

Multipresencias de Cuerpos y Almas Indias Iberoamericanas¹

Julián López García²
Universidad de Extremadura
España

Resumen

El autor reconoce básicamente dos tipos de orientación en el reconocimiento del cuerpo: Una que hace consciente a la persona de su ser precario y ridículo, que la hace deseosa de dejar de “ser cuerpo”, la otra —pertinente para la mayoría de las sociedades— opta por la expansión, la apertura del cuerpo hacia otros cuerpos y lugares, a fin de experimentar avatares no cotidianos. Revisa las representaciones que al respecto tienen los grupos indígenas de América, con especial atención para los tzotziles y los tzeltales. De Chiapas.

Palabras clave: cuerpo, orientación, apertura, hitos de significación, indoamericanos, Chiapas.

Abstract

The autor recognises two basic types of orientation in the acknowledgement of the body: the first one makes the person aware of its precarious and ridiculous self, and produces a desire to stop being «a body», the second- pertinent to most of the societies –chooses the expansion, the opening of the body to other bodies and places, in order to experiment unexpected events. He examines the representations of the body of the different Indian groups of America, with special attention towards the «tzotziles» and the “tzeltales”.

Key words: body, opening, tendence, Amerindians, Chiapas

Aunque no para todos los individuos ni para todas las culturas, sí para la generalidad de personas y de sociedades la noción de persona implica existencia de un cuerpo y una o varias entidades anímicas, aunque no siempre claramente diferenciadas.

Que para ser verdadera persona haya que adicionar algo a los perfiles del cuerpo, sugiere que para muchos no hay mayor sensación de pequeñez y de soledad que una peremne constatación de los ridículos perfiles del cuerpo, los escasos ámbitos que nuestros pies pueden pisar, los pocos metros que los ojos divisan, los contados sucesos que nuestra memoria retiene, los escasos interlocutores que la vida nos depara. Es probable que ser conscientes de la pequeñez y de la precaria soledad empequeñece más todavía, porque con esa conciencia se sabe que existen otros ámbitos, otros paisajes más allá, otros acontecimientos desgastados o por venir; en fin, otra gente diferente a la que esporádica o cotidianamente vemos.

El reconocimiento de eso ha llevado, básicamente, a dos tipos de orientaciones que se han convertido en teodiceas: una que hace consciente a la persona de su ser precario y ridículo y que postula el deseo de no ser, de dejar de ser cuerpo, para después de aniquilado, ser parte de algún tipo de Todo.

Así se preconiza, entre otras, en religiones de la India donde cuerpos-fortaleza vuelcan el conocimiento al interior: se ciegan los ojos, se cenaga el oído, se paraliza el cuerpo, se llega, casi, a taponar la boca. El perfil del cuerpo es, entonces, todo lo lejano y los vectores anímicos se reflejan en esos perfiles sin salida y emprenden un sentido contrario hacia lo más hondo y lo más adentro. El misticismo, como opción, sólo es posible con el reconocimiento implícito de que las búsquedas de alianzas en el mundo son intrascendentes y que la verdadera alianza se encuentra una vez abatido el cuerpo. A cualquier opción mística le resultará familiar este reproche hinduista al cuerpo y al deseo:

“En este cuerpo insustancial y maloliente, y que es un conglomerado de huesos, piel, músculos, tuétano, carne, semen, sangre, mucosidades, lágrimas, flujos, deyecciones, orina, aire, bilis, flema, ¿de qué sirve disfrutar nuestros deseos?...

Y vemos cómo nuestro mundo está todo él en decadencia puesto que los tábanos y los mosquitos, y otros bichos parecidos, las hierbas, y los árboles, después de nacer, perecen.

Pero esto no es todo... entre las cosas, los grandes océanos se secan, los picos de las montañas se derrumban, la estrella polar se desvía de su posición fija, se corta la cuerda de las estrellas, las tierras se sumergen, los habitantes del cielo se retiran.

¿De qué sirve en esta clase de ciclo existencial [samsara], el disfrutar de los deseos, si vemos continuamente que después que un hombre se ha saciado de ellos vuelve a estar en la tierra” (en Berger 1981:102).

