

# D

Desde el concepto de limpieza entre la nobleza durante la Edad Media —tener limpias las manos y el rostro, llevar una indumentaria decente y no rascarse los piojos demasiado ostentosamente— hasta el cuarto de baño del apartamento burgués o las cabinas de duchas de los establecimientos populares, **GEORGES VIGARELLO** pasa revista a la historia de **LA HIGIENE DEL CUERPO DESDE LA EDAD MEDIA**. Sin embargo, una historia de la limpieza corporal es también una historia social, y así, del mismo modo que una «sociedad de corte» es diferente de una sociedad «burguesa», la limpieza en el siglo XVII se preocupa esencialmente de la ropa y de la apariencia inmediata, mientras que posteriormente se tendrá más en cuenta la preservación de los organismos o la defensa de la población. Apoyándose en las hipótesis propuestas por el sociólogo alemán Norbet Elias, **LO LIMPIO Y LO SUCIO** nos muestra el «proceso de civilización» que caracteriza a las sociedades occidentales entre el siglo XII y el XIX.

ISBN 84-206-9618-8



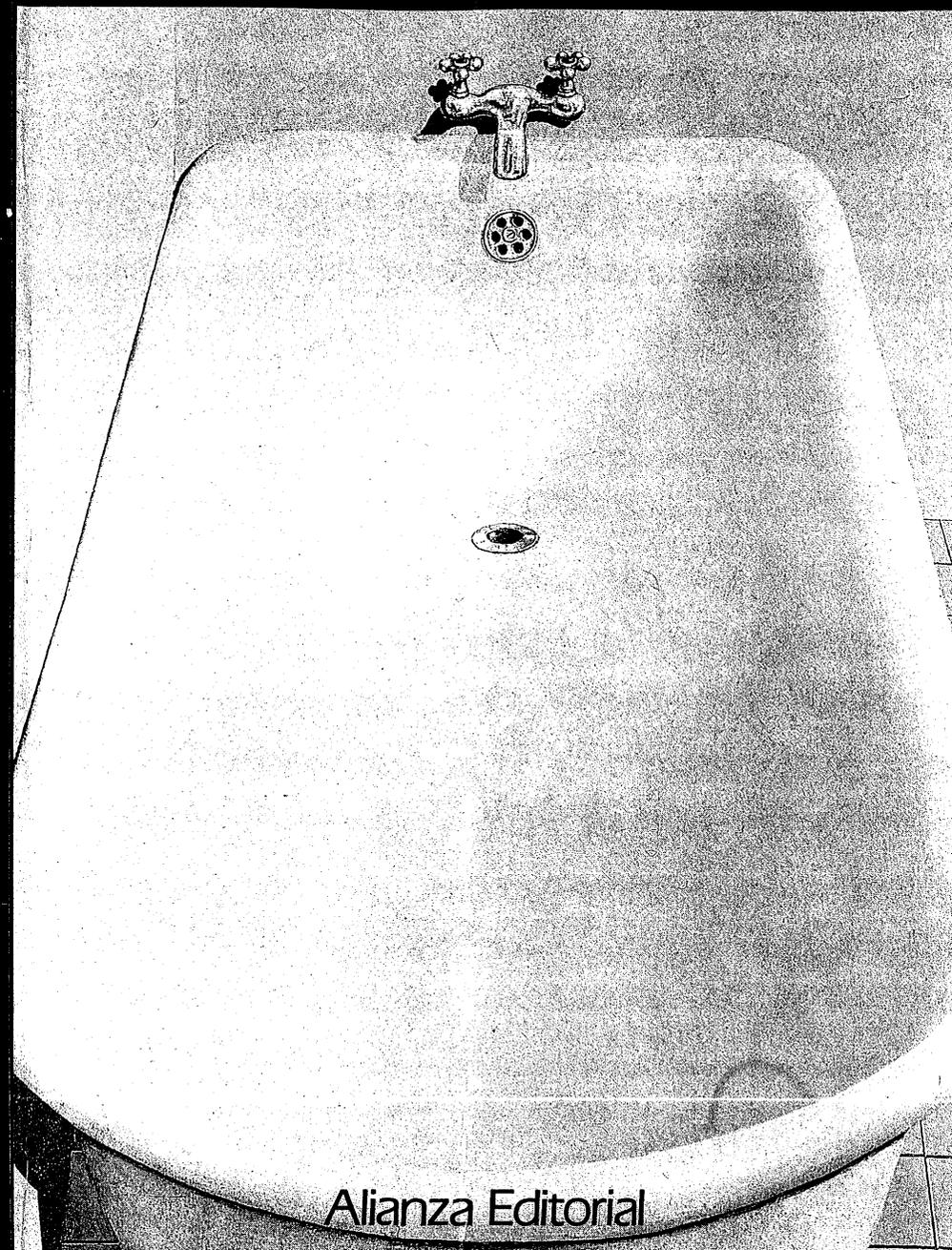
9 788420 696188

Georges Vigarello **LO LIMPIO Y LO SUCIO**

# Georges Vigarello

## LO LIMPIO Y LO SUCIO

La higiene del cuerpo desde la Edad Media



Alianza Editorial

---

## LO QUE CUBRE Y LO QUE SE VE

---

Platter, estudiante sin fortuna de mediados del siglo XV, describe las tentativas a las que tiene que entregarse para quitarse de encima los piojos que lo cubren y habla de que regresan como de algo inevitable. Por lo que va a recurrir a un ejercicio elemental, pero suficientemente importante como para evocar de diversas formas un momento capital de la antigua limpieza: «No se puede uno imaginar la cantidad de miseria que cubría a los estudiantes, mayores y menores, así como a una parte del pueblo [...]. Solía ir yo a lavarme la camisa a orillas del Oder, sobre todo en verano; luego la colgaba de una rama y mientras que se estaba secando me limpiaba el traje, hacía un agujero en el que arrojaba un montón de piojos, echaba tierra encima y clavaba una cruz encima»<sup>1</sup>. El acto es significativo: Platter ignora todo lavado del cuerpo; de lo que se trata es sólo de lavar la ropa. Pero, una vez más, el testimonio tiene gran importancia: Platter, por lo que parece, no poseía más que una camisa y es él quien se la lava, con mayor o menor regularidad, intentando destruir los parásitos que no se quieren ir.

