



Introduction thématique

Introducción temática





Los sentidos y su moralidad: Apuntes sobre la mezcla y la risa entre los amerindios

Manuel GUTIÉRREZ ESTÉVEZ

Aunque se evite el plantear las cuestiones más espinosas y abstractas – tales como intentar saber, en una determinada cultura amerindia, qué se entiende por belleza o por placer estético – y nos limitemos sólo a las más sencillas y básicas – por ejemplo, a enumerar «las artes» reconocidas por una cultura o las formas sociales de su recepción local – se constata en la antropología americanista una ingenuidad asombrosa. Sólo en aquéllos campos de actividad que coinciden con nuestras clasificaciones de artes y artesanías, se realiza un simple desciframiento – esto es, se hace un trabajo de iconografía – y, como mucho, se interpreta alguno de sus elementos con respecto a figuras características de las creencias de la cultura en cuestión; pero muy rara vez podemos hacer alguna aproximación propiamente estética. Estamos impedidos para hacerlo por la construcción de nuestros sentidos, por nuestras categorías morales y por nuestro sentido reverencial del arte y del ritual.

Apunte sobre los sentidos

Los sentidos de cada quien se configuran con entrenamiento público acerca de lo que es relevante o insignificante, lo que es placentero o desagradable, atractivo o repulsivo, conforme al sistema de valores del grupo social propio. Aunque los órganos sensoriales sean morfológicamente universales, análogos en todos los individuos de la especie, la experiencia sensible – lo que, de hecho, en la práctica de la vida social, puede ser escuchado, o tocado, o gustado –, es atributo específico de cada época y de cada cultura. Los sentidos adquieren sus hábitos e inclinaciones en la múltiple variedad de las situaciones cotidianas, pero ponen a prueba su elasticidad, se adiestran en la percepción de lo sensorialmente posible por medio de las artes, las fantasías, los sueños o las ilusiones colectivas y, sobre todo, ante la presencia, real o imaginaria, de la catástrofe, ante aquello que parece desbordar el lenguaje y que, dejando a uno sin palabras, mudo de asombro o de miedo, no le permite sino sentir. En la madrugada del jueves 13 de mayo de 1784, tembló fuertemente la tierra en el sur del Perú. Un vecino de Arequipa, en carta dirigida a un familiar, le contaba: «...fue tan grande el estrepitoso estruendo y ruido de este día, que los sentidos corporales cada uno por sí, padeció grande martirio: el oído con el extraño estruendo, los ojos con ver suceso tan lamentable, el olfato con la

fetidez expedida por la tierra, el gusto con sabor a polvo. Ha sido uno de los más violentos que se han conocido en este reyno».

En el ámbito de las culturas cristianizadas no hay mayor catástrofe imaginaria que la de ser arrojado a los infiernos; donde todos los sentidos que, durante la vida terrena han deleitado al hombre, padecen con la máxima intensidad: «porque (los condenados) como emplearon en el pecado todos sus miembros y sentidos, sufrirán en todos ellos las penas correspondientes al pecado. Los ojos, por sus silenciosas e ilícitas miradas, sufrirán la horrible visión de los demonios y del infierno; los oídos, por haberse deleitado con discursos malos, jamás oirán otra cosa más que llantos, lamentos y desesperaciones; y así con los restantes.» (Francisco de Sales, *Introducción a la vida devota*).

En el sueño o en la meditación, el infierno se construye con materiales de la tradición, pero se articula en un lenguaje privado, el de los terrores de cada quien. Por eso, como señala Barthes, Ignacio de Loyola se limita a sugerir imágenes triviales y esquemáticas; para que el ejercitante espiritual realice un esfuerzo imaginativo que cree su propio lenguaje sensorial, en el que ha de emplear todos los sentidos fisiológicos después de haberse hecho la «composición de lugar», esto es de haber establecido para su uso íntimo una topografía imaginaria. Ningún tema resulta tan estimulante para los sentidos como el del infierno, porque a su respecto se insiste en que su realidad será siempre mucho más impresionante que cualquier representación imaginaria; no hay límites por tanto para los sentidos; por muy lejos que creamos haber llegado en la ensoñación del horror, siempre, se nos dirá que nos hemos quedado demasiado cortos, con los sentidos demasiado próximos a las experiencias terrenales. Leamos de los *Ejercicios Espirituales* de Ignacio de Loyola:

Composición de lugar. Ver con la imaginación lo ancho, largo y profundo del infierno, como una concavidad muy espaciosa en el centro de la tierra.

Punto primero. Será ver con la vista de la imaginación aquel fuego espantoso y las almas encerradas como en cuerpos también de fuego. Es aquel lugar como una cárcel oscurísima o caverna de fuego y humo intolerable. Mira los desdichados revolcándose en las llamas abrasadoras, los cabellos erizados, los ojos desencajados, el aspecto horrible, mordiéndose las manos, y con sudores y afares de muerte, y mil veces peor que la misma muerte.



Punto segundo. Será oír los llantos, aullidos, maldiciones y blasfemias de los condenados contra el Señor y sus santos.

