inclusive, muestra lechos de moribundos rodeados de gente. Nacer y morir eran acontecimientos públicos, sin falsos pudores y vergüenzas. Familias enteras se congregaban en la recámara de la matriarca o el patriarca agonizante, no importa si por dolor y solidaridad o por ambición e hipocresía.

Así nos lo muestra una ilustración del siglo XIV, del “Código Justiniano” en la biblioteca de Reims, en donde se ilustran los últimos momentos de un moribundo en su alcoba, rodeado por una mujer, un hombre y un infante. En un grabado del siglo XVII vemos al médico con el moribundo en el lecho, un hijo del mismo observando y la mujer dando de comer a un infante rematando la escena. La muerte no se escamoteaba. Hoy día, se consideran las cosas de manera diferente. Un creciente sentido del individualismo convierte a la muerte y al nacimiento en algo más privado y tecnológicamente administrado.

En el libro “Time for Dying” de B. Glaser y A. Strauss, escrito en 1968, se dice que “si los parientes aparecen junto a la cama del miembro de la familia que está muriéndose durante los últimos días, su presencia puede plantear graves problemas a la médicos (a los “tanatócratas”, de *tanatós*, muerte y *cratós*, mandato, o sea “los que mandan sobre la muerte”, como mordazmente los denomina Jean Ziegler en su libro “Los Vivos y la Muerte”) y a las enfermeras del hospital, y puede incluso reducir la eficacia del cuidado del paciente.” Es decir, se piensa, dentro de la institucionalización y medicalización de la sociedad actual, que el contacto del moribundo con las personas más allegadas a él (y cuya presencia puede ser en extremo reconfortante) perturba el tratamiento del paciente terminal. En consecuencia, se impide o se reduce lo más posible dicho contacto. Mientras más caro el hospital, mientras más avanzada sea la tecnología aplicada al moribundo, menos contacto personal existen entre éste y sus familiares y amigos. Si bien comprendo que este contacto con familiares puede acelerar el fin del paciente, el aislamiento

elimina la subsistencia, hasta el final, de un afecto benéfico y del cálido sentimiento de pertenencia a un grupo humano.

En las familias de clases menos favorecidas que no pueden costear un hospital (la gran mayoría de los moribundos en una sociedad mercantil viven su agonía en un medio hospitalario; tan sólo en los Estados Unidos, el 80% de los decesos tienen lugar en un hospital), los moribundos se despiden de una manera pública, dentro de un círculo de personas la mayoría de las cuales tiene para ellos un fuerte valor emocional, sea negativo o positivo, al tiempo que ellos lo tienen para los demás. Morirán con falta de higiene y sin atenciones mínimas, pero no mueren solos. Además, morir en casa es también, para los pobres, el medio de escapar a la autopsia y la disección, último destino de los desprotegidos.

En las unidades de cuidados intensivos de un hospital, a los moribundos se les atiende de acuerdo a la última tecnología disponible, pero en una completa neutralidad de sentimientos y en el más completo aislamiento. Es verdad que la instrumentalidad tecnológica de un hospital permite, en efecto, prolongar la cantidad de vida biofisiológica de un paciente moribundo. También es cierto que con frecuencia la agonía resulta infinitamente más penosa y degradante, y la calidad de esa vida prolongada artificialmente deja mucho que desear. Como dice Iván Illich en su polémico libro "Némesis Médica": "la medicalización de la sociedad ha traído consigo el fin de la época de la muerte natural. El hombre occidental ha perdido el derecho a presidir su acto de morir...La muerte técnica ha ganado sobre el acto de morir. La muerte mecánica ha vencido y destruido a todas las demás muertes." Así, la sociedad, a través del sistema médico, decide cuándo y dónde se ha de morir.

El morir en casa le rescata al moribundo la dignidad de la agonía, aunque también es cierto que la desagregación general de la estructura familiar debida al progreso mercantil, sobre todo en el medio urbano, con frecuencia hace de la casa un lugar espantoso de soledad y abandono, un lugar en el que cada miembro ultraindividualista se aísla de los demás en su propia habitación. Si no se tiene una familia fuertemente estructurada, el hospital es una mejor alternativa, pues las familias hoy día, por más que se pretenda, ya no son verdaderas comunidades de personas unidas por intereses comunes y sentimientos religiosos.

El hecho de morir fue más público en otras épocas, ya que entonces no se había constituido ni generalizado el extremo individualismo que caracteriza nuestro fin de siglo. Las personas no acostumbraban estar solas, y vivían constantemente unas con otras y junto a otras. La misma disponibilidad de las habitaciones no permitía el aislamiento. Es decir, el conjunto arquitectónico

del habitar favorecía el control sobre la cotidianidad de las personas. La disposición de las habitaciones en cadena, con dos puertas de acceso, implicaba que se debía pasar por varias de ellas para llegar a la última. La muerte y el nacimiento eran acontecimientos sociales, menos privatizados de lo que están hoy día. Esta represión de la muerte y esta mistificación del nacimiento caracterizan de manera muy especial a nuestra sociedad de principios del siglo XXI.

La mezcla de horror, desprecio, miedo y asco que nos produce la muerte ha contribuido también de manera importante al hecho de alejarla lo más posible de casa. Por lo regular, el proceso de la muerte hoy día es un proceso inodoro, y ya que nuestra sociedad nos inculca una sensibilidad desmedida para los fuertes olores. No podemos tolerar éstos cuando provienen de un cuerpo que está en proceso de morir. El tener a un moribundo en casa es “de mal gusto”, es “obsceno”, pues viene a desmitificar el ideal televisivo de familia moderna y aséptica bajo el cual vivimos. Una reflexión sobre el morir que refleja lo dicho anteriormente proviene de Norbert Elías en su excelente libro “La Soledad de los Moribundos”: “¿Qué hace uno cuando sabe que los moribundos preferirían morir en casa que en el hospital, pero sabe también que en casa van a morir antes? Aunque quizá sea eso lo que quieran...”

## XVII

La cama es el único mueble que aparece prácticamente en todos los inventarios de la Edad Media, y figura en ellos más veces y en primer lugar entre todos los objetos enlistados. Es, de hecho, prácticamente el único mueble que se lega por testamento a un servidor, pariente en necesidad o a un hospital. Su presencia es fundamental en los relatos más importantes, como “Los Cuentos de Canterbury” y “El Decamerón”. Ni qué decir de la abundancia con la que se le representa en el arte plástico, mismo que da cuenta de la enorme variedad y de los cambios que han tenido en la historia el lecho y la alcoba, la cama y la recámara.

Durante los siglos XVII y XVIII en los nacientes Estados Unidos, la cama era la pieza de mobiliario más importante. En una época en que las casas contaban con una o dos habitaciones y piso de tierra apisonada, este mueble, junto con el arcón y la mesa para comer constituían todo el inventario de posesiones de una familia. A medida que las colonias progresaron, fueron las camas las que reflejaron el estatus social y financiero de sus poseedores, y bien se encargaban los dueños de mostrar la fina cama a los visitantes.

Sin embargo, en los antiguos templos y palacios de Israel y Oriente no aparece la cama como

mueble ideal para recostarse o recrearse, como indica Emmett Murphy en su peculiar libro “Historia de los Grandes Burdeles del Mundo.” “La cama se consideraba un objeto extranjero, y en su lugar se prefería a su primo hermano el diván, por tener almohadones durante el día que se podían retirar por la noche.” La cama sólo se popularizó en el norte de Europa bien entrado el siglo VIII dC. La se acostaba en el suelo de sus cabañas sobre hojas cubiertas con pieles de animales “o en una especie de arcón de poco fondo relleno con hojas y musgo. En épocas posteriores colocaban alfombras en el suelo o en un banco adyacente a la pared, poniendo sobre ellas colchones rellenos de plumas, lana o pelo.” Había nacido la cama como tal.

