

[https://dx.doi.org/10.12795/RAA.2020.21.:](https://dx.doi.org/10.12795/RAA.2020.21.)

RESEÑA A...

**LAPORTE, DOMINIQUE (1998) *HISTORIA DE LA MIERDA*.
VALENCIA: PRE-TEXTOS. Traducción de Nuria Pérez de
Lara [*Histoire de la Merde*, 1978. Christian Bourgois Editeur]**

Miguel Alexiades¹

Instytut Etnologii i Anthropologii Kulturowej, Uniwersytet Łódzki

Palabras clave: Reseña; Biopolítica; Historia; Desagüe y Saneamiento Público; Deshechos.

Keywords: Review; Biopolitics; History; Sewage and Public Sanitation; Waste.

Si bien “De la mierda no se habla”, observa Dominique Laporte, “...ningún otro tema, ni siquiera el sexo, ha dado tanto que hablar...”. *La Historia de la Mierda*, originalmente publicada en Francia en 1978, pero traducida al español y al inglés mucho más recientemente –en 1998 y 2000 respectivamente–, sigue dando mucho de qué hablar y pensar. Haciendo eco a la *Historia de la Locura* de Foucault, Laporte, psiquiatría, escritor, ensayista y director del Departamento de Psicoanálisis de la Universidad de Paris VIII-

1. Mis agradecimientos a Aleksandra Brylska, David Henig, Monika Kujawska, Daniel Sosna, David Sutton y Aleksandra Vieruka por sus comentarios y aportes durante nuestra discusión del libro como parte del grupo de lectura *Anthropocene Exploratory*, así como a Santiago M. Cruzada por sus aportes y correcciones en la redacción.

Vincennes, se sirve no solo del trabajo de Sigmund Freud y Jacques Lacan, sino también de Marx y de la semiótica de Roland Barthes, entre otras, para examinar el conjunto de transformaciones en la significación, uso y regulación de los deshechos humanos en el contexto de la construcción del Estado, el capitalismo y el sujeto moderno.

El libro arranca con el relato de una anécdota histórica, el decreto de un Edicto Real de 1539, el cual ostensivamente pretende regular el vertido de desechos domésticos en la ciudad de París, prohibiendo el acostumbrado uso de las calles con ese fin, y ordenando a todas las residencias a construir una fosa séptica. Desde el inicio, observa Laporte, hay una “desproporción manifiesta” entre el desacato a la orden y el castigo: la confiscación de toda residencia en incumplimiento, ello tan solo tres meses tras declararse la norma. La importancia del edicto, afirma Laporte, no se debe a que este surtiera efecto alguno: tres siglos después, incluso después de la constitución de los principios de higiene a partir de la ciencia positiva, el escritor Emile Zola, continúa el autor, retrata un París no “menos cloacal, fangosa y oscura de lo que lo fue en la Edad Media...” (pág. 19). Siguiendo un argumento biopolítico, Laporte sugiere que el Decreto de París representa más bien la cristalización de un conjunto de técnicas-disciplinas, responsabilidades, categorizaciones, a partir de las cuales se construye el estado moderno y se constituye el individuo y la familia nuclear como su sujeto (y objeto) central. Laporte insiste que la compulsión hacia la limpieza, el orden y la belleza –los tres requisitos de la civilización de acuerdo a Freud- se extienden a la lengua misma. Es así que en ese mismo año de 1539, la Ordenanza de Villers-Cotterêts, en parte aún vigente dentro del sistema judicial, decreta la limpieza del idioma oficial francés de todas las palabras foráneas, incluyendo el latín².