Punto tercero. Aplicar el sentido del olfato a percibir el humo, azufre y hedor de la sentina del infierno.

Punto cuarto. Gustar imaginariamente las amarguras, lágrimas y hieles de los condenados.

Punto quinto. Tocar con el tacto de la imaginación el fuego que martiriza las almas de los condenados.

De esta manera el ejercicio de meditar sobre el infierno constituye una educación de los sentidos que nos incita a conducirlos virtualmente hasta su límite catastrófico, hasta la máxima fealdad. Es en el infierno dónde se sitúa, por antonomasia, el *topos* de la repulsión y, por tanto, dónde se encuentra la frontera inalcanzable para la representación estética de lo horrendo.

Que los Ejercicios Espirituales puedan ser considerados como un instrumento fundamental en la conformación de esquemas imaginarios para ejercitar los sentidos no es extraño. En tanto los sentidos sean considerados como instrumentos para la construcción de mundos estéticamente significativos, tendrán que ser objeto preferente de atención disciplinaria, de modelado y de control social, porque sólo así puede intentarse que los enemigos del alma se apoderen de ella mediante su concurso. Lo que condujo a que en las tareas de evangelización de los indígenas americanos se prestara especial atención a la disciplina sensorial que va unida a la representación imaginaria del infierno.

Por ejemplo, en el «Tercero Cathecismo y exposición de la Doctrina Christiana, por Sermones...» en edición trilingüe – en castellano, quechua y aymara – publicado en Lima, en 1585, se dice en el sermón XXX, dedicado a los novísimos (muerte, juicio, infierno y gloria):

Es el infierno, hermanos, un lugar que está en lo profundo de la tierra, todo obscuro y espantable donde hay cien mil millones de tormentos, allí se oyen gritos y llantos, y rabiosos gemidos, allí se ven horribles visiones de demonios fierísimos, allí se gusta perpetua y amarguísima hiel, allí hieden más que perros muertos, allí rabian unos con otros, y contra sí mismos que se querían despedazar, y contra su hacedor Dios omnipotente que le querían comer a bocados. Allí están deseando siempre la muerte y no pueden morir, mas siempre tienen vivo el sentido para más padecer.

Allí arde un fuego que no se apaga, ni se atiza con leña, y les está comiendo las carnes y las entrañas sin aflojar un punto y lo peor de todo, allí cuentan los días que están en tormento, y cada día se les hace mil años, y después de mil años, están diez mil, y después cien mil, y después mil millares de millares, y cuando hayan estado todo esto en tormentos, preguntarán qué tanto les falta y responderá Dios, que no han estado un día, que infinitamente les queda más por estar, porque para siempre jamás sin fin penarán y rabiarán y nunca acabarán...

Así, temiendo un futuro eterno de fuego y sufrimiento en la vista, el tacto, el oído, el olfato y el gusto, «teniendo siempre vivo el sentido para más padecer», aprendieron los amerindios a vincular unas nuevas posibilidades de su percepción y una nueva moralidad llevada por los frailes.

Esos mismos europeos, creyentes en el infierno, percibían, con un contraste teatral, lo que tenían de paradisíaco las tierras americanas. Como es bien sabido, cuando conocieron América, hubo quienes pensaron, tanto por la naturaleza de aquellas islas primero descubiertas, como por la inocencia de sus naturales, que estaban próximos al Paraíso; así lo sostiene Amerigo Vespucci en la carta que escribe a Lorenzo de Medici el año 1500: «...Quello, che qui viddi fu, che vedemmo una bruttissima cossa d'uccelli di diverse forme e colori, e tanto pappagalli, e di tante diverse sorte, che era maraviglia; alcuni colorati come grana, altri verdi, e colorati, e limonati, e altri tutti verdi, e altri neri, e incarnati, e il canto degli altri uccelli, che istavano negli alberi era cosa tan suave, e di tanta melodia, che ci accadde molte volte istar parati per la dolcezza loro. Gli alberi loro sono di tanta bellezza, e di tanta soavitá, che pensammo essere del Paradiso terrestre...»

Los colores y cantos de los pájaros, la dulzura y la suavidad, éstas eran las sensaciones que estas gentes del Mediterráneo asociaban con el Paraíso. Más tarde, en 1503, el autor del *Mundus Novus*, el pseudo-Vespucci, escribió: «se nel mondo è alcun Paradiso Terrestre, senza dubbio deve essere non molto lontano da questi luoghi». Con estas palabras, manifiesta, no tanto su creencia en la ubicación precisa del Paraíso en tierras americanas, cuánto el valor de la imagen paradisíaca como referencia tópica para aludir a la máxima belleza terrenal y al mayor goze posible para los sentidos.