Evidentemente estas opciones implican no sólo fórmulas personales de conocimiento y de explicación sino, además, opciones radicalmente individualistas y, por tanto, de alguna manera asociales. Que las tres verdades del budismo místico sean la no permanencia, la tristeza y la no identidad, reafirma la negación del deseo y la despreocupación por la búsqueda de alianzas en el mundo.

La otra orientación, reconocida como pertinente por la mayoría de las sociedades, y que tiene mayor trascendencia social, opta por la expansión, por la apertura del cuerpo de donde salen entidades anímicas que permiten, en el mundo, sondear, lanzar vectores que puedan llegar a los interiores de las cosas cercanas y lejanas, introducirse en otros cuerpos, visitar geografías desconocidas, llegar al futuro. Construir culturalmente cuerpos aptos para medir, fisgar, catar y en definitiva experimentar avatares no cotidianos es una de las preocupaciones primordiales de estas otras teodíceas expansivas. Frente a los cuerpos imaginados como entidades que sólo

adquieren sentido cuando se contraen y finalmente desaparecen, me centraré en el extremo opuesto que representan los indígenas iberoamericanos, un extremo que se manifiesta en la expansión y apertura corporal y me interesaré por los correlatos sociales que implican la multipresencia y la identidad múltiple que esa expansión permiten.

El deseo de conocer

Imaginar cuerpos abiertos que permiten la salida de saetas anímicas por los resquicios más inverosímiles, quizá no sea sino la devolución lógica a las deidades, de cuyos cuerpos partieron también otras saetas que hicieron a muchos seres en muchas culturas. En ese antes, diferentes demiurgos parece como si hubiesen acordado mirar los perfiles de sus cuerpos, desmembrarse diferencialmente y definir por dónde de ellos podría salir el ánima que los animaba para crear otras carnes animadas: si en el occidente católico fue el Aliento de Dios el que se hizo Carne, en América las mayúsculas anímicas fueron otras: los mayas han sabido que descendían de un escupitajo de Saliva de Hunahpú, los nahuas de la Sangre brotada de miembro viril de Quetzalcóatl, los taulipang del Pedo de Pu'iiito, El Ano, los shuar de los chorros de Orina de Wee o los yanás de las lágrimas.

En el trasfondo de la apertura del cuerpo está, el deseo de conocer y compartir con otros. El deseo moviliza, provoca afanes nómadas, aventureros, arqueológicos y, cuando la soledad atenaza, hasta desbocados y cimarrones. El deseo tiene varios ángulos y las entidades anímicas amerindias, de alguna manera, todos los tocan: deseo de conocer lo otro, deseo de ser -un tiempo, al menos- otro. Meterse en otra piel y dirigirse a otro ámbito se convierten en partes consustanciales del ser amerindio. Se podría hacer un repaso de entidades anímicas y ver hasta dónde se puede llegar a ser, a estar y sentir; hasta dónde se pueden encontrar interlocutores.

Entre las múltiples entidades anímicas de los tzeltales de Cancúc, Chiapas, por ejemplo (Pitarch, 1996), en el interior de los corazones anida el *mitil ko' tantik*, el “ave del corazón”, gallina o gallo según el sexo del portador, que aletea y provoca las palpitaciones. También en el corazón está el *ch'ulel*, sombra espesa que asemeja los perfiles del cuerpo pero sin carne ni huesos. En el *ch'ulel* se concentran los sentimientos, la memoria y las emociones; también dirige los sueños y en él se origina el lenguaje. El *ch'uel*, a su vez, tiene un doble que vive alejado del corazón, concretamente en la montaña llamada *ch'iibal*, donde convive con las sombras de todos los demás cancuqueros. También en el corazón residen los *lab*, algo parecido a nuestros demonios interiores, que también tienen su doble en el mundo exterior, pueden tener formas de animales, de fenómenos meteorológicos como relámpagos o vientos, pero también pueden ser otras cosas como obispos o jesuitas. Todos ellos, en forma de gas, están en el corazón, mientras que sus dobles de materia sólida actúan en el mundo.