La limpieza personal tiene como símbolo la limpieza de la ropa. La atención se dirige a las envolturas que cubren la piel. El acto de Platter, claro está, lleva la marca de la pobreza del estudiante, pero esta pobre-

za no basta para hacérselo entender. Este acto es una evocación de ciertas referencias arcaicas de la limpieza. Su «indigencia» no es solamente una indigencia social, porque los piojos y la utilización «restringida» de la ropa interior es algo muy común poco antes del nacimiento de Platter. Y la equivalencia entre cambio de ropa y limpieza, que excluye el lavado del cuerpo, es algo, dígase lo que se diga, que sucederá durante mucho tiempo.

### Misérias

La lucha contra la miseria nos introduce también en una época que precedió a la de Platter. En Montailou, en el siglo XIV, todo el mundo se despioja constantemente, como signo de cariño o de deferencia: en el lecho, al amor de la lumbre, la amante despioja al amante con aplicación; la sirvienta despioja a su amo; la hija despioja a su madre y la suegra a su futuro yerno. Ciertas mujeres, que tienen una habilidad más «afilada», transforman dicha habilidad en profesión: en verano la gente se instala al sol en los «techos planos de las casas bajas»<sup>2</sup> y se entrega a las manos de las despiojadoras profesionales, como en una tertulia. La miseria, al final de la Edad Media, es el acompañamiento cotidiano de la mayor parte de la población. Se recuerda su presencia con el menor pretexto. El primer método que estudiaba en el siglo XV el *Ménagier de París*\* para separarse de ella, o para suprimirla, consistía en colocar mantas, ropa interior y trajes tan apretados en los baúles «que las pulgas carecerán de luz y de aire, y estarán tan estrechas que perecerán y morirán enseguida»<sup>3</sup>. La descripción o la simple evocación de tales insectos es muy familiar en el siglo XV, lo que confirma, por lo menos, que su presencia es

\* *El gobierno de la casa de París.*

general: «La pulga ataca a los que quieren dormir y no perdona a nadie, ni rey ni papa [...]. La pulga no es fácil de coger porque salta con ligereza, y cuando va a llover, muerde con rabia»<sup>4</sup>. Las reglas de cortesía, redactadas también en el siglo XV, para los niños nobles, entre otros destinatarios, aceptan la miseria como un horizonte «natural». Lo más que se puede hacer es evitar que su existencia sea demasiado visible, a pesar de lo cual se sigue viendo; está ahí, al alcance de los dedos, cercana y cotidiana al mismo tiempo: «Es indecoroso y poco honesto rascarse la cabeza mientras se come y sacarse del cuello o de la espalda piojos y pulgas u otra miseria y matarla delante de la gente»<sup>5</sup>. Al principio del siglo XVI, un enviado del duque de Ferrara, alojado en el castillo de Fontainebleau, cuya primera construcción estaba recién acabada, se mofa de las «pulgas, piojos, chinches y ciertas moscas que no le han dejado descansar en absoluto» y llega a asombrarse con complacencia «de que Dios se haya divertido creando estos animales inútiles»<sup>6</sup>. Para defenderse de ellos, se puede cambiar de traje o por lo menos «limpiarlo», como lo hacía Platter. Es lo que repiten, desde la Edad Media, con insistencia breve y general, los libros de urbanidad; la práctica existe sin que haya indicación precisa ni circunstanciada. El traje debe ser, sobre todo, honesto y decente. La superficie del traje atrae lo esencial de la mirada.

Pero los textos que explican la presencia de la miseria son los que intentan describir cómo aparece y por qué hay tanta, son los que mejor ilustran el lazo todavía muy estrecho que se supone mantiene con la limpieza del cuerpo. Por ejemplo, no cabe en la imaginación de los higienistas que la proliferación de esta fauna parásita no se deba a un exceso de humores corporales. Piojos y pulgas nacen de ciertas transpiraciones mal dominadas. Son las sustancias que emanan del cuerpo humano las que les dan vida. Al contrario, reducir los humores ayudaría a suprimir semejante

proliferación. Una larga tradición, que llega hasta el siglo XVII, trata de hallar cuáles son sus causas, pero la relación con la limpieza corporal es raramente explícita. Del «interior» se secretan animalitos y comezones, generación espontánea derivada de una invisible mezcla de materias: «Las causas de la sarna [de los niños] son dobles, pues la engendran las reliquias de los meses de purgaciones de las mujeres o la leche de mala calidad del ama, que se corrompe fácilmente en el estómago del niño y no puede transformarse en buen quilo»<sup>7</sup>. La lucha contra la sarna infantil empieza por la leche del ama: «curar» es cambiar de ama o cambiar su alimentación.

Estas vidas rastreras sólo pueden nacer del cuerpo, «salen» de la piel como parece que ciertos gusanos emergen de las carnes putrefactas. Simplemente, se traslada la imagen. Su presencia indica que hay un desarreglo interno, una degradación de sustancias oscuras. La presencia de la muerte ya, quizá su trabajo secreto, o su signo, o, en cualquier caso, su mordisco en las carnes vivas. No hay aquí ninguna relación con el aseo de la piel. La limpieza ni siquiera se evoca, como si no tuviera fuerza ni importancia. En este marco no tiene existencia alguna, ni estatuto sanitario. La atención se dirige hacia otra parte. Las costras que se propagan, el chorreo seroso, las fecundaciones parásitas no sugieren la existencia de una relación directa con la limpieza. Todo esto traduce esencialmente un «estado» del cuerpo. Suprimir estos «trastornos» supone, para empezar, intentar llegar a los mecanismos internos. Durante siglos no varía la explicación: la de Mauriceau, cirujano partero de los burgueses parisinos durante el siglo XVII, es la misma que la de Guy de Chuliac, cirujano de los papas de Avignon. ¿No piensa también este último que pulgas y larvas nacen de «los humores corrompidos»<sup>8</sup>, y no son los niños víctimas de estos humores desbordantes?