Pero Colón, en cambio, ante la desembocadura del Orinoco, pensó, más literalmente, que tan gran cantidad de agua dulce procedía de la cumbre ¹ del Paraíso. Y a fray Bartolomé de Las Casas no le pareció tan fuera de razón este pensamiento del Almirante: «supuestas las novedades y mudanzas que se le ofrecían, mayormente la templanza y suavidad de los aires y la frescura, verdura y lindeza de las arboledas, la disposición graciosa y alegre de las tierras, que cada pedazo y parte dellas parece un paraíso, la muchedumbre y grandeza impetuosa de tanta agua dulce, cosa tan nueva, la mansedumbre y bondad, simplicidad, liberalidad, humana y afable conversación, blancura y compostura de la gente.» En estas líneas nos ofrece el fraile una lista de los atributos de lo bello en su más excelsa condición: templanza, suavidad, frescura, lindeza, gracia, alegría, grandeza, bondad, simplicidad, compostura...

¹ Numerosos autores habían pensado que el Paraíso estaba en la cima de una montaña que no había sido cubierta por las aguas del Diluvio. Así Colón, según refiere Las Casas, «vino a concebir que el mundo no era redondo, [...] sino que el hemisferio que tenían Ptolomeo y los demás era redondo, pero este otro de por acá, de que ellos no tuvieron noticia, no lo era del todo, sino imaginábalo como media pera que tuviese un pezón alto, o como una teta de mujer en una pelota redonda, y que esta parte deste pezón más alta y propinqua del aire y del cielo y sea debajo de la línea equinoccial; y sobre aquél pezón, le parecía que podía estar situado el Paraíso terrenal...» De nuevo, de forma insospechada y con lenguaje cosmográfico, se asocia el Paraíso con el cuerpo femenino.



Mirando de esta manera las tierras y gentes de América, a Las Casas no le resultaba disparatado que hubiera en ella un lugar concordante con las descripciones del Paraíso que tantos autores habían realizado anteriormente: un lugar donde «todos los sentidos se deleitaban; los ojos, con la admirable claridad y en ver la hermosura de los árboles y frutas y otras cosas; los oídos, del cantar y música de las aves; el sentido del oler, con los aromáticos y diversos y suaves olores, y así los demás; todos juntos, con la templanza y suavidad del aire y amenidad del lugar y templatísima concordia de los tiempos, donde concurrían la frescura del aire, los alimentos del verano, la alegría del otoño, la quietud de la primavera, la tierra gruesa y fructífera, las aguas delgadas y en gran manera dulces y apacibles. Allí, no violencia de vientos, no molestia de tiempos, no granizo ni nieve, no truenos ni relámpagos, no hielo de invierno, no calor de verano, ni otra cosa que les pudiese dar angustia ni aflicción o fastidio; allí dicen que ninguna cosa puede morir. Estas y otras muchas dulcísimas y alegres calidades pone San Basilio en el libro suso tocado del Paraíso. Lo demás se lea en los lugares donde copiosamente de propósito la materia se escribe. Y así queda largamente persuadido haber tenido el Almirante muy urgentes razones para entre sí considerar, o al menos sospechar, que podía estar por allí, o cerca, o lejos de allí, en aquel paraje o región de Tierra Firme, que él juzgaba ser isla, aunque ya iba creyendo que era tierra firme, el terrenal Paraíso...»

No será Colón el último en pensarlo, aunque cada quien le añade o le quite matices al entusiasmo por los gozos que a sus sentidos les procuran las tierras americanas. Pero casi al mismo tiempo que algunos europeos deleitaban sus sentidos ante las tierras sorprendentes y prometedoras de América, otros, con los mismos órganos sensoriales, apartaban, sin embargo, la vista espantados de cosas o costumbres que les parecían señal cierta del señorío que el demonio ejercía sobre aquellas gentes. La visión de la sangre de los sacrificios entintando las escaleras de los templos, el gusto por la carne humana cocinada cuyos restos encontraban en las casas, el tacto sodomítico, el oído de ensalmos y cantos rituales que les parecían diabólicos, el olor dulzón de la podredumbre provocada por el calor húmedo de los trópicos. Para ellos en estas tierras americanas todos los sentidos tenían que ser domados, sujetados y dirigidos hacia dónde no fueran a ser provocados a la repugnancia o al escándalo. Y el bálsamo para estos malestares se llamó violencia, dominio, evangelio. De resultas de su reprobación, la naturaleza, la sociedad y los cuerpos amerindios fueron transformados hasta adquirir nuevas formas más acordes con las preferencias de los recién llegados, con sus propios códigos sensoriales.

Por ejemplo, respecto al sentido del gusto. El comer carne de hombres fue objeto de muy intensa censura moral, aunque también de soterrada curiosidad sensorial, tal como parece deducirse de la carta que Diego Álvarez Chanca escribe en 1493 contando las confidencias que le habían hecho algunas mujeres taínas acerca de la ferocidad y antropofagia de los caribes, sus vecinos y enemigos: «Dizen también estas mugeres que estos (caribes) usan de una

crudelidad que parece cosa yncreible, que los hijos que en ellas han se los comen, que solamente crían los que han en sus mugeres naturales. Los ombres que pueden aver, los que son vibos, llévanse a sus casas para hazer carneçeria dellos y los que han muertos luego se los comen; dizen que la carne del ombre es tan buena que no ay tal cosa en el mundo, y bien parece, porque los huesos que en estas casas hallamos, todo lo que se puede roer todo lo tenían roído, que no avía en ellos sino lo que por su mucha dureza no se podía comer. Allí se halló en una casa, coziendo en una olla, un pescueço de un ombre. Los mochachos que cativan córtanlos el miembro e sírvense de ellos fasta que son ombres y después, quando quieren fazer fiesta, mátanlos e cómenselos, porque dizen que la carne de los mochachos e de las mugeres no es buena para comer. Destos mochachos se vinieron para nosotros huyendo tres. Todos tres cortados sus miembros.»