El Estado y ciudad moderna suponen para Laporte, ante todo, la domesticación de los sujetos y sus deshechos mediante su confinamiento a la casa, el *domus*. La privatización de los deshechos –la relegación del acto de cagar a un espacio cada vez más privado: primero las letrinas compartidas por diferentes inquilinos, posteriormente individualizadas por cada familia- forma en sí parte de la construcción de la familia a partir de una redistribución de las intimidades: las familias dejan de despiojarse en público, el hedor de las heces se hace aceptable solo entre familiares, y el acto de defecar se convierte eventualmente en un “monólogo interior” (*ibidem*: 33). El proceso de individualización, privatización, aislamiento y acumulación de los deshechos tiene, en otras palabras,

2. Su libro anterior, *Le Français Nationale: Politique et Pratiques de la Langue Nationale Sous la Revolution Française*, co-escrito con Renée Barbier, documenta precisamente como el proceso de ordenamiento y purificación de la lengua forman parte de la construcción del Estado capitalista y la centralización del poder tras la Revolución Francesa.

dimensiones sociales mucho más extensas y profundas que aquellas directamente vinculadas a cuestiones de higiene. “Si se altera, por poco que sea, la relación del sujeto con su mierda, no es solo la relación con su cuerpo que se modifica, sino la relación con el mundo y la representación que él hará de su propia inserción en lo social” (*ibidem*: 34). Podemos reconocer varias vertientes en este cambio de la relación entre lo privado y lo público, ya que en este nuevo orden social un vecino le dice al otro “lo que pasa en mi casa, en mi familia, mi ropa sucia y lo demás, eso no te importa, pues ese montoncito que hay ahí ante mi puerta *me pertenece*” (*ibidem*: 35).

La privatización, el manejo y la acumulación primitiva de los desechos en el *domus* es solo la primera parte; posteriormente el Estado pasa a recoger los desechos para acumularlos y procesarlos en otro lugar. La ciudad a través de los trabajos públicos de ingeniería civil se convierte así en la cloaca máxima, tal y como lo fue en la Roma clásica. Tal y como proclama Lacan, “la civilización es el desperdicio, la cloaca máxima”. La ciudad, epicentro de la civilización, es una cloaca no solo en el sentido literal, sino también moral, ya que la acumulación de capital que en ella se da a partir del comercio y la reorganización de relaciones económicas y productivas implican, desde la perspectiva de la ética religiosa, una contradicción que necesita ser manejada. La articulación de la usura como pecado por Tomás de Aquino, o la expulsión de los comerciantes del Templo en vísperas de la Pascua por Jesucristo por haber hecho de este “una cueva de ladrones” (Isaías; 56, 7), reflejan la incompatibilidad que existe entre riqueza material y la pobreza espiritual³, lo que lleva a la Iglesia a establecer, a partir de la Edad Media, un mecanismo de “lavado de dinero”: la corrupción moral que supone el comercio y el pecado de la usura se compensa con las donaciones a la Iglesia, ya sea en efectivo, bienes o patrocinando la construcción de iglesias⁴.

Los impuestos del Estado moderno, indica Laporte, cumplen el mismo propósito: es más, es justamente en este sentido y en este momento histórico que lo público se construye a partir de, y en contraste a, lo privado. A partir del siglo XV y XVI la economía, tanto a nivel teórico como normativamente, se seculariza y se desagrega de las dimensiones éticas y morales que la caracterizan en las épocas anteriores, siempre estrechamente vinculadas a la religión. A la vez que el comercio se concentra en el espacio privado,

3. El Papa Francisco nos lo vuelve a recordar cuando, repitiendo el evangelio de Mateo (6, 24) y el de Lucas (16, 13) afirma que “no se puede servir a Dios y al dinero” (El Papa Francisco: Un Hombre de Palabra, Dir. Wim Wenders, 2013).

4. Podemos especular que la filantropía se constituye como el equivalente en el mundo del capitalismo secular a partir de la revolución industrial.

el Estado se constituye como el ente mediador, depurando el hedor de la acumulación primitiva, enriqueciendo “La Nación” y construyendo la ciudad de oro y cristal. No será la primera vez, ya que en la Roma clásica se imponía igualmente un impuesto no solo a los animales que producen excrementos –perros y burros- sino a las personas de mala reputación: mendigos, prostitutas, mercaderes, comerciantes y prestamistas. De allí el dicho atribuido al Emperador Vespasiano (69-79 d. C.) *pecunia non olet*, “el dinero no huele”.