El que los desórdenes orgánicos se acepte como origen, pone de manifiesto que el vínculo existente

entre miseria y limpieza no es tan evidente como lo será más tarde. Se trata incluso de todo un contexto patológico. Es como si las miradas no pudieran fijarse en un objeto que pronto será evidente; como si no se pudiera ver todavía una relación que pronto será transparente: «Estas pústulas sucias, estas costras y estas úlceras que estropean el cuerpo y particularmente el rostro y la cabeza de los niños, que se conocen por el nombre de «crusta lacta», y de viña, de las que los autores no describen más que ciertas diferencias accidentales, me parece que provienen de una linfa que posee un ácido más o menos viscoso»<sup>9</sup>. En la defensa contra las invasiones de la miseria y los ataques de la piel, la tradición culta da sobre todo más importancia a un medio: limitación y control de los humores.

Por lo demás, este medio corresponde a los innumerables regímenes que son la base de los tratados de higiene hasta el siglo XVII: vigilar la comida, porque de ella depende todo lo que toca al cuerpo. Al determinar los humores y sus cualidades, su composición determina lo que es sano. Variarla es tratar, una vez más, de los parásitos, interviniendo en su origen: «Los cuerpos caquéticos tienen abundantes humores ácidos, tienen fácilmente numerosos animalitos como éstos. De lo que se deduce que para curar bien las comezones que se derivan de ellos habría que purgar esta caquexia por medio de medicinas propicias»<sup>10</sup>. Purgar, claro, pero también comprobar. Hay que evitar los alimentos que acumulan el ácido y las viscosidades al descomponerse y todos aquellos que hacen correr el riesgo de que aumente la transpiración. Sólo la alquimia interior del organismo puede detener el desarrollo de estas vidas parásitas. También hay que evitar los alimentos demasiado «húmedos», los que hacen que la digestión sea demasiado lenta o difícil. ¿Puede asombrar, por ejemplo, que en el siglo XVI las celdas de los cartujos no estén invadidas por las chinches? Las de sus domésticos sí lo están... Sin duda, piensa Cardan, se debe a que los cartujos saben abstenerse de comer carne<sup>11</sup>.

Una celda sin miseria se convierte, una vez más, en el siglo XVI, en un caso digno de atención, que los «humores» monacales explicarían fácilmente. Tales precauciones llevan a aceptar un criterio empírico de sustancias refinadas, que uno de los primeros tratados sobre el arte de «la belleza corporal» traduce en el siglo XVII en términos familiares: «La manera de vivir es esencial para curar esta enfermedad [la tiña]; no se deben emplear más que carnes que engendren buenos jugos [...]»<sup>12</sup>. Estos textos no quieren decir ni siquiera que la alimentación deba considerarse de manera minuciosa; pero sí dicen, por lo menos, que los alimentos tienen una real responsabilidad en la aparición de la miseria.

Tal tradición se halla en los confines de la primera fase de una historia: en nuestra opinión, corresponde a un tiempo de ceguera y de insensibilidad. Ilustrando ciertas percepciones que no pueden ser nuestras, esta distancia nos coloca frente a algo muy lejano que, en último extremo, despierta en nosotros una sensación de malestar, como si se hubiera sobrepasado el umbral de la tolerancia. Cuando sugieren ciertas representaciones totalmente olvidadas, sugieren sobre todo una total transformación de la sensibilidad. Porque de lo que se trata aquí es realmente de sensibilidad —y hasta de afectividad— por lo menos tanto, y quizá más, que de «razón» higiénica. En esta historia primitiva no tiene vigencia un vasto conjunto de relaciones que se juzgarán más tarde como «elementales», en particular las que están entre la suciedad y la enfermedad; pero, de manera más amplia, tampoco tienen vigencia ciertas percepciones que son hoy totalmente inconscientes. En ellas parece que no hay ciertas referencias corporales que son evidentes para nosotros.

El «silencio» de estos documentos no permite, sin embargo, que saquemos la conclusión de que hay una ausencia de toda limpieza corporal, puesto que ésta existe, pero «de manera diferente» de la de hoy, con referencias a otras reglas. En este aspecto no hay

«punto cero». No puede haber una zona totalmente ciega. El proceso de civilización al que pertenece el gesto de limpieza no tiene un punto inicial absoluto. Conviene, para conocer las formas arcaicas de este mismo gesto y la evolución de sus umbrales sucesivos, que abandonemos las referencias que son hoy las nuestras.

### El rostro y las manos

Estos primeros tratados de salud muestran, por lo menos en un tema, cuáles eran en la Edad Media los criterios «antiguos» de la limpieza del cuerpo: lavado de las manos y del rostro; asear con esmero lo que se ve, hacer que desaparezca la mugre de las partes visibles. Las numerosas traducciones de los tratados médicos antiguos, dominantes durante mucho tiempo, lo repiten hasta la versificación clásica.

«Te lavarás por la mañana las manos con agua fría  
Y aún mojadas, te las llevarás a los ojos»<sup>13</sup>.

También algunas veces una semejanza analógica entre el agua y el medio húmedo del ojo refuerza la iniciativa del lavado: el agua, dice el médico, agudiza la vista, sobre todo si es agua fresca. Es como si hubiera una identidad de sustancias y una correspondencia mecánica. Antes de que se imponga el temor al agua que se infiltra y corrompe, como ocurre desde el siglo XVI, la observación mantiene una relación ligera, pero peculiar, con la salud: «Lávate las manos y el rostro con agua recién sacada y con el agua más fría que encuentres, pues esta ablución proporciona una buena vista, clara y aguda»<sup>14</sup>. Esta observación sobre la agudeza del ojo sigue siendo alusiva, accesoria, más esbozada que profunda. Incluso no siempre se recuerda que hay que lavarse el rostro, pues parece que está menos presente que el lavado de las manos.