Pero pese a estas profundas divergencias de paladar, en situaciones especiales, en acontecimientos catastróficos, los sinsabores y ascos ante ciertos alimentos no eran muy diferentes entre unos y otros. Por ejemplo, en una relación escrita en náhuatl en 1528 donde se describe el asedio y caída de Tenochtitlán, el autor anónimo, vecino en la ciudad próxima de Tlatelolco, aunque, sin duda, participó en ceremonias sacrificiales y, probablemente, en alguna ocasión comiera carne de algún enemigo, expresa, por otro lado, repugnancias que, también, compartían sus conquistadores; dice así:

Destechadas están las casas,
enrojecidos tienen sus muros.
Gusanos pululan por calles y plazas,
y están las paredes manchadas de sesos.
Rojas están las aguas, cual si las hubieran teñido,
y si las bebíamos, eran agua de salitre.
Golpeábamos los muros de adobe en nuestra ansiedad
y nos quedaba por herencia una red de agujeros.
En los escudos estuvo nuestro resguardo,
pero los escudos no detienen la desolación.
Hemos comido panes de colorín,
hemos masticado grama salitrosa,
pedazos de adobe, lagartijas, ratones,
y tierra hecha polvo y aun los gusanos.
Comimos la carne apenas sobre el fuego estaba puesta.
Cuando estaba cocida la carne, de allí la arrebataban,
en el fuego mismo la comían.
Se nos puso precio.
Precio del joven, del sacerdote, del niño y de la doncella.
Basta: de un pobre era el precio sólo
dos puñados de maíz, sólo diez tortas de mosco;
sólo era nuestro precio
veinte tortas de grama salitrosa.
Oro, jades, mantas ricas, plumajes de quetzal,
todo eso que es precioso, en nada fue estimado.

El asombro admirado ante la inocencia de los cuerpos desnudos de los hombres y mujeres de las Antillas, se trocó, primero, en reproche y, luego, en imposición de vestidos al modo de Castilla. La vista europea dejó de disfrutar de la desnudez isleña y ésta, al contrario, se les volvió insoportable. Además lo que había sido admiración por la rareza de sus atuendos, se convirtió en desprecio. Los dominicos, según cuenta Remesal, de esta manera miraron a los



naturales de Chiapas: «El estado en que los padres de Santo Domingo los hallaron, era miserabilísimo en el alma y en el cuerpo: porque éste ordinariamente le traían desnudo como nacieron de sus madres. Sólo se ceñían y cubrían con una venda de cuatro dedos en ancho que llaman *mastel*, que era bien poco reparo de la honestidad. Pintábanse o tiznábanse con un betún colorado o negro, sucio y asqueroso. El cabello que de su natural es grueso y negro, traíanlo encrespado o rebujado en la cabeza como estopas, a causa de que no se lo peinaban. Las uñas de las manos sucias y largas como de gavilán, porque nunca se las cortaban de propósito, sólo se disminuían cuando por el ejercicio de las manos se rozaban. Para sus necesidades corporales tenían menos instinto que perros o gatos, porque unos delante de otros orinaban sentados como estaban en conversación y las primeras veces que iban a sermón dejaban todo el suelo mojado y enlodado, no menos que un corral de ovejas». Lejos, muy lejos, quedaba ya aquél Paraíso soñado pocos años antes en las islas.

Apunte sobre categorías éticas

La idea de que los indígenas americanos tienen unos rituales o unas prácticas sociales acordes con los principios y categorías del Levítico se configuró desde el comienzo de su relación con las culturas del Viejo Mundo. Como es bien sabido, desde comienzos del siglo XVI, y durante muchos años después, hubo cronistas e historiadores de Indias que sostuvieron argumentadamente que las poblaciones indígenas de las tierras recién descubiertas procedían de algunas de las «tribus perdidas» de Israel.

Tomando como base algunos versículos bíblicos (los correspondientes al libro I de *Los Reyes*, vers. 9: 26-28 y 10: 10-11), se identificó América con el territorio de Ofir, el lugar al que los judíos acudían para traer oro y otras materias preciosas. El mismo Colón hizo esta identificación y otros muchos le siguieron. Por ejemplo, Arias Montano (1593) que afirma que Ofir era hijo de lectán, cuyo nombre ha dado el de Yucatán. Con ése o con otro fundamento, muy pronto se especuló sobre el origen judío de los indios. Aunque esta tesis tuvo numerosos defensores durante los siglos XVIII y XIX (e incluso en el XX a través de los mormones), entre los autores que anteriormente la sostuvieron (Fray Bartolomé de Las Casas, Fray Gregorio García, Diego Andrés Rocha y otros) citaré, ahora, tan sólo a Fray Diego Durán.