Al relegar a la mierda (de las dos clases) al espacio privado, el Estado Moderno se presenta a sí mismo como heredero de la tradición Greco-Romana y del derecho Romano a partir de la distinción entre lo privado y lo público, y entre el dinero y oro sucio y limpio:

“Lo privado, cosa repugnante, donde cada uno hace sus pequeños negocios, frotándose las manos socarronamente, será, literalmente, el lugar de la acumulación primitiva; pequeño montoncito de mierda que hay que cuidar y mantener, incluso querer tiernamente, en oposición al Gran-Estado-Colector, que se engulle el impuesto, el Estado-Cloaca máxima, que ordena toda esa mierda, la canaliza, la purifica, delega una corporación especial para recolectarla, sustrae a las mierdas los lugares donde se tratan los negocios y prevé muy severas multas para tasar a los propietarios que, transgrediendo la ley impuesta de discutir los negocios en el secreto del gabinete, dejen entrever que ‘todo esto no huele muy bien’, lanzando, como se dice, su mierda por la ventana, a la vía pública” (págs. 55-56).

A partir del siglo XVI, la mierda se convierte en un elemento semiótico de contraste, a la vez que de relación dialéctica de la brecha entre el campo y la ciudad, y entre alteridades sociales y raciales. Para el hombre rico de la ciudad, el pobre y el campo huelen a mierda; desde el campo, y para el pobre, el rico y la ciudad apestan a corrupción, a la vez que ambos “...huelen al judío a dos pasos”, pudiendo “reconocer [...] al negro por su olor...” (*ibidem*: 47). La mirada racista forma parte de la dinámica semiótica del capitalismo, sugiere Laporte, fijando al rico y al pobre en su lugar, cada uno construyendo al otro como su basura.

Cuando hablamos de Estado hablamos también de civilización: el salvaje, como los animales, cagan en cualquier sitio y en público; el Hombre Civilizado no solo anda bien parado –no a cuatro patas como el animal- sino que muestra una capacidad de contener sus impulsos, de controlar sus orificios y patrullar los de los demás (pág. 68). El retrete Victoriano no solo representa un monumento a la civilización; al igual que la tumba constituye un culto al individuo (desechado), el retrete representa un monumento al deshecho individual, ambos decorados con su debida y sobria elegancia.

La Historia de la Mierda propone una transformación de la política de los deshechos, en el sentido de un lento proceso de represión que Laporte da inicio en el siglo XVI, pero que llega a su apogeo en la edad de oro del capitalismo, precipitándose “en la reducción socialista del hombre a sus necesidades”. Ese lento proceso de represión y de ruptura se manifiesta también a nivel de los sentidos:

“La eliminación del desperdicio participa, en la lengua y en la ciudad, de la gran experiencia de la vista que hacen los siglos XVI y XVII: tanto en la pintura como en la nueva astronomía, que hacen del ojo punto geométrico e inventan el telescopio, prolongando infinitamente el alcance de la vista...” (pág. 44).

La ascendencia de lo visual, sugiere Laporte, corresponde a una descalificación del olor. Tal y como afirma Kant, la belleza no tiene olor. Correspondientemente, nos recuerda Laporte, si bien hay olores agradables o incluso exquisitos, no los hay “bonitos” ya que el olor, siendo un signo indicial, resiste a convertirse en símbolo –la materialidad de su referente nunca puede ser suprimida (pág. 88). Cuando los olores no se pueden eliminar, al menos se puede intentar esconderlos, camuflándolos con otros olores igualmente fuertes, por ejemplo, lavanda o pino. El problema, sin embargo, es que justamente al intentar encubrirlos, el perfume delata su presencia. En último caso todos los olores apuntan primordialmente a la mierda: localizado cerca al sentido del gusto, y a diferencia de la vista, el sentido del olfato se ubica en el borde de nuestra animalidad, junto con los demás orificios, reproductores y excretorios⁵. A partir del siglo XVI, entonces, y aquí Laporte una vez más sigue el argumento marcado originalmente por Freud, se inaugura un proceso de reordenamiento de la jerarquía de los sentidos, quedando el sentido del olor –y por tanto los olores- relegados a la base.