Una vez más, nos viene a la mente la idea en una amenaza a la salud. No hay en este punto exigencia alguna. El tema de las manos limpias y del rostro liso no es un tema «sanitario». La imposición, directa y sin comentarios, proviene de una obligación moral. Su objetivo es la decencia antes que la higiene. El precepto pertenece más a la tradición del clérigo que a la del médico. En este caso la literatura culta no puede restituir, con toda evidencia, el valor profundo de la limpieza y de sus formas primitivas. Los puntos de referencia más antiguos son los de la urbanidad, antes de ser los de la salud: lo que domina es la apariencia. Con ellos se «trata» al cuerpo a través de sus envolturas más externas. La «figura» que forman corresponde de manera bastante justa a las sistematizaciones de la sociedad cortesana medieval: trabajo sobre la apariencia, en el que la alusión a la limpieza, siempre rápida, está vinculada al decoro y sólo se preocupa de la mirada.

Evidentemente, estas prácticas y estas reglas de urbanidad de la Edad Media no constituyen por sí mismas un punto de arranque; no son el «comienzo» de la limpieza del cuerpo. Pero su interés es doble: las normas de limpieza empiezan a sistematizarse y se puede considerar que son los antecedentes de las nuestras, al mismo tiempo que funcionan de manera muy diferente. Pueden constituir, desde este punto de vista, un ejemplo suficientemente importante como para que las escojamos aquí como una primera figura.

El lavado de las manos y del rostro forma parte, pues, de las reglas enseñadas a los pajes en las cortes señoriales. Se trata de un código social, mostrado como tal, precepto lacónico y directivo. Por otra parte, el ademán es poco explícito, puesto que tiene sus referencias en la costumbre. No hay comentario alguno sino sólo el que indica que un comportamiento contrario no sería «honesto». A. de la Salle no dice otra cosa en el siglo XV cuando recomienda a Jehan de Saintré que no sirva a su señor con las manos sucias,

«pues, de entre todos los oficios de servir la mesa, el vuestro lo requiere»<sup>15</sup>. La corte señorial, que focaliza una vida social algo ceremoniosa, no podía sino reforzar las codificaciones. No podía sino dar una dinámica nueva a las prácticas de «decencia». Esta limpieza inmediatamente visible, que se asocia a ciertas antiguas observaciones de reserva y de respeto, se enseña en definitiva como un código indiscutido:

«Paje de cámara lávate las manos  
al levantarte, al comer  
y luego al cenar, sin engañar»<sup>16</sup>.

Dar «agua para las manos» a una persona es signo de cortesía y de amistad. El gesto se suele encontrar en el *roman* cortesano, lo mismo que en los reglamentos de varias instituciones religiosas. Se trata de una muestra de atención y de hospitalidad:

«Le dieron agua para las manos  
Y toalla para enjuagarlas  
Luego le trajeron comida»<sup>17</sup>.

Pero también se trata de un comportamiento cotidiano y reglamentado. En el siglo XIII las hermanitas del Hôtel-Dieu de Vernon deben «pasar por el lavadero» antes de «reunirse en el refectorio»<sup>18</sup>. Incluso hay una campana especial que llama a los monjes del Bec al *ablutorium*, en donde se lavan las manos antes de comer (*sonare ad manus lavandas*<sup>19</sup>). Finalmente, la regla de San Benito, al evocar el cuidado de los objetos de la comunidad, cita «las telas con las que los hermanos se limpian manos y pies»<sup>20</sup>.

La repetida alusión al lavado de las manos, la frecuencia del «aguamanil» en los ricos inventarios de la Edad Media, dan una dimensión casi ritual, por lo menos en las casas nobles: cuatro «aguamaniles de plata» en la casa de Guy, conde de Flandes, en 1305<sup>21</sup>; dos «aguamaniles» de mesa, que sirven para lo mismo,

un siglo más tarde, en casa de Clément de Fouquembert, canónigo de Nuestra Señora<sup>22</sup>; uno sólo en casa del usurero de Rouen, Jehen Baillot, a mediados del siglo XIV<sup>23</sup>; mientras que el inventario real cuenta, en el mismo momento, una decena, dos de las cuales son de «esmalte rosado, con los bordes cuajados de pequeños escudos de Francia»<sup>24</sup>. Los objetos reales añaden una o dos jofainas para lavarse la cabeza o para lavarse los pies; lo que demuestra una diversificación posible del papel que desempeña cada uno de los objetos. La casi totalidad de los inventarios se limita, sin embargo, al aguamanil. Este último además es dominante, hasta tal punto que parece exclusivo cuando, por ejemplo, se evoca la conducta que hay que seguir al levantarse; el aseo matutino se limita a echarse agua en las manos:

«De mi cama enseguida me levantaba  
Me calzaba y las manos me lavaba»<sup>25</sup>.

Las superficies lavadas son «limitadas», pero, sobre todo, la antigua limpieza, que aparece en estas prácticas poco comentadas, es esencialmente social: un arte de las conveniencias limitado a las partes visibles de la piel (ante todo, las manos). Es esta doble limitación a la «decencia» y a las «partes» la que le da su especificidad.