Durán (1967: 13-19) confirma su primera «opinión y sospecha» de que los naturales de las Indias son «gente hebrea» por las analogías existentes entre algunos episodios de los relatos míticos mexicanos y la narración de las vicisitudes del pueblo judío. Las relaciones indias, según Durán, muestran, «tan al propio y tan al vivo», «aquel largo y prolijo camino que los hijos de Israel anduvieron desde Egipto a la tierra de promisión [...] que bastara trasladar aquí el Exodo o el Levítico». La milagrosa travesía del mar Rojo, la lluvia del maná, la construcción de la torre de Babilonia, son algunos de los acontecimientos que, con variantes, se reiteran, a su parecer, en los relatos amerindios. Durán afirma, entonces, que los indios

americanos proceden de «aquellas diez tribus de Israel, que Salmanazar rey de los asirios cautivó y transmigró de Asiria en tiempo de Oseas rey de Israel y en tiempo de Ezequías rey de Jerusalem, ... De los cuales dice Esdras, en el Libro Cuarto, capítulo 13, que se pasaron a vivir a una tierra remota y apartada que nunca había sido habitada, a la cual había largo y prolijo camino de año y medio...»

Además de los mitos, también los rituales, «las idolatrías y supersticiones», reafirman a Durán en su tesis: «el ir a sacrificar a los montes, debajo de los árboles sombríos, a las cuevas y cavernas de la tierra, oscuras y sombrías; el matar sus hijos e hijas y sacrificarlos y ofrecerlos por víctimas a sus dioses; sacrificar niños, comer carne humana; matar los presos y cautivos en la guerra... ¡ Todo ceremonia judaica de aquellas diez tribus de Israel dichas, todo hecho con las mayores ceremonias y supersticiones que se puede pensar ! »

No faltaron autores judíos que hicieron suya la aventurada tesis del origen hebreo de los indios americanos. Así, en 1650, se publica en Amsterdam la obra de Menasseh Ben Israel que lleva por título «Origen de los americanos, esto es esperanza de Israel». Según el autor, las poblaciones desconocidas de Tierra Firme eran los *judaei clausi*, los judíos escondidos que descendían de las tribus perdidas de Israel cuando la gran diáspora; su descubrimiento y su retorno próximo a la Tierra Prometida, bajo el reino del Mesías, hijo de David, a consecuencia del descubrimiento del Nuevo Mundo, debía cumplir las profecías judaicas.

También algunos indios americanos, pese a conocer ya los tópicos anti-judíos de los españoles, aceptaron, o simulaban aceptar, lo que les había sido dicho sobre su identidad judía. Por ejemplo, en el proceso seguido, durante los años de 1658 a 1663, por los indios de Tecpan, Guatemala, para mostrar sus derechos de propiedad sobre unas tierras, presentaron viejos papeles del siglo XVI escritos en maya-cakchiquel. Entre esos papeles, hay uno de 1524, conocido luego como «historia de los Xpantzay», que comienza así, según la traducción de Adrián Recinos:

Nosotros los principales, éste es nuestro título, cómo vinieron nuestros abuelos y padres cuando vinieron en la noche, en la obscuridad. Somos los nietos de los abuelos Abraham, Isaac y Jacob, que así se llamaban. Somos, además, los de Israel. Nuestros abuelos y padres quedaron en Canaán, en aquella tierra de Dios que Nuestro señor concedió a Abraham. Nosotros también estuvimos en Babilonia, donde hicieron una gran casa, un gran edificio todos los hombres... Entonces vinieron nuestros abuelos y padres que pasaron por medio del mar. Reuniéronse en una gran casa y tuvieron sus trompetas y chirimías, tenían sus flautas, sus pitos y sus cantos. Allá se juntaron en la casa grande... Después se levantaron, llegaron a la orilla del mar y pasaron en siete navíos como los de los españoles... Luego se levantaron de la orilla del mar; la mitad caminó por el cielo y la otra mitad andando por la tierra, porque eran grandes brujos y encantadores... Después fueron a amanecer a donde estaba una fortaleza y aquí se detuvieron. Aquí nuestros abuelos y padres hicieron la guerra, aquí en Iximché sobre el Ratzamut.



Relatos como éste, medio aprendidos muy pronto de la predicación reiterativa de los frailes, eran los que al ser escuchados, luego, de labios indios, con sus mezclas y confusiones, permitían suponer a los más ingenuos de los oyentes que eran prueba de una memoria oral antiquísima. Si los relatos escuchados parecían tener sorprendentes analogías con el Exodo, las ceremonias practicadas les recordaban al Levítico por su prolijidad en la regulación de sacrificios y ofrendas (aunque en el caso de los mexicas, y la diferencia no era pequeña, los sacrificios fueran sacrificios de hombres y no de ganado, como los ofrecidos al Señor de Israel).

Si los rituales y las ofrendas de los amerindios – el *locus* del máximo esmero estético – tienen analogías con el ceremonialismo judaico, habrán de compartir, entonces, el valor reconocido a las categorías morales y estéticas de lo puro y lo impuro (que no sólo son el tema del Levítico, sino de la historia del arte occidental).