En el terreno de la plástica, fundamentalmente en el de la pintura, la cama ha sido un objeto de fascinación casi fetichista. Guillermo Kuitca, una joven figura argentina ya consolidada en el arte latinoamericano, es un obseso por las camas. De esto habla Lelia Driben en el texto del catálogo para la exposición de la Bienal de San Pablo en 1989, en donde escribe que “la cama es el primer lugar y con suerte el último”. Más recientemente, apareció en el suplemento cultural del diario La Jornada, un encuentro entre Kuitca y Driben. Kuitca reitera que la cama, para él, es un “comando de operaciones...Cada vez que pinto una cama tengo todavía este trazo como de que algo va a pasar...Ningún otro elemento transforma a la obra como la transforma este objeto: la cama preserva para sí un sentido galileano. Cuando pongo una cama todo empieza a girar, muy sutilmente, a su alrededor.” Sin duda, y a semejanza de lo que sucede con el horno/estufa en la cocina, la cama es el referente obligado de la recámara.

Pero la cama también es, de forma importante tálamo nupcial, y como tal, cargado de simbolismo. Entre la realeza/nobleza, donde la continuidad familiar es importante, la cama deviene el lugar donde se genera la descendencia heredera. Así lo deja entrever Jan Van Eyck en su obra “Los Esposos Arnolfini”, hacia 1434. La cama, con sus ropajes rojo intenso, prelude la pasión procreadora. Pero también para Van Gogh, en la penuria contrastante, los objetos de la vida cotidiana refuerzan su carácter simbólico. Sillas desocupadas, habitaciones vacías, objetos abandonados y, sobre todo, la cama. Su cuadro “La Habitación”, pintado en Arlés en 1888, muestra una rústica y astillosa cama en un amarillo cromo agresivo, que se escorza hacia la ventana y provoca malestar. No es una cama invitante, abullonada, delicadamente aburguesada y seductora como las que sirven de sostén a la “Venus de Urbino” de Tiziano, a las dos “Majas” de Goya o a la impávida y retadora “Olimpia” de Manet. Es una cama que tiembla el cuerpo, que ofrece el mínimo descanso casi como con vergüenza: cama-tortura, como la de Procusto, que aserraba o estiraba el cuerpo de sus huéspedes para ajustarlos al tamaño de su peculiar lecho.

El trabajo fotográfico más reciente de Lorna Simpson sigue la misma línea y prescinde de la figura humana para sugerir un sentimiento de pérdida, de melancolía. Uno de sus trabajos muestra, en un díptico en blanco y negro, una cama matrimonial, vista de frente, en una habitación de hotel. La imagen superior, con las dos lámparas de mesa de noche encendidas y la cama perfectamente tendida. La inferior, con la lámpara del lado derecho apagada y el lecho revuelto. Sugere insinuación de figuras humanas que estuvieron ahí en dos momentos diferentes, pero que no se hacen visibles más que a través de “los despojos de la batalla.” Reconstrucción de rostros e historias en esta contemporánea invisibilidad que permea nuestras relaciones humanas: a fin de cuentas, importan más los objetos que las personas que los usan. En el cuento de Mauricio Molina titulado “Desnudo Rojo”, aparece esta poderosa metáfora: “...algo iba emergiendo de lo nebuloso, de lo espeso, de lo informe, en medio de aquella tarde ligeramente cálida como cama destendida.” La cama destendida nos remite a una acción pasada, mudo testigo de algo que ya fue. En el “Diccionario de Supersticiones” de Sophie Lasne, leemos que si se deja una cama sin tender durante todo un día, se corre el riesgo de que sirva como refugio para los demonios.

Entre los principales temas del genial pintor norteamericano Edward Hopper, muerto en 1967, está el del forastero o la mujer solitaria en un cuarto anónimo en una ciudad desconocida, con la cama como mudo testigo de su inmensa melancolía y pesadumbre. “Habitación de Hotel” (1931) y “Sol Matutino” (1952), muestran a sendas mujeres en un ensimismamiento feroz, vestidas con sólo un camisón, sentadas sobre una cama, absortas en su remolino interior, impenetrables, lejanas. Félix Dauajare, poeta potosino, nos dice que los cuartos de hotel son “espacios pequeños que tienen muchas maneras de decir, hablan de soledad...pero también se ocupan de aquellos que abandonan un domicilio para encontrarse con las noches adelgazadas, o de los amantes que buscan una cosa perdida que les habla desde la sangre.” En los hoteles, pasión y soledad...sobre todo soledad, una soledad que atrapa como en una maraña de desasosiego.

No pretendo en este escrito abundar sobre el papel que ha desempeñado la cama en la historia de la pintura, pero sí de dar cuenta de algunos de los simbolismos asociados a ella que le han otorgado diferentes épocas. La cama, primeramente, constituye el enser doméstico nocturno por excelencia. La cama pertenece a la noche, pues es el lugar privilegiado para el dormir (etapa de actividad improductiva y momento de máxima indefensión del ser humano) y para el amor carnal (etapa de actividad reproductiva e igualmente un momento de indefensión equiparable por Jaime Sabines a la muerte: “De repente, qué pocas palabras quedan: amor y muerte...El amor es el aprendizaje de la muerte.”) El experimentar el orgasmo es morir un poco, abandonar el ego un

mucho, el fundirse con el otro ser o la otra vida. Y sin embargo es también nacer a través de la semilla depositada en otro, como Afrodita, diosa del amor sexual, del afecto y del cariño, que nace del interior del falo cercenado de Urano, arrojado al mar, por Cronos. *Afrodita Anadyomene*, “la mujer del mar”, la surgida de la espuma, la surgida del esperma.

Pero hay otros motivos. Nunca se está en mayor peligro como cuando se duerme o se hace el amor. Algunos insectos y arácnidos hembras devoran al macho en plena cópula, y el macho no se desprende de ella. La bellísima vampiresa del cine contemporáneo Sharon Stone juega el mismo papel en el filme “Bajos Instintos”. El tálamo es su reino mortal. Los animales en libertad duermen muy ligeramente, mientras que se ha demostrado que en cautiverio lo hacen de manera más profunda: su prisión eliminó la amenaza externa. Pero no solamente el peligro de ser atacados emparenta al sueño con la muerte. Si bien válida y biológicamente satisfactoria, esta razón resulta poco poética. En un grabado de V. Cartari, fechado en 1647, vemos a la Noche (*Nyx*), alada y con un manto de estrellas, acompañada de sus dos hijos: el Sueño (*Hypnos*) y la Muerte (*Thanatos*). Así, la noche es la madre del sueño, del ensueño y del goce del amor carnal, pero también de la muerte. En el sueño el consciente nos abandona y penetramos en terrenos desconocidos, misteriosos y no controlables por la racionalidad. Supongo que en la muerte sucede de la misma manera. El sueño es, así visto, una muerte de la cuál se vuelve todos los días: una muerte *light*, para ponerlo en términos actuales. En palabras de Dauajare, la cama es “una barca terrestre para pasear el sueño, una lección constante para ensayar la muerte.”

Ligada a actividades como el nacimiento, el sueño, la enfermedad, el amor y la muerte, la cama y el lecho adquieren un carácter que no tiene ningún otro mueble de uso cotidiano, y, por añadidura, una importancia privilegiada en el ámbito de las posesiones familiares y la economía familiar. La cama es, en los hogares burgueses desde la Baja Edad Media, el mueble rey, y la alcoba (ahora recámara) el corazón de la vivienda. En esa época, no disponer más que de un jergón o un camastro es signo de extrema pobreza. El lecho aparece entre los más humildes pertrechos que debe poseer incluso un hombre pobre y miserable. Una balada compuesta por Eustache Deschamps para los recién casados comienza así: “Necesitan para su hogar, para ustedes que acaban de poner casa, unos almohadones, lecho y ropas de cama bien forradas.” Por contraste, Jacques Soustelle, en su ya célebre libro “La Vida Cotidiana de los Aztecas en Vísperas de la Conquista”, nos dice que “las camas (de los aztecas) no eran otra cosa que esteras, más o menos numerosas y de mejor o peor calidad”. A los lechos de los españoles que fueron asignados al palacio de Axayácatl, lo más que se les agregó fue un baldaquino, y Bernal Díaz del Castillo refuerza esto al decir “...no se da más cama

por muy grande señor que sea.”