### La ropa y lo invisible

El conjunto del cuerpo no tiene aquí real importancia, puesto que está encerrado en una vestidura que acapara lo esencial de la mirada. El estatuto de esta vestidura tiene mayor importancia porque permite, a su vez, que se comprenda mejor el estatuto de la limpieza. Es el papel preciso que desempeña el traje en una estrategia del decoro que hace entender hasta qué punto la atención no abandona lo visible: pero, en este

caso tampoco, la limpieza no se impone con claridad. Citada como de pasada en los textos cortesanos, ya no lo hacen, por ejemplo, los reglamentos de las instituciones. Particularmente los de los colegios, en los que la indumentaria debe ser, para empezar, honesta (*vestes honestas*): ni demasiado larga ni demasiado corta, para respetar la decencia. Sólo se le da importancia a la forma y al color. Lo que valora e importa es la silueta: «que no lleven atuendos que llamen la atención, cortos o demasiado ajustados, ni calzado recortado o con lazos. Pero que tengan una apariencia externa honesta y decente»<sup>26</sup>. Los reglamentos de los hospitales insisten a su vez en que el traje debe estar bien cerrado (*clausam*) y algunas veces en que deben ser de color gris u oscuro<sup>27</sup>. El vestido es una línea y esa línea es la que cuenta, para empezar y casi únicamente.

Pero el vestido es también una estructura, una disposición entre los tejidos externos e internos, una arquitectura entre las materias. Desde este punto de vista, la indumentaria de la Edad Media empieza a componerse de diferentes prendas que se oponen al paño del hábito (la lana). Ahora bien, precisamente en el juego que existe entre los diferentes niveles podría introducirse la idea de la limpieza corporal, como la de la muda de la ropa interior.

Desde el siglo XIII la camisa ha ido dando una nueva estructura a la indumentaria, oponiendo los tejidos finos, aún escondidos, a los paños que los recubren. La camisa no se ve, pero con ella el traje se va estratificando en sus superficies y en las materias que lo componen: de lo más liviano a lo más pesado, de lo más íntimo a lo más visible. La prenda se vuelve manejable y se convierte en una suave entretela que separa la lana de la piel. Una estampa que se halla en la traducción francesa del *Decamerón*, aparecida en 1430, es clara ilustración de los dos niveles del traje<sup>28</sup>. Un atracador armado de una larga hoz despoja a su víctima al borde de un camino. El bribón es tan

codicioso que deja en camisa a su presa. Después de quitarle el traje, la ropa interior queda flotando hasta medio muslo. El contraste es evidente: ninguna parte de esta ropa interior sobresale del traje. Los testigos de la escena proporcionan la prueba de ello: sólo se ven los trajes que los envuelven y que no dejan ver más que sus zonas de color.

En la vida cotidiana la ropa interior sigue estando oculta. Pero ya está todo en su sitio para que se utilice como imagen de la limpieza, por ejemplo a través del ritmo de la muda. Ahora bien, parece que este juego no comienza aún, o por lo menos no está definido con claridad en este momento. Una sucesión de episodios de un lay de María de Francia, en el siglo XIII, pone de relieve la camisa del héroe como si fuera corriente que no se la cambiase. Incluso la historia no tiene sentido alguno si no es con esa condición. Objeto único, reconocible por medio de marcas y señales inscritos en ella por otros personajes, esta camisa lo acompaña naturalmente en el tiempo y en el espacio, pegada a la carne. Viaja él, atraviesa los mares, regresa a Bretaña, pero la prenda de ropa interior sigue siendo la misma, siempre identificable, con sencillez y evidencia. La dama, tanto tiempo alejada, encuentra en ella el pliegue que ella misma había hecho<sup>29</sup>. No se puede concebir dicha señal más que si la camisa es la única que haya llevado el héroe. En Montaillou, a principios del siglo XIV, Pierre Maury cambia de camisa algunas veces, lo que hace de vez en cuando y el episodio es lo suficientemente raro e importante como para que Pierre lo anote, de pasada, cuando habla de otra cosa, durante un proceso de inquisición<sup>30</sup>.

Las cuentas de las grandes fortunas ilustran a su vez el estatuto aún ambiguo de la ropa interior. En la relación de gastos de Etienne de la Fontaine, tesorero del rey, se especifica la existencia de una docena de trajes entre 1351 y 1352. Sus composiciones, concebidas para regocijo de la mirada, acumulan los paños jaspeados o de escarlata, los adornos de piel, los forros

preciosos. Especialmente las pieles de petigrís, hechas con el vientre de las ardillas, que exhiben la suavidad de los cuellos y de las mangas, criterio esencial del lujo. El cuerpo del rey queda totalmente envuelto en materias que, sobre todo, deben asociar extrema opulencia y variedad de colores. El paño de lana, minuciosamente forrado de pieles, es símbolo del fasto real. El traje que lleva Juan el Bello el día de la Ascensión de 1351 es «un traje de ceremonias de Bruselas», formado por cuatro guarniciones y forrado de petigrís<sup>31</sup>. Al mismo tiempo, en las cuentas reservadas a los gastos de lencería, se anotan gastos para la capilla y para los tocados del rey, mientras que no aparecen ni los de confección ni los de compra de camisas. Casi siempre invisibles, las camisas no consiguen salir del estatuto de objetos poco evocados y, sin duda, poco manejados.

Las cuentas de Guillermo de Murol, noble de Auvernia a principios del siglo XV, nos lo confirman, puesto que permiten diferenciar las compras de hopalandas, trajes y calzas, y mucho más difícilmente las compras de ropa interior. Sin embargo, existen, pero su destino no está claramente precisado, ni siquiera su calidad. La mención de una tela que costó dos francos en 1407, cuya denominación misma la diferencia de las lanas reservadas a la ropa «exterior», no va acompañada de ninguna indicación sobre su futura confección. No hay referencia alguna que permita decir quién llevará, ni durante cuánto tiempo, la ropa interior que se hará con ella<sup>32</sup>.