El asunto reviste alguna importancia, que obviamente nada tiene que ver con la imaginaria filiación hebrea de los amerindios. La cuestión para nosotros – despreocupados de orígenes fantásticos – está inserta en el problema, más general, de la construcción social del orden y de las clasificaciones (incluyendo las clasificaciones que hacen posible el juicio estético: qué es bello, agradable, feo, siniestro, sublime...). Pero, el carácter radicalmente dicotómico, de oposición disyuntiva, con que se plantea la separación entre los conceptos de puro e impuro, así como la relativa a los correspondientes de sagrado y profano, o los de naturaleza y cultura, es dependiente de un pensamiento que, como el occidental, está sujeto y sostenido por los principios lógicos de identidad y no contradicción, los cuales, como sabemos por la etnografía, están lejos de ser universales. Con demasiada frecuencia se han enfatizado excesivamente las oposiciones binarias y se ha postulado para los amerindios una pasión clasificadora análoga a la que, a partir de la noción levítica de impureza, impregna la ritualidad y el arte de occidente. Pero los viejos dioses mayas o aztecas, de múltiples rostros contradictorios, siguen resistiéndose a ser entendidos con una lógica binaria, incluso con la fórmula más atenuada del «dualismo complementario». O las poblaciones amerindias de nuestros días, con formas más o menos cristianizadas, emplean unas categorías que organizan la vida ritual y configuran las matrices de sus valoraciones estéticas que responden a otras claves (el equilibrio entre calor y frío; el valor de la policromía; la diseminación y la porosidad como metáforas para pensar la persona; el conflicto como generador del mundo; la risa y la imitación como propiciación; la retórica verbal como ofrenda) muy diferentes a las levíticas y que desafían nuestros hábitos de juicio. Entre los muchos ejemplos posibles, sólo voy a referirme a uno: el de las ofrendas preparadas por los *yatiris* aymaras.

En su interesante estudio sobre las abominaciones del Levítico, Mary Douglas considera que la lógica implícita en tales abominaciones es una lógica de la santificación derivada de la lógica de las clasificaciones. Las especies animales calificadas como inmundas e incomedibles son aquellas que constituyen anomalías en su respectivo reino natural por

poseer algún atributo o rasgo que correspondería a un reino o especie distinta; esto, en lugar de ser visto como una deficiencia de la clasificación, es contemplado como un defecto de la especie animal en cuestión que, de esta manera, es considerada como algo mezclado, no puro, y, por tanto, algo que aleja de Dios, aquél que al ser el que es («soy el que soy»), representa la unicidad esencial, la pureza máxima que pueda concebirse. Mary Douglas concluye afirmando: «las leyes dietéticas serían entonces semejantes a signos que a cada instante inspiraban la meditación acerca de la unidad, la pureza y perfección en Dios. Gracias a las reglas sobre lo que hay que evitar se daba a la santidad una expresión física en cada encuentro con el reino animal y en cada comida».

Las «mesas» preparadas y quemadas por los *yatiris* aymaras de Bolivia, que han sido estudiadas por Gerardo Fernández Juárez, representan los valores contrarios: impureza y mezcla, como procedimientos de lograr platos policromos y «sabrosos» para alimentar a los cerros, a la Pachamama y a otros seres benignos y malévolos al tiempo. Las «mesas», que terminan tomando la apariencia de un paquete envuelto en papel, tienen una composición heteróclita en la que se mezclan productos vegetales, animales, repostería, figuritas de plomo, recortes de papel brillante..., todo bien especificado y con diferencias según los gustos del ser que va a recibir la ofrenda. Los principales ingredientes, muy someramente descritos, son los siguientes: hojas de coca; una planta aromática, *wira q'uwa*, desmenuzada; *llamp'u*, sebo del pecho de la llama; *titi*, que son pelos del cuero reseco y curtido de una variedad de gato silvestre; *mullu*, una piedra grisácea, del tipo del alabastro, que se raspa sobre la «mesa» representando la sal del plato; *chiwchi*, un conjunto de figuritas en miniatura de estaño y plomo que reproducen objetos domésticos, útiles de labranza, efigies humanas, animales, cruces o astros; *tulsi misa*, dulce *mesa*, que está formado por un conjunto de pequeñas golosinas, caramelos, anises, confites de diferentes colores y, a veces, una uva pasa o un trocito de durazno seco y, sobre todo, los «misterios», que son como pequeñas galletas rectangulares confeccionadas con cal y azúcar teñida de colores variados y en las que se representa una escena o figura relativa al objetivo de la ofrenda; *sullu*, un feto animal, que la Pachamama prefiere que sea de llama, mientras que los *chullpas*, los gentiles de la humanidad anterior destruida cuando apareció el sol, muestran predilección por los fetos de cerdo, oveja y conejo; vellones de lana estirados en forma de huso y de colores muy vivos con los que se forman los límites externos de la «mesa»; unos papelitos dorados y plateados, *quri t'ant'a* y *qullqi t'anta*; una resina aromática, un incienso; alcohol, vino y un papel blanco, o negro si es una mesa para devolver una maldición, con el que se envuelve toda la ofrenda.