La Historia de la Mierda demuestra la riqueza semántica y multidimensionalidad de significados y posibilidades de la palabra, como también de los excrementos, a partir de varias paradojas y contradicciones relacionadas a, por ejemplo, su valor de uso y su valor de intercambio. Es así que, si bien por un lado la mierda y los excrementos se construyen como signo de lo inservible, de lo repugnante y, posteriormente, de lo peligroso, el hecho

5. Hay detalles técnicos que quizás se le escaparon a Laporte pero que sin duda le hubieran deleitado; por ejemplo, el hecho que hay compuestos como el *indol* y el *skatol*, presentes en los excrementos humanos y de otros animales, que son utilizados por la industria de la perfumería y alimenticia, ya que en pequeñas dosis desprenden un olor dulce y perfumado, si bien en dosis mayores delatan su alteridad (ver, por ejemplo, Josh Bloom, J. (2021) *Skatole-a Natural Monstrosity in Perfume, Parliaments, Produce and Poop*, American Council on Science and Health, <https://www.acsh.org/news/2020/01/21/skatole-natural-monstrosity-perfume-parliaments-produce-and-poop-14520>).

es que a nivel material los excrementos forman la base del ciclo de producción de vida; del humus, del suelo y de todo de lo que brota y se concentra a partir de la labor de las plantas. La mierda se transforma en abono, el abono en suelo, el suelo en cereales y de estos, a partir de la mano de obra, emerge la economía y, eventualmente, la acumulación de capital. Recuerdo la sorpresa entre un grupo de estudiantes durante una visita guiada a una planta de tratamientos de desagües urbanos de comprobar que al final del proceso, el residuo restante emite un agradable olor a humus, o tierra húmeda. La etimología de la propia palabra “humano” reconoce justamente ese vínculo, círculo vital, entre *humanus*, relativo al hombre, humano y *humus*, tierra: “El ‘humanismo’ es lo que se denota por una cierta tendencia al desperdicio, especialmente el humano...” (*ibidem*: 22-23).

Las investigaciones del químico alemán Justus von Liebig (1803-1873) fueron pioneras en demostrar cómo la agricultura industrial interrumpe la circulación de nutrientes necesarios para el crecimiento de las plantas, generando un “sistema de robo” (*Raubsystem*), la cual Marx refiere como parte de la alienación producida por el capitalismo, y que manifiesta en una ruptura o brecha metabólica entre la urbe y el campo⁶. Para Laporte, dicha ruptura se da ya en el mundo clásico, tras la formación de las primeras civilizaciones e imperios agrícolas como Roma. Ya sea en el vientre de sus habitantes o de sus graneros, en la ciudad “se consuman y [...] se amontonan las mercancías que se transforman en [...] moneda” (*ibidem*: 31). Si bien el suelo permite la transmutación de la mierda a la planta, en la ciudad la transmutación se completa, produciendo oro.

Existen otras transmutaciones. “No es la mierda como tal la que se considera perniciosa, sino la mierda en tanto que, al ser defecada queda corporificada y no libera, todavía, su espíritu”. La misma fuerza vital que alimenta a la agricultura y que incita al uso del excremento humano como abono agrícola supone que a los excrementos en diferentes momentos de la historia (Roma, Grecia y China, Europa en el siglo XIX), se les adjudique poderes especiales, medicinales o incluso espirituales. El reconocimiento del valor especial, mágico o terapéutico de los excrementos sufre una especie de vaivén histórico; lo que en un momento dado provoca asco, no lo hacía tiempo antes o después. En la Roma antigua y en la Edad Media, por ejemplo, se usaba la orina para limpiar paños y ropa; si bien dicho uso provoca asco y rechazo en 1493, alrededor 1550 se vuelve a introducir: otra es la práctica entre las mujeres de sociedad en Roma y luego en el Renacimiento de usar las gotas del vapor condensado del excremento de un joven para retener el cutis joven (*ibidem*). Existen muchos registros históricos que documentan el uso de excrementos para curar no solo la esterilidad del suelo, sino del cuerpo; material

6. Foster, John B., y Clark, Brett (2020). *The Robbery of Nature: Capitalism and the Ecological Rift*. New York: Monthly Review Press.

primordial que fascina a generaciones de alquimistas y médicos y que luego de ser abandonados, surgen una vez más en el Renacimiento. Es posible que la idea de las heces como fuente de vitalidad esté volviendo a cobrar cierto sentido en la actualidad, no solo en el contexto del resurgir de la “agricultura biológica” pero, aún más recientemente, en los trasplantes fecales con fines medicinales⁷.