Lo que no quiere decir que este traje «de cuerpo» se desprecie o se ignore de modo sistemático; muy al contrario. La calidad de los tejidos que se compran suele respetar la diferencia social: «la vara de tela de Reims»<sup>33</sup>, fina y costosa, que servirá para hacer la camisa de madame de Rochefort, noble Foreziana de principios del siglo XV, no es la misma que la que compra para la ropa interior de su domesticidad. El precio pasa de 5 a 1 entre una y otra<sup>34</sup>. Igualmente, el refajo (posible equivalente de la camisa) de que habla

el inventario del castillo de Beaux, a la muerte de la condesa de Alevin, en 1426, es suficientemente precioso para que en la tela haya entretejidos hilos de oro. Pero parece que es la única prenda de ropa interior, aunque en el mismo inventario hay cantidad de vestidos y pieles de armiño<sup>35</sup>. La ropa interior presupone un fino tejido, más difícil de fabricar que el de lana; su producción es más costosa y sus materiales más escasos en la Edad Media. Hay numerosos inventarios que no mencionan las camisas, o lo hacen muy poco: por ejemplo, sólo hay una en el del burgués parisino Galeran le Breton, en 1299<sup>36</sup>, y ninguna en el de la burguesa provenzal Alicia Bonefoy, en 1400<sup>37</sup>; una sola en el del estudiante parisino muerto en 1348<sup>38</sup>; también una sola en el de Jehan de Viersville, artesano sin hijos, muerto en 1364, cuya sucesión pasó a ser propiedad del duque de Borgoña por aplicación de la ley de manos muertas<sup>39</sup>.

No cabe vincular esta escasez al sólo costo de fabricación. Los que poseen lencería, particularmente muy numerosos manteles, sólo tienen poca ropa interior. Como si esta última posesión no pareciera útil. En 1347 el inventario de Jehanne de Presles, esposa del fundador del colegio de este nombre, habla de varias decenas de varas de manteles y otros tejidos finamente trabajados. Abundan las telas en él, algunas de las cuales están colocadas allí sin que se especifique su destino preciso, mientras que otras se destinan a la mesa o a la alcoba. Sin embargo, sólo sobresalen dos sayuelas (otro posible equivalente de la camisa) y dos refajos<sup>40</sup>. La ropa interior se cuenta por unidades, aunque nada prohíba que sea «abundante». La riqueza no implica la multiplicación de tales prendas, pero sí la de los manteles, que, sin embargo, se hacen con un material muy semejante y, sobre todo, también implica la importancia exterior del traje. En este mundo noble o burgués sólo interesan los cálidos colores de los trajes, que se expresan mejor a través de las pieles. En este caso preciso se ve con claridad que no se trata de

que falte tela o que su escasez limite primero el número de camisas, sino más bien de que existe una tradición cultural, una peculiar relación con el atuendo: sobre todo la que concede mayor privilegio a las líneas formales y al aspecto externo. También hay, sin duda, una especie de relación con la piel: los cambios frecuentes todavía no son obligatorios. Ciertas manifestaciones físicas, como, por ejemplo, la transpiración, se evocan esencialmente en el marco terapéutico y se dejan en silencio en el marco del aseo. Las normas sociales son aquí poco claras; parece que aún no se han definido ni prescrito.

Lo que no significa evidentemente que la ropa interior no se lave o no se mude, pero lo que ocurre es que no se hace resaltar con qué ritmo se hacen estas mudas: evocadas algunas veces, escasamente precisadas, siguen siendo ambíguas, como si carecieran de importancia. Su importancia desaparece ante el contorno y la materia exterior del atuendo. Las reglas de las comunidades, que son explícitas sobre la frecuencia de ciertos aseos, no lo son en lo que respecta a los tejidos que tocan la piel, y, sin embargo, los mencionan: «Basta con que un monje tenga dos túnicas y dos cogullas para que pueda mudarse por la noche y las dé a lavar...»<sup>41</sup>. Pero la regularidad de este lavado no aparece en los reglamentos de la Edad Media.

Más allá del ascetismo que preconiza aquí San Benito, durante este período la administración de la ropa es indicativa de lo que ocurría en las cortes señoriales y en las poderosas comunidades monacales. El cambio de esta ropa interior sigue siendo «limitado» incluso cuando el lujo podría multiplicarlo. Las camisas de los inventarios más ricos no van más allá de unas cuantas unidades. La camisa, prenda del traje que es aún funcional, es su vertiente casi nocturna. La atención no la desprecia, pero tampoco insiste en ella. La focalización esencial del vestido va a su superficie. Es ella la que no sólo acapara la mirada, sino que la canaliza. Riqueza y decencia son las dos cualidades

dominantes. La presencia de la piel y la representación concreta del cuerpo se dirigen claramente hacia la envoltura de lana y de pieles. Como si todo debiera relacionarse con lo visible. Materia y forma saturan las cualidades posibles. Esta envoltura se apodera de la totalidad del cuerpo.

A fines del siglo XV, una vez más, cuando los mismos puntos de referencia se van volviendo paulatinamente más complejos, un episodio del *roman* de Jehan de París subraya la importancia central y específica que han tenido durante mucho tiempo tales índices de superficie.

Algunos ingleses que habían sido invitados a la boda de la infanta de España llegaron desde su país sin trajes de recambio. Desde Londres hasta Madrid llevaron los mismos trajes: habían navegado y cabalgado desde el principio hasta el fin con su traje de ceremonias, su camisa y su hopalanda. Habían recorrido caminos accidentados, habían atravesado ríos turbulentos, habían soportado tormentas y lluvias y también sufrido al sol. Al llegar, tenían un aspecto mediocre. Durante la ceremonia su presentación provoca ciertas comparaciones. Los franceses se ríen de estos viajeros sin baúles ni arcas y de su incapacidad para mantener limpio su guardarropa, y se burlan de su aspecto. Pero cuando los describen, apenas se fijan más que en sus pieles ajadas y sus adornos deformados por la lluvia. No hacen ninguna observación sobre su posible incomodidad física ni sobre su hediondez. El desprecio hacia los ingleses se apoya en dos motivos precisos: sus prendas han perdido el brillo, sus trajes carecen de colorido, su continente no es garboso. La ironía explícita de los franceses (y del autor) no se refiere al registro de la limpieza o de las sensaciones «íntimas». Los ingleses no han pecado contra un código de la limpieza corporal, sino solamente contra el código del ceremonial y de la elegancia: «Los ingleses llevaban siempre los buenos trajes que se hicieron para su boda, pues en su país no se estilaba

llevar cofres y baúles, por lo que pueden imaginar en qué estado se hallaban sus trajes. Unos estaban largos, otros cortos, otros forrados de marta, de zorros o de diversas otras pieles que habían mermado a causa del agua, y al día siguiente se veía el paño que flotaba sobre dichas pieles que se habían averiado y habían encogido»<sup>42</sup>.