En Europa las cosas eran diferentes, incluso doscientos años antes. La primera inversión mobiliaria constituía la adquisición de un lecho. Éste era proveído usualmente por el padre del marido, aunque a veces, hacia finales del siglo XV, formaba parte, de manera regular, de la dote de las mujeres. Antes del matrimonio, se acostumbraba que los novios se “encamaran”, es decir, que pasaran la noche juntos, sin desvestirse, para conocerse mejor. De hecho, la consumación del matrimonio sólo se llevaba a cabo después de la ceremonia del *benedictio thalamis* o bendición del lecho y de la alcoba. Así, mediante esta ceremonia, la cama quedaba despojada de cualquier dimensión erótica, y quedaba convertida, como dice Phillipe Contamine, en “casto y púdico testigo de la unión conyugal”, al mismo tiempo que procuraba asegurar una procreación abundante. Los versos de Ovidio, tiempo antes ya, dan testimonio de la relevancia de este hecho: “Lleva a una anciana que bendiga la cama y la recámara, con azufre y huevo en su mano trémula.” En el ámbito civil, el señor otorgaba el consentimiento de la boda entre sus siervos colocando su brazo o su pierna en el tálamo nupcial (previo ejercicio del derecho de “pernada”, por supuesto).

En el pasado medieval, el lecho completo comprende tres elementos: el armazón de madera, que incluye el dosel, el lecho como tal y el conjunto de las ropas sobre y en torno a la cama, que abarca el colchón, las sábanas, edredones, almohadones y el cortinaje que, sostenido por el dosel, permitía cubrir los actos íntimos de las miradas de los criados que dormían en el mismo cuarto, y así crear una habitación dentro de la habitación. El término para designar la armadura de madera o metal era el de catre (de la voz francesa *quatre*, cuatro, referida al número de postes que sostenían el dosel), innovación del siglo XIII que dio lugar al llamado lecho de paramento. Sobre el catre, se amontonaba la paja, lo que constituía el llamado jergón. Sobre éste, se añadía el colchón, el cual podía llevar dentro cebada, borra de lana y, mejor aún, plumas, según la clase social.

Se utilizaba una almohada larga rellena de plumón llamada *traversier* o travesaño, pues abarcaba todo el ancho de la cama, un par de sábanas, un cobertor de lana y un edredón. Las telas en torno y encima de la cama podían disponerse en forma de tienda, de pabellón o de dosel. Es decir, existía una jerarquía de lechos, en función sobre todo de sus dimensiones, pero también en función de la naturaleza del colchón, del número y la calidad de las sábanas y en función de la presencia y características del catre. A pesar de que el sueño, como la muerte, es el gran igualador, no lo es así el lecho sobre el que se duerme. Baste ver las camas y alcobas que durante los siglos XIV y XV se tallaron, tapizaron y decoraron completas de un lujo insólito.

En un fragmento del políptico de Pisa denominado “Caridad de San Nicolás” atribuido al



pintor renacentista Masaccio, hacia 1426, vemos representado a un viejo recostado en un lecho alto con una base que lo rodea. Lo exiguo del mismo hace que sea reservado para el padre, mientras sus tres hijas duermen recostadas apoyados los codos en la saliente del bastidor. Por otro lado, en una obra de igual título, “Caridad de San Nicolás di Bari”, pero pintada por Pietro Lorenzetti hacia 1335, vemos a las tres hijas, esta vez sobre un lecho mucho más amplio y mullido, perfectamente arropadas, mientras el padre yace sobre el arcón anexo. Como es común en la historia del arte, lo importante de esto no es la historia representada (un mero pretexto pictórico), sino lo que ésta nos informa sobre las diversas épocas. En la primera obra, el lecho es muy angosto, y da cabida a una sola persona. Sin embargo, las otras tres (mujeres en este caso) duermen en la misma habitación. En la segunda, las mujeres duermen en la misma cama, más ancha, pero el padre comparte la recámara con ellas. Lo que ambas obras tienen en común que reflejan la poca abundancia de lechos en los hogares. Se trataba de recámaras y camas comunales. Si esto era así para la clase pudiente, la promiscuidad en las chozas campesinas de la época hacía imposible el concepto moderno de intimidad.

La idea del lecho estrictamente individual cobra forma por vez primera en los conventos, monasterios y hospitales, tal como se muestra en la obra de Andrea del Sarto, “Los Enfermos del Hospital de San Mateo”, hacia 1520. Ciertamente, esto no era lo habitual. Por lo regular, cuando un personaje disfrutaba de un lecho individual, era para asegurarle un mejor reposo o para ser distinguido con un especial honor. Los heridos, los viajeros y los enfermos generalmente eran asignados lechos individuales. La promiscuidad parece haber sido un hecho admitido abiertamente, que no molestaba ni a la Iglesia misma, por lo menos de manera generalizada, aunque había sus excepciones.

## XVIII

No es posible comprender las transformaciones que han sufrido la cama y la recámara sin el análisis de tres conceptos fundamentales: la individualidad, la intimidad y la privacidad. Si bien estos conceptos no dan cuenta del todo de los cambios en la forma experimentados por el lecho ni explican de manera satisfactoria la abundancia o carencia de adornos y parafernalia asociada al mismo, sí son fundamentales para entender el desgajamiento de la recámara moderna del núcleo primigenio de la sala de estar de la Alta Edad Media. Antes de explicar este proceso de crecimiento de la casa-habitación fundamentalmente a partir de la agregación y multiplicación de recámaras, y antes de describir los tipos formales de lechos, analicemos un poco el ambiente de promiscuidad

que se vivía hace algunos siglos, sin que esto implique que no se siga dando hoy día, aunque por diferentes razones y bajo distintas circunstancias.

En su influyente libro “Orígenes de la Familia Moderna”, Jean-Louis Flandrin pone especial énfasis en que la evolución de la recámara y de la cama están estrechamente relacionadas con el desarrollo de la idea de familia, y dentro de ella, del progreso del individualismo. Dice: “En nuestra exquisitez contemporánea hay una suerte de individualismo neurótico...¿No llega esta exquisitez...a hacer que los esposos se acuesten en camas separadas?” Comenta el fascinante proceso que llevó, en menos de tres siglos, al sueño en común a ser sinónimo de pecado gracias a los moralistas obsesionados, después de haber sido una de las manifestaciones más interesantes del sentimiento comunitario. En la Edad Media un sólo lecho podía acoger no sólo a una pareja casada, sino también a sus hijos, jóvenes o no tanto, así como a varios hermanos y hermanas, amigos, sirvientes o extraños invitados. El espacioso lecho matrimonial no es un mito. Documentos escritos y pictóricos lo atestiguan. Era normal que las camas medievales midieran tres metros de lado. La Gran Cama de Ware era tan grande, que “en ella podían yacer cómodamente cuatro parejas, y eso sin tocarse”, como dice Mario Praz, en su “Historia Ilustrada de la Decoración Interior”. Solamente en los colegios, monasterios y hospitales se respetaba el lecho individual.

Si se quería más intimidad, se podían “clausurar los lechos”, es decir, correr las cortinas que rodeaban al lecho, sostenidas por el dosel, aunque el resto de los parientes y criados durmiera en la misma recámara. Sin embargo, en el siglo XV, el escritor, arquitecto y humanista León Bautista Alberti recomienda al marido y a la mujer que tenga cada uno su propia habitación a fin de evitarse incomodidades mutuas (enfermedades, calores excesivos, etc.), y recomienda una puerta entre ambas piezas a fin de favorecer el feliz encuentro de los esposos (*félix conjunctio*) sin alertar a los indiscretos. El obispo de Saint-Brieuc, hacia 1507, escribía “Prohibimos a los hermanos y hermanas u otros parientes de sexo diferente que se acuesten juntos después de los siete años, pues esta costumbre da lugar a una infinidad de horribles pecados.” No obstante, a pesar de la excomunión y diez libras de multa, esta costumbre no desapareció sin hasta varios siglos después. Pero la miseria y la intimidad no suelen darse juntas. Si bien la promiscuidad nocturna desapareció desde principios del siglo XVI para algunas gentes de las clases acomodadas antes el siglo XVIII, la intimidad era un concepto desconocido y prácticamente inconcebible.

En Lyon, Francia, hasta el siglo XVIII cerca de la mitad de las viviendas de artesanos y de obreros sólo tenía una habitación. La exigüidad del alojamiento popular condenaba a sus habitantes

a una promiscuidad insoportable a nuestros ojos. En los Altos Alpes, todos los individuos de familias numerosas, sin distinción de edad ni sexo, duermen en los establos mezclados con las vacas, en camas burdas provistas de géneros de lana que jamás se lavaban. La autonomía de las habitaciones que se especializan y se multiplican era poco común. Por cierto, el concepto de intimidad, de lo privado, es desconocido e inexistente en otras culturas no occidentales, concretamente en el Japón. Dado que carecen de una palabra autóctona para describir este concepto, los japoneses han adoptado y “niponizado” el término inglés *privacy*, convirtiéndolo en *praivashii*.”