Muchísimos ejemplos podría dar de la diversidad de entidades anímicas en diversas sociedades iberoamericanas, que permiten relaciones disímiles y conocimientos plurales. Valga una pequeña aproximación impresionista considerando el aperturismo en la borrachera y la alegría, el furor y la tristeza, el amor y el sexo la vida tras la muerte y el sueño.

Tomar trago entre los indígenas tzotziles y tzeltales de Chiapas posibilita adoptar temporalmente la estampa de un mestizo, usando palabras sueltas en un rudimentario castellano en el que, incluso, se insulta a “los indios”, modificando su conducta habitual, sus movimientos e incluso las formas normales de etiqueta. Pero los mestizos que viven en Chiapas también se emborrachan y en sus borracheras les sale “el indio que llevan dentro”:

“Para los indígenas sus propias almas poseen rasgos ladinos [mestizos]. De hecho, el comportamiento que resulta cuando se

emborrachan con aguardiente, es interpretado como que, embotados los sentidos, las almas -que se hallan instaladas en el corazón- ganan fuerza y, aunque no llegan a salir del cuerpo -lo cual sólo sucede en estado de completa inconsciencia- comienzan a dejarse notar en la conducta del cuerpo... Por tanto, una vez embriagados, no es difícil que los indígenas adopten un comportamiento tan escandalosamente ladino como andar desmañadamente y dando tumbos, ensuciarse la ropa con el lodo de los caminos, intentar abrazar o besar en público a la propia esposa, y lo más significativo de todo, pronunciar, muchas veces a gritos, algunas palabras de castellano, por más que sean lógicamente ininteligibles y que quien las pronuncie sea monolingüe tzotzil o tzeltal... También cuando se embriagan los ladinos sacan su "otro" y este otro es frecuentemente de filiación étnica indígena... De manera que cuando el dominio de sí se desvanece, como sucede durante la embriaguez alcohólica, lo que emerge precisamente es el indio. "EL indio que -en mayor o menor proporción- todos llevamos dentro", o, convendría precisar nuevamente, parte de la mezcolanza de rasgos que componen el estereotipo a ojos de los ladinos: bruto, irracional, sexualmente desmesurado, etc." (Pitarch 1995:246).

A veces se habla en negativo de la borrachera como situación de un triple olvido: de uno mismo, del lugar en el que se está y del tiempo en que transcurre; un olvido que llevaría a quitar penas del alma. Pero no, en muchas borracheras sucede como en los Andes, donde más que un olvido es una sustitución, en el fondo un reducto de la memoria o más precisamente un arte de la memoria: otro yo, otro lugar y otro tiempo durante el tiempo de la borrachera (Abercrombie, 1993).

Si la borrachera permite ser tantos otros y dirigirse a tantos otros, la visita a la Gloria que algunos mayas-chortís de Guatemala emprenden³, posibilita encontrarse con una abigarrada tipología de

seres. El visitante en la Gloria los ve, dialoga con ellos. Lo que cuenta, permite distinguir entre otros a los siguientes personajes: el novelero, el mentiroso, el chismoso, el alma buena, el Cristo de Animas, el Patrón Santiago, el puertero, los brujos, la diabla, el maldicionero, la sirpiente, la calavera, el mezquino, San Pedro, el adinerado, la puta, el guitarrero... personajes surgidos de diversas tradiciones pero que están ahí para interactuar con ellos.

También los sueños posibilitan apasionantes excursiones del ánimo y para muchos, la propia idea de ánimo procede de la experiencia más o menos cotidiana de los sueños. Evidentemente los sueños son uno de los ámbitos primordiales para saciar el deseo de interlocuciones diferentes, espíritus de difuntos o personajes del mundo sobrenatural. Decir cuánta gente se puede conocer en sueños y cuántos espacios se pueden visitar implicaría hacer guías particulares para cada cultura.

El miedo y la necesidad social

Evidentemente las expansiones anímico-corporales interactúan con la normalidad y generan actitudes hacia ellas más o menos represivas. La apertura va ligada al miedo.