En efecto, es una grosería llevar la misma vestimenta durante varias semanas, entre Londres y Madrid, pero sobre todo porque pierden su brillo, se marchitan y por ello provocan la ironía de los demás invitados. La torpeza de los ingleses se debe, en primer lugar, al olvido de las «formas». Aparentemente, lo único que cuenta es el estado del traje: riqueza de la trama, lozanía de las pieles, respeto de las líneas.

Esta ausencia de preocupación por la condición inmediata de la piel caracteriza bastante bien las costumbres de la Edad Media. Algo así como si el cuerpo delegara su existencia en otros objetos, los que lo envuelven o lo rodean. El tema de la limpieza no está totalmente orientado. Tal «calidad» existe, pero se centra en las partes corporales visibles o en el medio en que están inmersas.

### Cuerpos y espacios

Los reglamentos de las comunidades religiosas muestran con claridad cuáles son estas líneas divisorias, insistiendo mucho más en el aspecto de la limpieza de los espacios y de los objetos comunes que en la de las personas y los cuerpos. Dominan las menciones a la ropa de cocina y de las capillas, así como a diversos utensilios, y San Benito es más explícito en lo que a ellos toca que en lo que respecta a cualquier otro objeto: «Se reprenderá al que muestre negligencia o suciedad en el manejo de los muebles del monasterio»<sup>43</sup>. Parece que el cuerpo no se considera más que indirectamente a través de las cosas que toca, los

lugares por los que pasa y las herramientas que emplea, como si la atención se deslizase por las superficies. La evocación repetida de ciertos objetos sólo es indicio de la orientación de la mirada: «Los encargados del servicio semanal no tendrán reparos en limpiar todos los ataques de la suciedad, sobre todo en el interior del monasterio, así como las manchas del hollín de las calderas y del alquitrán [*sic*], sin contar el calor del fuego y las diversas suciedades de la cocina»<sup>44</sup>.

Se deja en silencio el verdadero espacio íntimo del cuerpo: universo de objetos en el que las fronteras se detienen en las envolturas del vestido. En el caso de las comunidades religiosas, el valor que se atribuye a tales vestiduras depende mucho más de su decencia que de su riqueza: colores grises y unidos, túnicas largas y cerradas. Las líneas y los materiales obedecen a los criterios de la modestia. No se puede concebir el uso de pieles ni de lanas preciosas. Pero de lo que se trata siempre es de superficie: «Si un hermano muestra cierta coquetería y una excesiva complacencia hacia su presentación, inmediatamente los prebostes le quitan lo que tiene y se lo dan a otro»<sup>45</sup>. Lo que atrae la mirada es siempre y únicamente la forma y el aspecto de la envoltura.

La distancia que va de los monjes benedictinos a los nobles parisinos es inmensa. El voto de pobreza es excluyente de la multiplicidad de las lanas costosas. El traje es aquí el símbolo de una total disparidad social. Sin embargo, hay ciertas similitudes decisivas: una misma atención a los rostros y a las manos, una misma polarización hacia los signos de la vestimenta, una misma ausencia de referencia sobre la existencia posible de un espacio íntimo dan a la limpieza una constelación de normas semejantes: esencialmente sociales; sus objetos corporales son básicamente visibles.

Los dispositivos adoptados por otras comunidades permiten que se mida mejor aún la coherencia de estas polarizaciones. En el hospital, por ejemplo, en donde

se amontonan y mueren los pobres, hay una limpieza presente. Pero no se trata precisamente de la de los cuerpos desnudos, apretados unos contra otros en pequeñas superficies. Los cuerpos siguen estando ocultos, acumulados entre vestiduras y sábanas. Cuando ingresan, las manos hospitalarias no tocan a los pobres más que para colocarlos unos junto a otros, después de darles la confesión cristiana que simboliza su nueva pertenencia: «Antes de que lleven a la cama al enfermo se hará que se confiese o que lo acerquen [*sic*] al altar... y enseguida, si fuera menester, se le llevará el cuerpo de nuestro señor devota y honestamente, con gran reverencia [...]. Y enseguida se le conducirá al lecho»<sup>46</sup>. La recepción sigue siendo moral y no se evoca aquí la limpieza cuando se habla de estos sufrimientos pronto juxtapuestos. En último extremo, lo que interesa aquí es el espacio. Las cuentas enumeran a principios del siglo XV las escobas «que se distribuyen cada sábado»<sup>47</sup> y se reparten según las zonas del hospital. Esta limpieza, en realidad, es evocada más que descrita, pero su estrategia no puede ser la de la compartimentación: se trata, por lo menos en lo que toca a las instituciones que viven de las limosnas o de las iniciativas privadas, de rechazar el amontonamiento más que de «limpiar». En 1413 se reserva todavía una cuenta en el *Hôtel-Dieu* de París para que se mate a los perros que andan errantes por las habitaciones y duermen bajo las camas. Treinta y seis «perros ladrones que se pasean por entre los lechos de los enfermos» serán así ejecutados. Luchar contra el amontonamiento; contener el desorden antes de que sea imaginable una verdadera limpieza de los cuerpos<sup>48</sup>.