Cuarenta años después de su publicación en francés, *La Historia de la Mierda* sigue siendo un ensayo original y sorprendente. A partir del hecho que, de acuerdo al argumento de Laporte, el Estado y el sujeto moderno y capitalista se constituyen a partir de un nuevo orden y ordenamiento material, económico, semiótico y simbólico, que a la vez separan y unen a la mierda y el oro, a lo sucio y lo limpio, y a lo privado y lo público, cabe preguntarse la relevancia del análisis en el contexto del capitalismo neoliberal y de la transformación de la relación entre lo público y lo privado tras la muerte de Laporte en 1984. Podríamos proponer, por ejemplo, que las medidas de desregulación a partir de la década de los años 80, así como a la privatización del Estado (no solo en servicios, pero también en el hecho que el Estado en sí se conforma cada vez más por “hombres de negocio”) tienen algo que ver con la subsiguiente crisis política. Los muros de contención de la cloaca colapsaron y en todos lados ahora huele a mierda, generando una ola de cinismo y descontento popular que la derecha populista –personificada en Berlusconi o Trump- consigue explotar a través de lo que Appadurai llama “la muerte de la imagen”⁸. En este contexto de riesgo de contaminación moral, también podemos entrever el esfuerzo, a nivel de la arquitectura y de la organización del espacio, del capital por distanciarse semióticamente cada vez más de la mierda y del tufillo que invade, primero al oro y luego a todo aquello que es sólido, culminando en los rascacielos transparentes del capitalismo actual, de vidrio y espejos.

Es posible que a algunos les parezca inverosímil que el autor no haya dado espacio alguno a elementos sociales, políticos y ambientales de la domesticación de la mierda, tan importantes como son la epidemiología, o la salud ambiental o pública⁹, pero allí

7. Ver, por ejemplo, Vrieze, A. *et al.* (2013) “Fecal Transplant: A Safe and Sustainable Clinical Therapy for Restoring Intestinal Microbial Balance in Human Disease?”. *Best Practice & Research Clinical Gastroenterology*, 27(1):127-137.

8. Appadurai, Arjun (2021) “Trump and the Death of the Image”. *Anthropology Today*, 37(1): 1-3.

9. Ver, por ejemplo, Weltner-Toews, David (2013) *The Origin of Feces. What excrement tells us about evolution, ecology and a sustainable society?* Toronto: ECW Press; Whorton, James (2000) *Inner Hygiene: Constipation and the Pursuit of Health in Modern Society*. New York: Oxford University Press.

justamente está su originalidad, en el hecho de hacer hincapié en un aspecto de la mierda menos obvio, menos elaborado y, por ello, quizás justamente más importante. La organización y estructura, y a veces incluso el argumento, no son siempre muy claros y, en cualquier caso, se presentan más de manera iterativa que lineal. Su estilo, erudito, irónico y mordaz, si bien anárquico y desorganizado, lo convierten en un texto enriquecedor y provocador, si bien a veces (o quizás precisamente por ello y en todo caso probablemente de manera intencionada) algo confuso y especulativo, por lo cual es muy posible decepcione a aquellos que buscan un tratamiento más ortodoxo y civilizado de la mierda. La traducción, a su vez, no es siempre muy clara, lo cual dificulta su lectura aún más, por lo que aquellos lectores que puedan o tengan acceso, quizás prefieran la más reciente, y mejor traducida, edición inglesa, la cual incluye una excelente introducción de uno de los traductores¹⁰.

10. Laporte, Dominique (2002) *History of Shit*. MIT Press, traducido por Nadia Benabid y Rodolphe el-Khoury.