Si acongoja la pequeñez del cuerpo, desasosiega y atemoriza socialmente la infinitud: ¿hasta donde, hasta cuándo pueden vagar las ánimas? porque puede ser hasta lo más lejano en el tiempo y en el espacio y sobre todo ¿y si no regresan? o ¿y si el deseo de conocer y vagar hace que el viaje no tenga fin? Un temor fundado porque una vez abierta la puerta las ánimas son animales desbocados y ya, se siente, no vale o no se puede tirar de la rienda.

Ante las ánimas desbocadas siempre, el sujeto que las cobija se plantea la cuestión ¿y si...? se vende, se transmuta, se secuestra o muere. No es nada banal la preocupación porque en la suerte de las ánimas de alguna manera va el yo social. El interés social de los torrentes anímicos está en que regresen al mundo para hacer mundo.

El sujeto del sueño ¿cómo no temerá? de las andanzas del ánimo. Allí conoce sucesos que impactan, interlocutores que maravillan, o que matan...Y qué decir de la borrachera o el viaje con alucinógenos o el viaje a la Gloria, donde tan gratamente se ha estado, ¿cómo no desear que el viaje no tenga fin?

En el fondo hay un miedo profundo, el miedo a que entrando en todos los lugares, interactuando con todos, sintiendo cada segundo y cada pulsión, se llegue por exceso a un individualismo de otra índole en el que se es incapaz de pensar, como le pasaba a Ireneo Funes, “el memorioso”, para quien “el menos importante de sus recuerdos era más minucioso y más vivo que nuestra percepción de un goce físico o de un tormento físico” (Borges, 1985: 131), pero para quien “pensar es olvidar diferencias, es generalizar, es abstraer” (*ibid.*).

Y la vida social implica, precisamente eso: generalizar y abstraer. Quizá nadie como Lévi-Strauss para contraponerse a Funes “el memorioso”; los juegos del pensamiento frente a los juegos de la memoria: “Se me reprochará reducir la vida psíquica a un juego de abstracciones, sustituir el alma humana con sus fiebres por una fórmula aséptica. No niego los impulsos, las emociones, las efervescencias de la afectividad, pero no reconozco a estas fuerzas torrenciales una primacía: hacen su irrupción en un escenario ya construido, arquitecturado por sujeciones mentales. Si ignoráramos a éstas, volveríamos a las ilusiones de un empirismo ingenuo con la única diferencia que el espíritu aparecería pasivo ante estímulos internos en lugar de externos, tabula rasa transpuesta del campo de la cognición al de la vida afectiva. A los desbordamientos de ésta, un esquematismo primitivo impone siempre una forma. En sus impulsos más espontáneos, la afectividad se esfuerza por abrirse vías entre obstáculos que son también hitos; le oponen una resistencia, pero le señalan también caminos cuyo número limitan y que comportan paradas obligadas” (Lévi-Strauss, 1986: 180).

Efectivamente, la vida social implica canalizar la afectividad, entroncar sus avatares con hitos que el pensamiento ya ha marcado.

Así sucede por ejemplo en la borrachera. En la borrachera de Chiapas los indios y los mestizos son temporalmente otros; pero el hito previamente marcado dice que al rato hay que volver. En una borrachera española los hitos marcan la senda de borracho: el estado ánimo debe pasar del cántico al lloro o a la exaltación de la amistad pasando por los insultos a la autoridad o al clero. Tras el lloro o la exaltación de la amistad el ánimo cimarrón ya ha cumplido su visita guiada, ya se puede dormir la tunda y volver al redil. Se puede recontar de mil maneras la borrachera pero, recontándolo desde aquí, no hay problema. O en la Amazonía, tras ingerir yajé alucinógeno el antropólogo Reichel Dolmatoff desea sentir y conocer lo que los indígenas sienten y ven. Relata su visita en términos que sólo son inteligibles para él: ha visto como tapices tibetanos, como suras del Corán, como plumas de pavo real, como pinturas de Rouault... pero lo que realmente ha visto y donde realmente ha estado sólo se advierte cuando pinta sus visiones y éstas se entroncan con un mojón ya colocado, preexistente en la cultura indígena:

“Yo dibujaba en mi libro de notas, tratando de recuperar algo de las imágenes que había visto. Uno miraba por encima de mi hombro cuando yo estaba haciendo una serie de líneas de puntos, verticales pero ligeramente onduladas, me preguntó de qué se trataba y respondí que la noche pasada había visto aquel diseño.