Semejante problema no se limita, claro está, a las instituciones hospitalarias. Por ejemplo, las observaciones que, en los reglamentos de los colegios de los siglos XIV y XV, pueden evocar más o menos directamente la «limpieza» tratan primero de la acumulación de los desperdicios. Impedir que invadan el espacio, rechazar el amontonamiento: «Que nadie eche inmu-

dicias en el patio, en los lavaderos, ante las puertas o ante la entrada trasera de la casa»<sup>49</sup>. Estos reglamentos no se preocupan en detallar el ritmo de los lavados, pues su mayor problema es abrir paso y detener las acumulaciones. La limpieza se refiere al espacio y a los desperdicios: «Que nadie arroje inmundicias contra las paredes de la casa excepto en los lugares previstos»<sup>50</sup>. No se habla aquí de limpieza corporal íntima, por ejemplo de la que podría escapar a la mirada, de la que se tratará más tarde en la misma categoría de documentos. El uniforme de los colegiales respeta, al contrario, la decencia formal.

El mismo problema se plantea para el espacio urbano: también se trata aquí de rechazar el amontonamiento más que de limpiar. Lo esencial es liberar unas superficies que siempre corren peligro, evacuar el suelo transportando la basura. «Desembarazar» es, primero, transportar. Pero la ausencia de pavimento, la anarquía de los desagües, la estrechez de las calles son otros tantos obstáculos. El cinturón de piedra que rodea las ciudades también contribuye a que toda evacuación sea difícil. Los arroyos se estancan y los lodos se amontonan. La única estrategia consiste en rechazar la acumulación de las inmundicias y de los desechos. No se tratará, por ejemplo, de establecer un sistema de pozos negros o una circulación de las aguas usadas, sino de hacer que los propietarios «retiren los lodos»<sup>51</sup>. No se tratará de crear una red de desagües, sino de llevar pacientemente los desechos hasta los ríos o hasta los vertederos. Finalmente, no se trata de lavar sino de llevar. Los baños son vecinos de estos amontonamientos mal dominados.

Todas estas dificultades son aún mayores, porque existen letrinas privadas y públicas. Casi todas las letrinas privadas, muy escasas, poseen pozos negros al aire libre: tablas colgadas, con frecuencia entre dos casas, como las de Nápoles que describe el *Decamerón* cuando Andreuccio, el joven tratante de ganado, se cae de la tabla de un excusado elevado precipitándose

a la alcantarilla ante los ojos de los transeúntes<sup>52</sup>. Las letrinas públicas son iguales. Cuando no se han instalado en los ríos, terminan apestando sectores enteros de la población: «Por la misma fuerza de las cosas, los burgueses se ven obligados entonces a *hacer sus necesidades y suciedades* en cualquier lado y *arrojar las aguas* en el interior de las torres o de las casetas de los vigilantes o, en los callejones menos frecuentados, en los porches de los particulares»<sup>53</sup>.

El pavimento de las calles o la reglamentación más severa de la recogida de la basura no transforman estos dispositivos. «Sólo» a fines del siglo XIV se pavimenta la plaza Maubert para facilitar la evacuación de los fangos. Las razones que se evocan para justificar esta medida son clara muestra de las mezclas que allí se realizaban: «Hemos recibido súplicas de los vecinos de la plaza Maubert y alrededores en las que se dice que, como en esta plaza había estiércol y otras basuras que molestaban a los vecinos e impedían que se llevaran a ellas artículos y mercancías para vender [...], se ha vaciado y limpiado esta plaza y luego se ha pavimentado a expensas de dichos habitantes»<sup>54</sup>. También a fines del siglo XIV se amenaza a los vecinos de París con una multa de 60 sueldos y hasta con la cárcel si no mandan «quitar y llevar a los lugares acostumbrados [...] las basuras e inmundicias infectadas o corrompidas que hay delante de sus casas»<sup>55</sup>. Finalmente, en 1461 los ediles de Amiens deliberan para crear un servicio de volquetes encargados de la recogida de la basura.

Este paisaje urbano, en el que se amontonan fangos y desperdicios, no explica sólo por sí mismo el porqué de los criterios de limpieza que imperan en la Edad Media, pero al menos explica la razón de las luchas que emprendieron ciertas instituciones para conseguir una «limpieza» colectiva. Y también subraya el esfuerzo de la lucha constante y parcialmente impotente contra la acumulación. Nos es forzoso encontrar un sentido a esos reglamentos de hospitales y colegios

que casi silencian los principios de una limpieza corporal y que, sin embargo, conceden mucha importancia al alejamiento necesario de inmundicias y fangos<sup>56</sup>.

## LA PIEL Y LA BLANCURA DE LA ROPA INTERIOR

---

A mediados del siglo XVI, en una novela de Bonaventure des Périers, un señor trata de encontrar un subterfugio para pegarle a un muchacho. Quiere convencerlo de que se desnude para engañarlo y quizá humillarlo más. Como el atolondrado acaba de interrumpir una de sus numerosas partidas de pelota, lo conduce a la barbería cercana. Habla de manera paternal: «Compadre, por favor, présteme una camisa para un chico que está empapado de sudor y dele un pequeño frotamiento [*sic*].» El compadre es su cómplice: «Metén a Fouquet en la trastienda y hacen que se desnude al amor de la lumbré que habían encendido para que todo pareciera más verídico. Y, durante este tiempo, se estaban preparando las varas para el pobre Fouquet que hubiera prescindido de buena gana de camisa blanca»<sup>1</sup>: la historia no tiene por sí misma ninguna importancia, ya que es la ilustración de una bien sabida rudeza. Pero es más significativo para nuestro propósito el «pretexto» que pone en escena, incluso si es marginal en el episodio: parece natural que haya cambio de camisa al fin de una partida de pelota, tanto como parece natural no utilizar agua para quitar la transpiración. El mismo barbero, en este caso, no lava. Lo que sustituye al lavado es el cambio de camisa. El acto, sin ser totalmente banal, puesto