La batalla contra los hacinamientos se libró, como bien dice Corbin, alrededor del lecho y de la tumba. El lecho individual como unidad espacial emerge de nuevo en el siglo XVIII junto con la reivindicación de la tumba aislada. Al igual que al reservar una fosa para cada difunto se dice que los cementerios apestarán menos, el lecho individual evita la atención a los olores de otros, “exhalaciones intolerables” según Corbin. Por cierto, acabo de enterarme de la similitud léxica en latín entre la palabra *lectum* (de donde deriva el vocablo “lecho”) y la palabra *letum* (que da origen a la palabra “letal”), hecho que redondea los dos escritos anteriores sobre el tema de las conexiones y las ligas entre el dormir y el morir, y, en éste, conecta al lecho con la tumba. Es curioso también que el afán de control se extienda aún a los muertos, que se les clasifique y se les ordene al igual que a los vivos. Después de todo, los cementerios no son otra cosa que un ordenamiento espacial de cadáveres, como los fraccionamientos lo son de los vivos. Como sea, el hecho de desamontonar a los individuos, vivos o muertos, constituye un requisito arquitectónico a partir del siglo XVIII.

Flandrin comenta, no sin cierta malicia, que para nosotros el rechazo de la antigua promiscuidad no se basa tanto en la virtud como en una repulsión aprendida. Sólo admitimos contactos carnales con las personas que elegimos, no con las impuestas. El calor y el olor del otro, cuando no nos atraen, nos repugnan... ¿Se trata de un refinamiento de los sentidos o de un avance del pudor (esto es, de la integración profunda de prohibiciones de las que apenas somos conscientes)? Me inclino, sin dudar, por lo segundo. Este refinamiento de los sentidos, que ahora consideramos sofisticado y de buen gusto, es producto de la invasión de la racionalidad economicista al espacio doméstico, que acentúa la distancia entre lo privado y lo público, principal criterio de consolidación de la intimidad no como necesidad de índole natural, sino como requerimiento del control corporal en el tiempo y en el espacio exigido por el individualismo industrial.

El surgimiento del individuo, magistralmente descrito en el texto “Estudio de la Mentalidad

Burguesa” de José Luis Romero, trastoca todo un mundo de valores medieval basado en el conjunto social. Michel Foucault, que hizo del estudio del individuo uno de los temas centrales de su obra, dice que éste, “con sus características, su identidad, su hilvanado consigo mismo, es el producto de una relación de poder que se ejerce sobre los cuerpos...” En otro escrito, es más tajante: “El control de la sociedad sobre los individuos no se opera simplemente por la conciencia o por la ideología, sino que se ejerce en el cuerpo, con el cuerpo...El cuerpo es una realidad biopolítica...” Es decir, la habitación propia, la cama propia no sólo es la materialización y la expresión física de la individualidad y de una mayor vida personal como un progreso natural del ser humano, sino que constituye un claro ejemplo de la fijación y ubicación de los cuerpos de los individuos en territorios privados que facilitan su supervisión, disciplina y control.

Sea lo que sea, la intimidad como concepto la veo ligada a un control espacial de los cuerpos. Así como las viviendas unifamiliares permiten al Estado la catalogación y el registro político de la célula social básica, las recámaras permiten a la autoridad paterna y materna la supervisión, aislamiento y control de cada uno de sus miembros, por lo menos en un nivel primario basado en la diferenciación sexual.

## XIX

Mientras la cocina fue trasladada al interior del espacio habitable del hombre después del dominio del fuego, el baño lo hizo siguiendo el control del agua. Tres espacios, tres elementos: baño-agua, cocina-fuego, recámara-tierra. Posiciones del cuerpo también diferentes. En la cocina prevalece la postura erguida del cuerpo y en la recámara predomina el cuerpo recostado predomina. En el cuarto de baño la variedad postural es mayor. Erguido en la regadera, reclinado en la tina y sentado en el inodoro. Si bien las asociaciones del baño y de la cocina con sus respectivos elementos resulta bastante obvia, también lo es para la recámara, sobre todo cuando contemplamos la idea del nacer-morir en ese espacio. Polvo somos y en polvo nos convertiremos.

Panracio Celdrán comenta que no es descartable el origen griego de la palabra “cama”, pudiendo provenir de *jamai* (en tierra), o de la voz *kameune* (dormir en tierra). La palabra “cementerio” proviene del griego *koimetirion* que significa “dormitorio.” Dormir en tierra resulta así un eufemismo para describir a la muerte. La cama, el lecho ( y la recámara por extensión) es entonces símbolo de la regeneración en el sueño, la muerte y el amor: escenario de los actos fundamentales de la vida. Chevalier y Gheerbrant así lo indican en su “Diccionario de los

Símbolos”: “La cama participa de la doble significación de la tierra: comunica y absorbe la vida.” ‘Dormir’ es a ‘morir’ como ‘despertar’ es a ‘resucitar.’

La horizontalidad del reposo y la muerte (y de las prácticas prevalecientes de la sexualidad) asocian a la recámara con el elemento tierra. Pablo Neruda nos dice en su “Oda a la Cama” que “La tierra es una cama, florida por amor, sucia de sangre...” Aunque también el mismo Neruda en el mismo poema nos dice: “Oh mar, cama terrible, agitación perpetua de la vida y de la muerte.” En la alucinante novela de Maryse Condé, “La Bruja de Salem”, galardonada con el Grand Prix de la Femme en 1987, leemos: “Lo importante es que estemos los dos en esta gran cama que es como una balsa sobre el río.” Cama y tierra digo yo, cama y agua dicen otros. Quizá su relación con el agua tenga que ver con momentos de gran agitación y su relación terrestre nos hable más del reposo. Ambos reales, como en aquella gran “encamada” en 1989 que se dieron, a favor de la paz en el Hotel Hilton de Amsterdam, los entonces recién casados John Lennon y Yoko Ono: agua y tierra, agitación y reposo.

La recámara ha surgido por diferenciación de espacios y de funciones en el seno mismo de la casa-habitación. Por otro lado, el baño y la cocina se incorporaron del exterior, ya que las funciones que en ellos ahora se realizan se daban fuera de los límites de la construcción. Sin embargo, el dormir, por el desamparo que ello implica, requiere cobijo, protección. No así el aseo o el cocinar. La recámara se ha desgajado del núcleo del habitar, del hogar propiamente dicho, para convertirse en la manifestación misma de la intimidad y del secreto. Inclusive ahora el baño gravita alrededor de la recámara, como satélite recién adquirido por este nuevo planeta de la reclusión y el abrigo nocturno: la recámara.

En los castillos de la Edad Media, la separación entre la sala de recepción oficial y el recibir que se llevaba a cabo en las alcobas se daba en el sentido vertical. La diferencia entre ambos no era tanto de función como de privacidad. El verdadero espacio privado se denominaba guardarropa. Allí, por ejemplo, duerme Luis IX velado por un sirviente. Allí reza en total recogimiento. Más adelante, la cámara (*chambre* en francés, recámara en español) como cuarto de dormir hace su aparición, y el lecho, de estar replegado a uno de los costados, pasa a ocupar el centro de la misma.

Es decir, en orden de menor a mayor privacidad podemos establecer la línea genealógica de la recámara, iniciando por la sala común o gran sala, con sus alcobas adosadas como uvas en un racimo. Posteriormente pasamos al guardarropa o cámara de ornato, la cual es pública pero pertenece también al corazón íntimo de la casa. Allí se guardan las vajillas y los tapices: la presunción familiar. Finalmente, la cámara, en donde se guardaban las joyas y los documentos

importantes en arcones, cofres y baúles cerrados con llave que corrían paralelos al largo y ancho de la cama y servían de escalones para subir al lecho. Allí se tiene el estudio y el despacho privado, el oratorio y por supuesto el guardarropa y el *retrait* o el retiro-retrete, con su inevitable asiento agujereado: curiosa privacidad compartida por el dinero, la oración y es desecho corporal. Normalmente, este espacio privado es común a la pareja, pero la alta aristocracia con frecuencia distingue los apartamentos de la dama y los del señor, maniobra para aislar aún más a las mujeres de los asuntos y cuestiones privadas del marido.