¡Miren!, dijo a los demás. Varios se acercaron y se reunieron en torno mío, mirando fijamente mi dibujo.

¿Qué significa esta imagen?, pregunté.

Los hombres rieron. Es la Vía Láctea ¡Volaste con nosotros a la Vía Láctea” (Reichel Dolmatoff, 1978: 203).

El antropólogo podría haber pintado otras cosas pero el hito, la Vía Láctea, estaba marcada: ese es el final del viaje; el destino y el anuncio del regreso.



RITUAL CHAMÁN (CHIAPAS, MÉXICO)
WEBSITE: WWW.AMAYANTLI.COM.MX/IMAGES



MERCADO DE SAN CRISTÓBAL
(CHIAPAS, MÉXICO)
WEBSITE: WWW.AMAYANTLI.COM.MX/IMAGES

Recuerdo vivamente el desconcierto que me provocaron algunas de las reflexiones de mayas-chortís de Guatemala, cuando intentaba averiguar el sentido sus sueños. El en contexto de un diálogo sobre el tema, conté el sueño que había tenido la noche anterior: “en mi sueño yo veía a mi mamá que estaba haciendo tortillas. Todas le salían conchudas y sólo las podía aprovechar el chucho ¿qué significa este sueño?”. Don Isidro, uno de los especialistas rituales, me miró sorprendido y llanamente dijo: “ese no es un sueño”; “cómo no, respondí, si yo lo soñé”. Zanjó, sin posibilidad de rebatir: “se equivoca, ese no es sueño. Ninguno sueña eso”. Del desconcierto inicial con el tiempo pasé a reconocer el candor que siempre llevan estas preguntas en las que se desconocen las marcas culturales que organizan todo, y los sueños también. Con el tiempo he conocido cómo, a priori, en cada cultura se trata de encauzar los ámbitos del sueño, ya encapsulados, hacia un redil de significado. Sueños institucionalizados o, como se los llamaba en las Trobiand, sin prejuicios: “sueños oficiales” (Malinoswski, 1974: 114-122). Encauzando el sueño se encauza, también, el deseo: no es el deseo quien provoca el sueño sino que a la inversa es el sueño, ya etiquetado, quien provoca la atemperada acción en el mundo, quien provoca el deseo también atemperado.

Y por completar los casos que he tomado como ejemplo, el viaje a la Gloria. Lo significativo del viaje sucede después del viaje, cuando se cuenta lo que se vió. Contar y recontar es el destino de quienes han conocido cómo es el estilo de Dios. Los relatos de quienes han visitado la Gloria se va redondeando, se va “puliendo”, se va haciendo significativo para algún propósito del presente. Así, de la pléyade de personajes que se han visto en la Gloria el recuerdo se decanta y se enfoca hacia dos tipos: el del mezquino que en el otro mundo resulta patético porque pretende regalar comida a todos, pero nadie se la acepta porque está llena de gusanos y el chismoso, igualmente patético, con el rostro impávido y una gran lengua moviéndose sin tino (López García, 2001).

Sueños oficiales, borracheras pautadas, viajes guiados a la Gloria, pasos agotadores del novio, amputaciones de la amante... efectivamente son maneras construidas de templar el ánimo y hacer que sus viajes sean socialmente significativos; no siempre se consigue: hay veces que se sueña otra cosa, que la borrachera no termina de manera "oficial" o que el amante realmente se abisma, en el suicidio, en la locura o en el incesto. En todo caso los las salidas de tono se convierten en excepciones y los caminos pautados son la norma.