La *gloria*, que recibe ofrendas con frecuencia, posee un paladar refinado y en sus «mesas», con vino dulce y sin alcoholes fuertes, no están presentes los ingredientes sabrosos que parecen gustarle a la *Pachamama*, mientras que, en cambio, destaca una especial presencia de azúcar blanca y de la fragancia del incienso puro. A la *Pachamama* se le



ofrecen «mesas» que contienen *wira q'uwa*, *titi*, *mullu* y *llampu*, que son complementos «bravíos» para contrastar con el azúcar y los dulces de colores que, también, están presentes. El color es uno de los atributos de las «mesas» para la *pachamama* y con las lanas se forma una serie cromática como un arco iris; cuando se le ofrece un feto seco de llama hay que presentárselo bien embadurnado de grasa y ricamente decorado. Los *chullpas* comen vegetales crudos y sin condimento, sin fragancias específicas y todo con un colorido natural; diríase que su alimentación es la de gente bárbara, sin civilizar. A los malévolos *saxras*, les gustan los sabores amargos y picantes; su bebida favorita es el alcohol «puro» e, incluso, algunos *yatiris* les ofrendan gasolina en sus platos. Los animales que se les ofrece, perros negros o conejos sangrantes, están podridos o sin preparar; el color negro es el que identifica sus «mesas».

La diferencia fundamental entre las ofrendas levíticas y las aymaras no está tanto en el carácter «puro» de unas frente a los atributos «mestizos» de las otras, ni en el efecto derivado del control ejercido por un sacerdocio endogámico en un caso frente a la indeterminación de las actuaciones de unos especialistas vocacionales en el otro, como en los modos opuestos en que, desde unas y otras, se construye y se piensa el significado. Aunque en las ofrendas levíticas, Yahvé y los sacerdotes coman del mismo animal que ha sido sacrificado, incluso aunque los productos ofrecidos a Yahvé sean los mismos que cotidianamente come también el común de las gentes (cordero, cabrito, palomas, pan, aceite...), no hay indicación alguna de que las ofrendas alimenten, en sentido literal, a Yahvé; todos esos productos alimenticios se le ofrecen por su valor simbólico, por lo que representan y no por lo que son, por lo que representan como signo de privación y sumisión de los hombres, además de que lo ofrecido en holocausto pueda ser interpretado como encarnación sensible de un valor abstracto de pureza. Lo que sucede en las ofrendas aymaras, y en otras muchas de diferentes pueblos amerindios, es muy distinto. Lo que se ofrece en las «mesas» son cosas que, en su mayoría, no son comestibles para los hombres (fetos, figuritas de plomo, papelillos y lanas de colores...), pero, sin embargo, constituyen verdaderos alimentos para los comensales sobrenaturales que necesitan de esas comidas para subsistir y que las valoran con los mismos criterios de gusto con que los hombres valoran su propia comida. Esto quiere decir que tenemos, por un lado, unas ofrendas que parecen comida pero que son un símbolo y, por otro, unas ofrendas que parecen símbolos pero que son comida. En las ofrendas levíticas el acento está puesto sobre el eje paradigmático, mientras que en las aymaras está sobre el eje sintagmático; o mejor dicho, el significado de las ofrendas levíticas se construye mediante una exégesis ajena a la sensorialidad gustativa, mientras que en las ofrendas aymaras son los sentidos los que construyen su significado (claro está que el gusto o el olfato no son sentidos naturales, pero esto, ahora, no es lo relevante). Son estas diferencias las que permiten afirmar que el mundo conceptual del Levítico y sus dicotómicas nociones éticas (y estéticas) de pureza e impureza, o de sagrado y profano, es un mundo bien particular y en absoluto universal.

Apunte sobre la risa

¿ De quién os burláis abriendo la boca
y sacando la lengua ?
¿ No sois vosotros hijos ilegítimos, prole bastarda ?
Isaías 57,4.

Isaías escribe estas palabras contra quienes practican rituales idolátricos, «hijos de bruja», que «sacrifican niños en las torrenteras», y «sacrifican en los huertos y queman incienso sobre los ladrillos». Pero estas gentes, además de hacer ofrendas y sacrificios indebidos, se burlan; y la broma y la risa tienen muy poco espacio en el libro inspirado por Yahvé («como el crepitar de los espinos bajo la olla, así es el reír del necio» Eclesiastés 7, 6). Las pocas veces en que el Señor se ríe, no es por juego, ni por el goce que produce la violación de las normas o de las clasificaciones, sino como forma de agresión hacia los enemigos de su pueblo («el malvado intriga contra el honrado, rechina los dientes contra él; pero el Señor se ríe de él, porque ve que le llega la hora» Salmos 37, 12-13).