Sin embargo, hasta el siglo XVI era raro que alguien tuviera una habitación sólo para él, y las habitaciones en una casa-habitación no tenían funciones especializadas. Al mediodía se sacaba el atril y los residentes en la casa se sentaban a comer. Al atardecer se desmontaba éste y el banco largo se volvía diván. Por la noche, el cuarto de estar era dormitorio. Es decir, hemos asistido, en nuestro días, a la especialización de los espacios, a una forma particular de utilización de las habitaciones, al paso de la promiscuidad a la intimidad-privacidad, y a la transición de ésta al aislamiento-individualización. La idea de domesticidad, de intimidad y de confort son ideas surgidas bien entrado el siglo XVIII. La casa se estaba convirtiendo en hogar, y un conjunto de individuos concebidos como entes productivos se estaba convirtiendo en la familia burguesa típica del siglo XVIII y XIX.

Cabe decir que esto se dio con mayor fuerza entre las clases adineradas de las ciudades, acompañadas por los nacientes conceptos de amor, feminidad, infancia, adolescencia: conceptos éstos sostén fundamental de los diversos esquemas de gobierno y religiosos contemporáneos y, sin embargo hoy en día sujetos a virulentas críticas y contraejemplos. Baste, por citar una de las nociones contempladas arriba, la creciente ola de crímenes asociados a infantes, considerados hasta ahora prototipo de la inocencia y objeto del amor maternal.

Dos observaciones. Una de ellas relaciona la distribución de los espacios y su uso en la moderna casa habitación con los conceptos de intimidad y confort, distinciones producto de la revolución industrial. La segunda es que, dadas las enormes transformaciones en las relaciones familiares y sociales debidas a las presiones socioeconómicas y tecnológicas, el concepto arquitectónico mismo de la casa-habitación, contemplada en su distribución y utilización de espacios, refleje o sea portavoz físico de dichas transformaciones.

Es probable, y digo sólo probable, que dada la característica de la familia nuclear de fin de siglo XX en la que cada miembro es cada vez más independiente (las relaciones familiares se limitan a una o dos comidas juntos a la semana, cada miembro de la familia realiza actividades

propias, los procesos de comunicación son virtualmente inexistentes y los horarios personales hacen imposible la convivencia por períodos prolongados), la estructura de la moderna casa-habitación se materialice en un gran terreno en donde cada miembro tenga su propio núcleo de dormitorio-baño, estudio-cocineta, quizá teniendo en común el área de lavado. El comedor y la sala como tal estará en otro núcleo aparte reservado únicamente para eventos sociales de los padres. El adolescente vive fuera, y únicamente llegará a su núcleo a dormir (si acaso), al igual que sus padres, puesto que la mujer también trabaja.

Es también probable que, bajo este esquema, el dormir, el estudiar y el guardar ropa sean en un sólo espacio, funcionalmente separados por muebles con equipo electrónico. La cama será un simple futón en el piso, sin más parafernalia. La televisión, la computadora multimedia, el aparato de sonido, el teléfono, el microondas y el minirefrigerador se concentrarán (en cada núcleo de habitar por persona) en una isla tecnológica el centro del espacio. La que yo llamo isla húmeda (regadera-hidromasaje-lavamanos, tarja, inodoro.) no tendrá puertas, vestibulada por el núcleo tecnológico doble vista. No hay necesidad de privacidad si se vive aislado de las miradas del resto de los miembros de la “casa”, que ahora se compone de varias microresidencias.

Si bien la recámara es la materialización de la intimidad en el espacio, su elemento central es la cama-sensualidad, la cama-descanso, la cama-lecho de dolor, la cama-cuna, la cama-ataúd... La multivalencia de la cama hace de este mueble el depositario polisimbólico de la casa. No es de extrañar que, aunada al poderoso influjo que ejerce la noche sobre los seres humanos, la fuerza tan básica que es el sexo y el reino misterioso que es el hogar del sueño, el polinomio cama-sexo-noche-sueño remueva los más profundos sentimientos de nuestra psique.

### **El aire y las puertas y ventanas: penetración y mirada**

#### **XX**

¿Y el aire, el cuarto elemento? No lo asocio con espacio particular alguno, sino con los elementos ambivalentes de las paredes, los elementos que son cuando están cerrados y no son cuando están abiertos: los indecisos, los limitadores del adentro y afuera, los celadores del viento y de la luz, las heridas en los muros; los vanos, los no-construidos. Me refiero a las ventanas y las puertas, perforaciones en lo sólido, vacíos comunicantes.

“Nada más elocuente en una casa que la puerta; es la boca que sonrío para recibir a las visitas gratas y que se frunce para rechazar a las desagradables; por ella la casa respira a bocanadas mucho más profundas que sus ventanillas; traga lo que llega, vomita lo que se va, y habla, canta, dice

cómo es la mansión entera; es su anunciante y su pregonero, lo primero que de la morada se ve y se toca, y casi lo único, con las ventanas, pero más que ellas, que no es impenetrable, sino justamente lo contrario.” Así se expresa de las puertas Rafael Solana en un libro exquisito titulado “Real de Catorce”.

“La boca abierta de la entrada continuó tragándose la comitiva, que finalmente se perdió dentro...” De este modo, Manuel Mújica Lainez, en su monumental obra histórica “El Escarabajo”, describe la puerta de entrada al Palacio Ducal en la Plaza de San Marcos en Venecia, en plena remodelación, allá por el año 1300 dC. Uno más de los testimonios que establecen una relación entre las puertas y la boca, misma que podemos extender y ampliar a la existente entre los ojos y las ventanas en una fachada cualquiera. De hecho esta manera de pensar, de concebir analogías da pie para una corriente arquitectónica que explota estas relaciones, llamada antropomorfismo (de *antropos*, hombre y *morphos*, forma). Así, vemos fachadas de casas-habitación con francos rasgos humanos, como la denominada “Casa-cara”, en Kyoto, 1964, que no disimula la nariz ni las orejas en su robótica faz, o la terrible fachada del Palazzo en la Vía Gregoriana, Roma, 1592, en donde la puerta no es más que el espacio formado por las fauces abiertas de una grotesca bestia de pesadilla. El místico y enigmático arquitecto catalán Antoni Gaudí jugó con estas similitudes en diversas obras, destacándose la Casa Batlló, Barcelona, 1907.

Técnicamente, la puerta no es más que una división que constituye una valla interpuesta en el umbral (del latín *limen*, umbral y de *umbra*, sombra). Esto resulta evidente. Pero hemos visto repetidamente que lo evidente oculta más que lo que revela a simple vista. Es natural su asociación con la palabra “himen”, del latín *hymen*, membrana). La puerta y el himen constituyen las barreras del umbral de la privacidad familiar, la primera, y de lo íntimo sexual el segundo. Así, estoy estableciendo la relación entre casa y matriz-útero, ya comentada por Gastón Bachelard en su libro “La Poética del Espacio”, pero, a mi parecer, corta en sus alcances. La puerta es a la casa lo que el himen es al útero.

Viene a la mente la imagen de aquellos guerreros medievales con tremendos arietes golpeando una y otra vez las puertas de los castillos y fortalezas hasta hacerlas saltar en pedazos. Una verdadera violación a escala arquitectónica. Pero el umbral más antiguo y sagrado, el *sancta sanctorum*, no necesitaba de puerta. Dos columnas lo flanqueaban. La vagina es el umbral que el pene debe trasponer, y el himen es la puerta que debe abrir para penetrar en el recinto sagrado del útero para fecundar el óvulo y realizar el milagro divino de la vida. Pero para eso el héroe debe probar la pureza de propósito, como lo atestiguan los mitos de todo el mundo. Las columnas son las



piernas femeninas protectoras de ese umbral, como las columnas gemelas rosacruces y masónicas, (*Boaz*, fuerza y *Jachim*, estabilidad), aquellas que resguardaban la entrada al Templo de Salomón, o las gigantescas columnas del *herakleion*, una de oro y otra de plata, “ligaduras de la Tierra y el Océano que el mismo Hércules grabó en la casa de las Parcas para que no surgiera discordia entre los elementos ni violasen (nuevamente esta palabra) nunca la amistad que hay entre ellos.” (Fernando Sánchez Dragó, en su “Gárgoris y Habidis: Una Historia Mágica de España”) Los guardianes chinos (perros-leones) o los mesopotámicos (toros-leones alados), así como las esfinges egipcias cumplían exactamente el mismo fin.