Allí, en el ámbito donde se verifican esos viajes del ánimo es donde se encuentra la gramática, las señales. Allí donde van los sueños, el ánimo del embriagado o del enamorado o del visitante de la Gloria, allí se piensan los hombres. Porque, tal como decía Lévi-Strauss, no son los hombres quienes piensan los mitos, sino que son los mitos quienes piensan a los hombres. O como escribió Marc Augé respecto a los dioses de Benin:

"Los dioses señalizan el universo de lo simbólico, si se entiende por esto el conjunto de los sistemas de representación de la actividad humana; sólo se pasa de uno a otro de estos sistemas y de una práctica a la otra mediante la intermediación de los dioses. Simultáneamente esos dioses constituyen el paso obligado para ir de uno mismo al otro (para vivir socialmente) y, como la relación con uno mismo es aún más problemática que la relación con el otro, para ir del sí mismo al sí mismo. Referencia de todos y de cada uno, generales y particulares, múltiples y singulares, esos dioses proponen al antropólogo una imagen fascinate de lo que éste busca. Tal vez por eso mismo le indiquen el camino que haya de seguir, le suministren un método de reflexión; y acaso el antropólogo tenga razón, sin ceder a la ilusión de algún vértigo religioso, en considerarse uno de sus últimos fieles" (1996:17).

Por eso, si el aquí está pensado allá, quizá el antropólogo debiera hacer el trabajo no de abajo hacia arriba sino de arriba hacia

abajo. Descubrir los hitos de significación haciendo lo que hacen las entidades anímicas.

Notas

- ¹ Enviado en Febrero de 2002 y arbitrado entre octubre y diciembre 2002 [Nota del Comité Editorial].
- ² Antropólogo, Especialista en estudios de antropología del cuerpo. Universidad de Extremadura, España, *julianlg@hotmail.com* [Nota del Comité Editorial]
- ³ Me refiero a la visita que el ánima de algunas personas hace a la Gloria cuando “mueren tres días”. En cada comunidad se conoce a alguna persona que ha muerto tres días pero que no ha sido enterrada porque se nota su cuerpo caliente. Al cabo de ese tiempo vuelve a la vida. Aunque se habla de visita a la Gloria en realidad se trata de un viaje al después de la muerte pues los visitantes ven no sólo a quines están en la Gloria sino también a las almas malas que están en el inframundo.

Bibliografía

ABERCROMBIE, Thomas.

1993. “Caminos de la memoria en un cosmos colonizado. Poética de la bebida y la conciencia en K’ulta” en Thierry Saignes, *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes*, Hisbol, La Paz.

AUGÉ, Marc.

1996. *Dios como objeto. Símbolos-cuerpos-materias-palabras*, Gedisa, Barcelona.

BERGER, Peter L.

1981. *Para una teoría sociológica de la religión*, Kairós, Barcelona.

BORGES, Jorge Luis.

1985. *Ficciones*, Planeta, Barcelona.

LÉVI-STRAUSS, Claude.

1986. *La alfarera celosa*, Paidós, Barcelona.

LÓPEZ GARCÍA, Julián.

2001. *Alimentación y Sociedad en Iberoamérica y España. Cinco etnografías de la comida y la cocina*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Extremadura, Cáceres.

MALINOWSKI, Bronislaw.

1974. *Sexo y represión en la sociedad primitiva*, Nueva Visión, Buenos Aires.

PITARCH, Pedro.

1995. "Un lugar difícil: estereotipos étnicos y juegos de poder en los Altos de Chiapas" en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (eds.), *Chiapas, los rumbos de otra historia*, UNAM, México.

PITARCH, Pedro.

1996. *Etnografía de las almas tzeltales*, Fondo de Cultura Económica, México.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo.

1978. *El chamán y el jaguar*, S. XXI, México.

INTERIOR DE UNA CASA
(CHIAPAS-MÉXICO)

WEBSITE: [WWW.WORDWISEWEB.COM/
PEACE/CHIAPAS/](http://WWW.WORDWISEWEB.COM/PEACE/CHIAPAS/)