En contraste, de una punta a otra del continente americano, está presente en mitos y en rituales, con muy diferentes figuras y nombres (Zorro, Glotón, Tokwaj...) un personaje, un demiurgo, que se caracteriza por su risa, por su burla continua de todas las convenciones y de los rituales mismos, que tiene, a veces, cuerpos con deformidades inverosímiles y que está asociado con decisivos logros de la cultura o con aspectos fundamentales de la vida social, con las relaciones con otros grupos, o con los animales y el medio ambiente en general. Se le da, en la etnografía, el nombre genérico de *Trickster*, el farsante, el tramposo. Wakdjunkaga, el *trickster* de la tribu algonquina de los winnebago, después de que, inadvertidamente, se comiese con fruición sus propios intestinos, exclama: «¡ Oh, oh ! ¡ Con razón he sido llamado El Bufón, El Farsante ! ¡ Por haberme llamado así, me he convertido realmente en un bufón, en un farsante !» En numerosos mitos y rituales contemporáneos son los judíos quienes desempeñan papeles grotescos en los acontecimientos fundacionales de la edad actual del mundo; la gravedad del Levítico es así, indirectamente, puesta en solfa por pueblos que nunca han tenido noticia de sus prescripciones y admoniciones. En un mito sobre la Pasión que cuentan los ixiles, en Guatemala, Jesús, como en otros muchos relatos de los numerosos pueblos amerindios evangelizados por los españoles, va por campos y montes, corriendo, mientras huye de los judíos que le van a dar alcance para matarlo. Jesús, en su huida, utiliza diferentes trucos para engañar a sus perseguidores; y en esta ocasión, pide un carnero a un pastor, saca los intestinos al carnero y los deja en el camino. Al llegar los judíos piensan que Jesús va corriendo tan rápido porque se ha sacado los intestinos y así lleva menos peso; ellos, entonces, deciden sacarse también sus intestinos y mueren. Como Wakdjunkaga, los judíos provocan, con sus intestinos, la risa de los oyentes del relato; una risa que estalló en carcajadas durante los primeros tiempos del mundo y que prolonga sus ecos hasta hoy.



Como, por ejemplo, entre los mayos y yaquis de Sonora, en el norte de México, donde hay una clase de danzantes y humoristas rituales que son llamados «pascolas». Actúan en todas los rituales, bailes o bodas y funerales, haciendo, simultáneamente, su parodia. Los pascolas yaquis fingen, en público, tener relaciones sexuales entre ellos o masturbarse; cuentan chistes y hacen burla a los participantes del ritual o recitan supuestas oraciones en las que se implora a los animales y no a los santos (*santo vovok* santa rana).

La risa está siempre ahí: en la creación del mundo y en su mantenimiento ritual. La risa amerindia salta por encima de cualquier pretendida distinción entre pureza e impureza; de hecho, convierte en imposible tal clasificación de las cosas o de los hombres. Incluso en aquellas culturas que, antes de la conquista, tuvieron un sacerdocio estable, las bromas y las risas estaban presentes en el ritual. Aunque no parezca haberle hecho dudar de sus afirmaciones sobre el origen judío de los indios americanos, fray Diego Durán cuenta cómo, con cuántas burlas y bromas, se celebraba en Cholula la fiesta anual en honor de Quetzalcoatl, Pájaro-Serpiente o Serpiente Emplumada, el gran héroe civilizador de los mesoamericanos, el del rostro blanco que desapareció en el mar por el oriente, el que, luego, los frailes interpretaron como al apóstol santo Tomás, primer evangelizador de los indios, en tiempos remotísimos. Pues bien, en el templo de Quetzalcoatl, en Cholula, después de sacrificios, comidas y bailes, empezaba la farsa ritual: «El primero que salía era un buboso, fingiéndose estar muy lastimado de ellas (de las bubas), quejándose de los dolores que sentía, mezclando muchas graciosas palabras y dichos, con que hacía mover la gente a risa. Acabado este entremés, salía otro de dos ciegos y de otros dos muy legañosos. Entre estos cuatro pasaba una graciosa contienda y muy donosos dichos, motejándose los ciegos con los legañosos. Acabado este entremés, entraba otro, representando un arromadizado y lleno de tos, fingiéndose muy acatarrado, haciendo grandes ademanes y graciosos. Luego representaban un moscón y un escarabajo, saliendo vestidos al natural de estos animales; el uno, haciendo zumbido como mosca, llegándose a la carne (de los sacrificios) y otro ojeándola y diciéndole mil gracias, y el otro, hecho escarabajo, metiéndose a la basura. Todos los cuales entremeses entre ellos eran de mucha risa y contento».

Lo ilustrativo de esto no es tanto el que estas farsas se celebraran en honor de Quetzalcoatl y en su templo, cuanto el que con las burlas y risas iban mezcladas las oraciones para pedir su protección, porque le «tenían por abogado de las bubas y del mal de ojo y del romadizo y tos, donde en los mismos entremeses mezclaban palabras deprecativas pidiéndole salud»; sin respeto, podríamos decir, a las distinciones no sólo de lo sagrado y lo profano sino tampoco a las de lo puro y lo impuro, lo serio y lo burlesco, lo importante y lo banal, lo apropiado y lo inapropiado, lo que hace disfrutar o hace padecer.