Para violar la sacralidad del templo, es preciso la fuerza para derribar las columnas tal y como lo hiciera Sansón. Para enterrar a sus muertos y celebrar ritos de iniciación, algunos túmulos de piedra neolíticos semejan órganos sexuales femeninos. Los muros de piedra que flanquean la entrada representan las piernas abiertas de la diosa/madre Tierra, mientras que túmulo de tierra detrás de la vulva indica su vientre embarazado. De tal suerte, si bien al nacer se pasaba por el pasadizo vulvar (*vulva* es la palabra latina para portal), para renacer de nuevo al morir era preciso hacer el tránsito en sentido inverso. René Guénon, uno de los más reputados estudiosos de la filosofía perenne, nos comenta en su libro “Símbolos Fundamentales: El Lenguaje Universal de la Ciencia Sagrada” que la palabra “iniciación” se deriva de la voz latina *in-ire* (entrar), estrechamente ligada al hecho de trasponer un umbral.

El umbral marca la división entre lo conocido y lo desconocido, entre lo público y lo privado, entre el adentro y el afuera, entre lo interno y lo externo, entre lo que es y lo que no, entre el peligro y la seguridad. Pablo Neruda se refiere a la muerte como “la puerta de los últimos dolores.” Sin embargo, la puerta tiene sus dialécticas: ¿cuándo se está adentro y cuando afuera? Debido a esto, el guardián romano de las puertas era Jano, el dios bifronte, con una cara hacia el adentro y otra hacia el afuera, que nos miraba el frente antes de cruzar y las espaldas una vez dentro. En ocasiones la diferencia entre dentro y fuera no es tan clara, como podemos comprobar en otro de tantos libros que no fue escrito para un público infantil, como lo es “Alicia en el País de las Maravillas”.

Por esto mismo, cuando vamos de salida, el rostro de Jano que nos miraba la espalda cuando entramos ahora nos mira de frente, y al salir el rostro original nos mira ahora la espalda. *Janua* era el nombre para denotar la puerta de las casas. *January* (enero en inglés) es el primer mes del año. Mira hacia el año que termina y hacia el que inicia. Se sitúa justo en el umbral, con su doble rostro, vigilando las puertas solsticiales del cielo (*Janua Cæli*) y del infierno (*Janua Inferni*), así como los solsticios de invierno y verano. Teresa Rohde apunta, en su documentado libro “Tiempo Sagrado”,

que cada principio de año era costumbre de los varones romanos, para propiciar la buena suerte, cruzar con el pie derecho el umbral de sus casas antes que las mujeres. Si una de ellas lo hacía primero (y particularmente una pelirroja), “la suerte aciaga caería sin remedio sobre el núcleo familiar que allí habitara.”

El adentro y el afuera son, entonces, cuestión de perspectiva. Lo que es evidente es que cada vez que un umbral es traspuesto, ya no se es la misma persona. Abandonamos las influencias del lugar que dejamos atrás y estamos sujetos a las que rigen el nuevo sitio al que accedemos. El umbral, sea este espacial, temporal, terrenal o divino, es la frontera entre dos atmósferas, dos maneras distintas de ser. La puerta es el límite de un umbral que fue diseñado para ser cruzado por algunos y para no ser traspuesto jamás por otros. Es una protección intermitente y selectiva. Una puerta cerrada para siempre es una puerta “tapiada”, convertida en tapia, vuelta muro. No tiene razón de ser. “Trágica, sobrecogedora, terrible es una puerta cerrada para siempre”, dice Solana. Al igual que una puerta que nunca se abrió.

En “La Carcajada del Gato”, el aún no suficientemente reconocido escritor mexicano Luis Spota muestra un escalofriante ejemplo de una puerta que impide que el interior familiar asome al mundo. Es una puerta que apresa, que condena, que restringe. López Aguilar nos habla de su antítesis, de una puerta que evita que el mundo penetre, que resguarda el sagrado interior: “Cerrar la puerta del departamento es velar el mundo exterior para vivir intensamente en la otra tierra.” Puerta/cárcel para no dejar salir, puerta/castillo para no dejar entrar. La creencia de que no se debe penetrar a un hogar por la puerta trasera obedece a que sólo los muertos (y la servidumbre) la usan para salir. El símil de la puerta trasera con el ano queda establecido: por ambos lo no vivo, lo no nutritivo, lo remanente, abandona el cuerpo/casa. De igual manera, por la *port libitina* o “puerta de la muerte” abandonaban los gladiadores muertos el Coliseo romano.

En sentido opuesto, había que resguardar la entrada natural del cuerpo femenino, la puerta al placer (“abrir la cerradura” era un eufemismo para desgarrar el himen). Una vez que el himen (puerta natural del templo femenino) era traspasado, la castidad requería de puertas artificiales. En ausencia del señor, el cinturón de castidad (una puerta en todos sentidos) impedía al intruso flanquear el umbral de la amada. La llave de esa cerradura estaba en manos del esposo.

Una puerta, un umbral, por las razones expuestas, requiere de protección. Antiguamente se tenía la costumbre de enterrar a algún familiar en el umbral de la puerta de acceso a la casa, con objeto de que su espíritu custodiara el paso. Sin embargo, era más común que hubiera guardianes flanqueando la entrada. Los cinocéfalos (del griego *kuon*, can y *kefale*, cabeza) tan numerosos en la

iconografía egipcia, guardaban las puertas de los lugares sagrados, lo mismo que el Cancerbero (perro de tres cabezas) lo hace a las puertas de Hades, vedando la entrada a los vivos y, sobre todo, evitando la salida de los condenados. La díada perro/puerta merece, por su riqueza, reflexiones aparte.

Hay dos seres que habitan en el umbral: el que abre la puerta y el que la cierra. Alberto Magno decía que había en Alemania dos mellizos. Uno abría las puertas con el brazo derecho y el otro las cerraba con el izquierdo. La diestra abre, la siniestra cierra. Aldous Huxley tiene dos escritos gemelos titulados “Las Puertas de la Percepción” y “Cielo e Infierno”. Al igual que el grupo musical “Las Puertas” (“*The Doors*”), capitaneados por el legendario poeta Jim Morrison, ambos derivan sus nombres de una famosa sentencia del oscuro poeta y pintor simbolista inglés William Blake, que dice: “Si las puertas de la percepción quedaran abiertas, todo se habría de mostrar al hombre tal cual es: infinito.”

## XXI

Una habitación sin espacios vanos representa incomunicación, aislamiento, muerte, pero también pureza y virginidad. “Una ventana constituye un signo de vida. Las tumbas son espacios cerrados”, nos dice el arquitecto francés Paul Jacques Grillo. Ciegos, diría yo. Si la puerta es a la boca, las ventanas son a los ojos. “Los ojos son las ventanas del alma”, solemos decir. Las ventanas tapiadas en una casa hablan de su abandono, de su muerte. Pablo Neruda, en su soneto LXV (“Cien Sonetos de Amor”) escribe:

*y así te espero como casa sola  
y volverás a verme y habitarme.  
De otro modo me duelen las ventanas.*

Hoy día, una casa sin ventanas es un mausoleo, una celda, un manicomio. Sin embargo, el otro extremo, el sueño de la arquitectura moderna, internacionalista que permeó el diseño hasta los años sesentas, buscaba la transparencia total, el edificio-ventana, la casa de cristal.

“Si queremos elevar nuestra cultura a un nivel superior, estamos obligados, de buen o mal grado, a transformar nuestra arquitectura. Y esto sólo nos será posible cuando suprimamos lo cerrado de los espacios en que vivimos...introduciendo la arquitectura del vidrio...”, palabras de Paul Scheebart, hacia 1914, que en lo personal ahora me parecen absurdas. El muro-cristal tiene

mucho de morbo, de voyeurismo: personifica el mundo del ver y ser visto, pero no ya como un simple intercambio de miradas, sino como una eliminación de secretos, como la desaparición entre lo público y lo privado, como la apertura indiscriminada del alma. Bob Hays escribe que “la mirada es el lugar donde nuestra interioridad se hace visible a quienes nos observan...Es una especie de limen o umbral, donde el interior y lo exterior se encuentran...Una abertura hacia la profundidad, hacia las miserias y esplendores del corazón humano.” La ventana, entonces, “trasluce la intimidad”, como señala Alfonso Prado Soto (“Guanajuato Mágico e Ignoto”).

La ventana permite al exterior penetrar, violar el interior, al tiempo que posibilitan a éste emerger, permear al primero, en una complicada complicidad: mirando/mirar, mirando/ser mirado, mirando/sin ser mirado. “Si toda la excitación y la satisfacción sexual se concentra en la mirada, hablaremos de *voyeurismo*. Para el *voyeur*, el acto de mirar sustituye al acto sexual; en cuanto al exhibicionista, lo que busca es captar la mirada del otro. Ambos nos muestran en acción, simplificados y distorsionados, los componentes naturales del placer de ver y ser visto” (Gérhard Guasch, “Psicoanálisis de la Mirada”). Baudelaire escribe que “lo que se puede ver al sol siempre es menos interesante que lo que pasa detrás de un vidrio. En aquel agujero negro o luminoso vive la vida, sueña la vida, padece la vida.”

De acuerdo a una fuente en la Internet, para los arquitectos utopistas del segundo y tercer cuartos del siglo XX el cristal representaba un sueño hecho realidad. Era un símbolo de lo que el futuro nos depararía: apertura, transparencia, accesibilidad, participación. Creo que somos espectadores de todo lo opuesto. La antigua manía de querer imponer el cristal ha cedido en otras partes del mundo: el mayor número de muertes en atentados por bomba se dan en edificios de cristal, tanto dentro como fuera, pues este material se fragmenta en millones de esquirlas que salen violentamente despedidas por todos lados. A mayor superficie de cristal, mayor cantidad de muertes y heridos de gravedad. A mayor superficie de cristal, mayor necesidad de acondicionamiento climático. A mayor superficie de cristal, la vida se muestra más frágil. Recuerdo la carátula de un disco de Billy Joel titulado “Glass Houses”, en donde él aparece estrellando con un ladrillo una casa hecha totalmente de cristal.

El vidrio sigue siendo un desconocido para la inmensa mayoría de los refugios humanos. En las construcciones primitivas o provisionales, y en muchas de las más elaboradas, vemos, en lugar del vidrio, piezas de tela, persianas, ramajes u hojas, papel translúcido o planchas de mica. El rescate del concepto de seguridad a fines del siglo XV reduce las dimensiones de la ventana a pequeños cuadrados. El espacio privado se vuelve el espacio defendido/prohibido. Esto no es extraño, pues

corre paralelo a la instauración de un incipiente sistema económico que funda sus derechos en la propiedad privada. Las casas rurales y las burguesas se proveen de sólidas puertas reforzadas por largueros transversales, barras empotradas, cerrojos, cerraduras, etc. Las ventanas se proveen asimismo de postigos y barrotes de hierro. Hoy en día, a pesar de los sofisticados sistemas electrónicos, estos elementos primarios de protección siguen en pleno uso. Aquella sociedad utópica de transparencia total, cuyo símbolo habría de ser el cristal, hoy prueba su fracaso.

La ventana no puede crecer, en estos tiempos en los que vivimos, hasta transformarse en la vaporosa piel de lo edificado. El filósofo Walter Benjamin decía que “todo lo que vendría estaría bajo el esquema de la transparencia”. Quizá en un sentido sí. Somos vistos constantemente, pero no podemos ver a quien nos ve. “El Hermano Mayor te vigila”, reza la sentencia de George Orwell en su profética “1984”. Según Adolf Behne en su “Glass Architecture”, “cuando toda la intimidad haya cesado, el hombre empezará a respirar” (¡Librados estemos de los arquitectos metidos a filósofos y redentores de la humanidad! Albert Speer comenzó sus días en el Tercer Reich como el joven arquitecto predilecto de Hitler y terminó como Ministro de Armamento).

El célebre arquitecto Le Corbusier solía decir que el exterior es siempre un interior, queriendo significar que la ventana, sin cortinas, sin barrotes y sin elementos ajenos al simple cristal, al enmarcar un paisaje exterior, hacía de ese exterior un cuadro en el interior de la vivienda. Para él, la ventana es el elemento que permite registrar la realidad exterior sin ser registrados por ella. Así, el paisaje se convierte en imagen plana a través de las ventanas del movimiento moderno en arquitectura. El exterior es una obra de arte que se logra al desmaterializar la ventana de los elementos ajenos al hueco mismo, salvo el inmarcesible cristal. El arquitecto, así, no abre ventanas en los muros: pinta paisajes. Esto habla de, por un lado, la importancia del diseño de la ventana como elemento arquitectónico fundamental. Por otro, nos habla de la cosificación de la naturaleza al interior de la vivienda.

Pero también la ventana es sinónimo de luz, de claridad, de la penetración del espíritu divino en la cotidianidad profana. Así parece indicar Agustín Hernández cuando escribe:

*Un hueco en el muro,  
un rayo luminoso nos revela el lenguaje lumínico  
en el espacio interior.  
Ausencia de muro,  
huecos que une y separa la luz de afuera,*

*la sombra de adentro,  
ojos de luz del espacio construido,  
las ventanas.*

Las ventanas y las puertas son “ausencia de muro”, pero sin él no existen. Estos agujeros en la pared, la ventana y la puerta, representan dos modos de comunicación distintos. Mientras que en la puerta el paso y la separación nos hablan de la dialéctica y la diferencia absoluta del abierto-cerrado, del sí y el no, del adentro y afuera, la ventana permite el mensaje del “ver pero no tocar”, del “mostrar pero no otorgar”, discurso de profundas características sexuales. Las ventanas son, de acuerdo a Ulrich Conrads, comunicaciones no transitables entre el interior y el exterior. El marido penetra en la recámara de la mujer por la puerta; el amante lo hace por la ventana, violando todo precepto.

La puerta, en tanto abierta o cerrada, denota un “sí” o un “no” rotundos. La ventana un “quizá”, un “a veces”, semejando en esto a una puerta entreabierta. Sin embargo, Gastón Bachelard, nuevamente en su “Poética del Espacio”, nos dice que la puerta es todo un cosmos de lo entreabierto. Lo entreabierto cancela la posibilidad de lo maniqueo, del abierto y el cerrado, del sí y el no, y abre la factibilidad de lo indiferenciado, del suspenso, de la sospecha, de la intemporalidad, del infinito. Tal simbología se muestra en el cuadro “La Institutriz”, de Jean-Baptiste-Siméon-Chardin. La puerta entreabierta sugiere “la entrada del niño en el mundo de los adultos y los impredecibles placeres y tribulaciones que le aguardan”, como bien indica Robert Cumming.

Dos puertas se abren para distintos visitantes. Ambas se abren para admitir, pero nunca para dejar salir. Por la del Infierno, no se puede salir, y por la del Paraíso, no se desea hacerlo. Dante nos dice sobre la primera lo siguiente: “Por mí se va a la ciudad del llanto; por mí se va al eterno dolor; por mí se va hacia la raza condenada...¡Oh vosotros que entráis, abandonad toda esperanza!” Así reza también la más célebre canción del grupo “The Eagles” titulada “Hotel California”: “Puedes checar salida cuando desees, pero jamás podrás salir.” Sobre la segunda, le pide a Virgilio “condúceme adonde has dicho, para que yo vea la puerta de San Pedro.” Y aunque la Biblia no menciona que el Paraíso tuviera puertas, Miguel Ángel así bautizó las hechas por Ghiberti para el Baptisterio de Florencia entre 1425 y 1452, pues tal era (y es) su perfección.

Por otro lado, la puerta y la ventana implican una dialéctica distinta: la de la verticalidad-horizontaldad. Por razones evidentes, la verticalidad de las puertas no admite discusión. De la

misma manera, por razones de índole anatómica, pues nuestra visión es periférica, la forma más lógica para una ventana sería elíptica, con los dos ojos como focos de la misma. De ahí que el siguiente paso, por razones estructurales, fuera circunscribir esa elipse en un rectángulo horizontal, mismo que permitiría la mayor amplitud de visión, suponiendo que ese fuese el motivo para abrir una ventana. Clarissa Collenzi hace de la ventana el objeto de su mirada fotográfica, mostrando la variedad de formas que adoptan esos *óculos* arquitectónicos.

Si el motivo fuese la mayor penetración de luz a un espacio, la ventana horizontal logra esto por más tiempo que una ventana de proporciones verticales, también por claras razones de desplazamiento solar. Aunque los motivos estrictamente militares para la implementación de ventanas verticales hayan desaparecido hace más de quinientos años, aún seguimos sufriendo su tiranía, y que me perdonen mis colegas de fuerte ímpetu colonial. Las aberturas en los muros se diseñaba así para mayor protección corporal y para permitir el movimiento ideal del disparo con arco y flecha, al igual que con arcabuz. Ambos objetivos conjuntos, defensa y ataque más eficaces, obligaban a un diseño en vertical.

Se puede pensar asimismo que tanto las puertas como las ventanas son heridas en los muros, y que por esto mismo, debemos herir al muro lo menos posible. Es ya un consuelo, al menos, que el número de puertas siempre sea menor al número de ventanas. Sin embargo, son heridas que otorgan ser al espacio. De hecho, la puerta y las ventanas dotan de sentido a lo contenido, pues un lugar sin acceso real o virtual es un “no lugar”: no existe para todo fin práctico. La enigmática cinta “El Cubo” plantea este dilema.

Otra característica contrastante, además de la cantidad de unas y otras, es el número de lados de sus marcos. Las puertas tienen tres, mientras que las ventanas tienen cuatro. Mientras el tres simboliza el principio creador, la conciencia divina y el cielo, el número cuatro representa el orden impuesto por el Logos, la Palabra, la naturaleza, la conciencia humana, la tierra. Así, si ambas aberturas son heridas que otorgan ser, la primera, la puerta, constituye una herida creadora, mientras que la segunda, la ventana, es una herida ordenadora. El movimiento de entrar/salir es un movimiento creador, activo, de traslación: genera realidades.

El acto de mirar o ser mirado es un acto contemplativo, “pasivo”, de permanencia: clasifica, jerarquiza, estructura, ordena realidades. La puerta deja traspasar la persona, la ventana deja que traspase la mirada. Acción versus contemplación. La suma de ambas produce el siete, que representa la totalidad del universo, perfectamente realizado. En el antiguo poema mítico galés, “La Batalla de los Árboles”, el séptimo árbol es el roble, denominado el “fuerte guardián de la puerta,

su nombre en todas las lenguas”, significando con esto que las puertas estaban hechas normalmente de esta madera, la más fuerte y resistente. Hasta nuestros días, decimos que alguien es “fuerte como un roble”. Pero hay más. *Duir*, voz celta para roble, significa puerta. De ahí provienen el inglés *door*, el alemán *tür*, la griega *thura*, derivadas todas de la raíz sánscrita *dwr*. *Daleth*, la letra hebrea “d”, significa puerta.

Antaño, la puerta marcaba el límite entre el espacio público (dominio exclusivo del hombre y los asuntos mundanos) y el espacio privado, doméstico, territorio reservado a la mujer (dominio de la reclusión y del enclaustramiento). De esta forma, a la mujer se le mantenía apartada de la vista y el contacto con los demás. Para una mujer respetable, franquear la puerta equivalía a perder la honra, a hacerse pública. El simple pararse en el umbral de una puerta constituía (y aún constituye para algunos) una abierta invitación al sexo. Así, a la mujer le queda la ventana. Los historiadores de la literatura del siglo XIX han subrayado la importancia de ésta para la actividad femenina. Para la joven que vive en casa, inmovilizada a la espera del hombre, la ventana constituye un escenario privilegiado, pues representa su única conexión tolerada con el mundo. Desde ahí atisba el movimiento del espacio público sin ser apenas vista ella misma. Constituye para la mujer, como dice Alain Corbin en su ensayo “Entre Bastidores”, “una alternativa a la ensoñación.” Salvador Dalí muestra precisamente esto en una obra de 1925, “Muchacha de Pié a la Ventana.”

Por lo regular, la casa-habitación, nuestro hogar, implica un doble espacio: uno cerrado, estable, permanente, centralizado y destinado a conservar. El otro, abierto, inestable, efímero, periférico y creador o destructor. La casa es, ante todo, un fragmento de espacio fuera del alcance de la curiosidad de los demás, por más que se encuentre encerrada dentro de un esquema de patio (Islam, Hispanoamérica o África) o abierta hacia el exterior (Norte de Europa o Mares del Sur), por más que se busque luz y calor u oscuridad y fresco. Franquear la puerta de entrada, en uno o en otro sentido, como dice Jacques Pezeu Massabuau en su libro “La Vivienda como Espacio Social”, significa ponerse bajo la protección de un techo, o, por el contrario, lanzarse a la aventura de la inseguridad, por más que la puerta (o la ventana) sea de caramelo y confite, como en el cuento de “Hanzel y Gretel”. Por otro lado, la prohibición de franquear una puerta es probablemente, como menciona J. C. Cooper en su libro “Cuentos de Hadas: Alegorías de los Mundos Internos”, uno de los temas tabú más antiguos y de más difusión que se conocen. Abrir la puerta prohibida revela, como la caja de Pandora, visiones desagradables, a pesar de ser el interior un lugar lleno de tesoros y joyas.

Se puede pensar que las ventanas y puertas tal y como las conocemos no existieron siempre.



En los sistemas sociales de vida comunitaria, donde casi todas las actividades humanas se desarrollan en el exterior y pocas en el interior de las viviendas (dormir y copular), no hay necesidad de ventanas. La puerta en dichas sociedades es frecuentemente la única abertura existente. Hoy día, hasta el trabajo asalariado se puede desarrollar al interior de la morada. Sostengo que a mayor actividad en el exterior, menor necesidad de aberturas en los muros, aunque en el presente, por cuestiones de seguridad y aumento en la tecnología, es posible que las ventanas reduzcan su número y sus dimensiones nuevamente. La pantalla tecnológica es ahora nuestra ventana al exterior: vemos y somos vistos a través de ella.

Eduardo Galeano cuenta la historia de Carlos Fasano, que un día en una barraca encontró la puerta de la celda donde había estado preso seis años por la dictadura uruguaya. Cuando la cárcel se convirtió en centro comercial, la puerta, su puerta, fue a parar ahí. La conocía mejor que la palma de su mano. Decidió comprarla, pero el precio era exorbitante. Después de mucho regateo y con la ayuda de amigos, adquirió esa “mole de madera y hierro, invulnerable a los años y a las fugas.” Ahora “está clavada en lo alto de una loma verde, de cara al sol. Cada mañana el sol ilumina la puerta, y en la puerta el cartel que dice: ‘Prohibido cerrar’”.

### **Epílogo**

Enrique Pichon-Rivière y Ana Pampliega, en su “Psicología de la Vida Cotidiana”, afirman que la cotidianidad “es la manifestación inmediata, en un tiempo, en un ritmo, en un espacio, de las complejas relaciones sociales que regulan la vida de los hombres en una época histórica determinada.” A cada época histórica y a cada organización social corresponde un tipo de vida cotidiana, ya que en cada una de ellas se dan distinto tipo de relaciones entre los seres humanos. En diferentes épocas, nos constituimos como distintos observadores de nuestro comportamiento cotidiano. Nuestra cotidianidad (la de usted y la mía propia) es transparente y obvia, simplemente porque es nuestra. La damos por sentado y tendemos a pensar que por estar inmersos en ella, por vivirla y moldearla, es sinónimo de normalidad y equiparable a la realidad en sí. Por ello, el ayer-allá nos parece gracioso o repugnante, y el mañana-aquí nos parece atractivo o utópico.

Carlos Fuentes nos dice que “la narración despierta el orden de las cosas. El silencio lo confirma.” Cierro el ciclo iniciado alrededor de los elementos primordiales que constituyen la esencia de ese microespacio al que llamamos casa-habitación, escenario de una importante porción de nuestra cotidianidad.

(Fin de texto).