

Departamento de Historia
Universidad de Santiago de Chile
Revista de Historia Social
y de las Mentalidades
Nº 7, Vol. 2, 2003: 73-94
ISSN: 0717-5248

LA FIESTA: UTOPIÍA, HISTORIA Y DERECHO A LA VIDA

MAXIMILIANO SALINAS CAMPOS¹

«Yo no voy a morirme. Salgo ahora,
en este día lleno de volcanes
hacia la multitud, hacia la vida»

Pablo Neruda, *Voy a vivir, Canto General*, 1949.

¹ Académico, Departamento de Historia, Universidad de Santiago de Chile.
USACH.

RESUMEN

Este trabajo quiere ser una aproximación a una reflexión historiográfica acerca de la fiesta. ¿Cómo introducir el tema de la fiesta como un sentido de la Historia? El mundo intelectual y material de Occidente, sobre todo a partir de sus determinaciones burguesas, lleva a una negación del tema. La historicidad occidental se autoconoce desde las lógicas de la conquista, explotación y racionalización del mundo. Estas lógicas culminan con el derecho a la muerte de la Tierra. Una reflexión acerca de la fiesta tiene que revertir dichas lógicas para reencontrar el derecho a la vida de la Tierra. Aquí alcanza su sentido más radical la pregunta sobre el carácter histórico de la fiesta. La fiesta nos coloca en el horizonte del origen, la subsistencia y el destino de la vida sobre la Tierra. Todo esto debe ser visto en la perspectiva de la refiguración de la imagen de Dionisos, concebido como arquetipo de la vida indestructible.

ABSTRACT

This paper attempts an historiographical approach to the feast. How can this subject be introduced as an historical purpose? The West's intellectual and material world, especially in its bourgeois determinations, leads to a denial of this topic. Western historicity thinks of itself from the logics of conquest, exploitation, and rationalization of the world. These logics find their natural conclusion in the right to kill the Earth. A reflection on the feast seeks to reverse such logics in order to re-encounter the right to life on Earth. It is here that the question of the historical character of the Feast find its ultimate sense. The feast place us on the tracks of the origins, subsistence and purpose of life on Earth. This must be seen from the angle of the recovery of the image of Dionysos, conceived as the archetype of indestructible life.

LA VUELTA A LA VIDA: EL RETORNO DE DIONISOS

¿FUE DESTERRADO, ENTERRADO O apenas soterrado Dionisos en la historia de la Humanidad? ¿Lograron sofocarlo las revoluciones y los arquetipos clásicos de la modernidad? ¿Vuelve a resucitar como siempre? ¿Nunca dejó de estar entre nosotros? ¿Logramos reconocerlo hoy día? ¿Dónde se encuentra hoy? ¿No estaba muerto sino «que andaba de parranda»?

Quisiéramos partir con Aristófanes (445-384 a. C) y su posición cómica fundamental. Es necesario releer, entre otras comedias, *Los Acarnienses* (425 a. C.). En ella se manifiesta «un héroe cómico central, que celebra su triunfo final con escenas de comida y erotismo. La comida es fiesta, y la fiesta que en ella siempre aparece simboliza la paz y la felicidad y alegría que busca llevar a la ciudad».² El héroe cómico Diceópolis ('Justa Ciudad'), campesino del Ática, invoca a Dionisos: «Señor Dioniso, te pido, ... festejar felizmente

2 Aristófanes, *Los Acarnienses y otros*, Madrid 1996, 9; cfr. W. Rösler y B. Zimmermann, *Carnevale e utopia nella Grecia antica*, Bari 1991.

con mi familia las Dionisias del campo libre del ejército; y que la paz por treinta años me sea propicia».³

¿Quién es Dionisos? Dionisos es el arquetipo de la vida infinita, indestructible. Es el dios de la vida sin límites, es la realidad arquetípica de la 'zoé', la vida que no muere jamás. «Lo que 'suena' de forma clara y rotunda en 'zoé' es: 'no-muerte'... Una definición griega de 'zoé' es 'tiempo de ser', 'chronos toû eînai',...».⁴ «La 'zoé' no admite la experiencia de su propia destrucción: se vive sin un final, como una vida infinita. En ello se distingue de todas las otras experiencias que la persona tiene en el 'bios', en la vida finita».⁵

Concretamente Dionisos, principio de la vida indestructible, se personifica como dios del vino, del toro y de las mujeres. La vida sin límites se plasma históricamente en las metáforas de la viña, los jugos embriagadores de la vid. La vida de Dionisos, vinculada a estas asociaciones civilizatorias del Mediterráneo, se prolongó desde antes de Cristo hasta mucho después de Cristo. Todavía en el siglo VII los pisadores de la uva gritaban una y otra vez 'Dionisos' en los lagares. El segundo concilio de Constantinopla del año 691 intentó prohibir esta costumbre recomendando que se profiriera a cambio la expresión 'Kyrie eleison'.⁶ Y el concilio Trulano del año 692 señaló: «[Al] exprimir uva en los lagares [no] invoquen el nombre del execrable Baco, ni derramen vino en las tinajas, moviendo algazara y risotadas,...».⁷ La poesía medieval de los goliardos cantó exaltadamente a Dionisos:

«El buen Baco aligera
los cuidados y dolores,
y trae consigo la alegría y el placer,
la risa y el amor».⁸

En los tempranos Tiempos Modernos los cronistas españoles de Indias volvieron a encontrar a Dionisos con todo su esplendor en la vida pública, natural y exuberante de los pueblos indígenas del Nuevo Mundo. Algo de esto vislumbró Américo Vespucio cuando señaló que la sociabilidad indígena

3 Aristófanes, *Los Acarnienses y otros*, Madrid 1996, p. 34.

4 Karl Kerényi, *Dionisios. Raíz de la vida indestructible*, Barcelona 1998, p. 15.

5 *Ibid.*, p. 16.

6 *Ibid.*, p. 59.

7 J. Tejada y Ramiro, *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia española*, III, p. 795.

8 Ricardo Arias, *La poesía de los goliardos*, Madrid 1970, pp. 208-209.

era de acuerdo a la naturaleza, y no ‘estoica’ o ‘académica’.⁹ El jesuita madrileño José de Acosta confirmó en el siglo XVI: “[Son] entre los indios estas bacanales, orgías, [...], no una vez al año, sino mensuales, o por mejor decir continuas. No hay mes que se pase sin esta fiesta; ...».¹⁰

En las selvas australes de Chile los observadores españoles no pudieron dejar de asociar con Dionisos las espectaculares fiestas mapuches. Refiriéndose a la elección de Caupolicán como cabeza de la resistencia en 1553, Pedro Mariño de Lobera explicó: «Todo [...] se suele hacer en medio de grandes banquetes y embriaguez, que es el vicio que más predomina en todos los indios universalmente a la manera que lo hacían los griegos en las fiestas bacanales, llamadas orgía».¹¹ Por el jesuita Diego de Rosales sabemos que los reponedores ‘mariscales’ provienen de las inagotables costumbres dionisiacas de los indígenas.¹² Las referencias a Dionisos en relación a la vida festiva mapuche se prolongaron a lo largo de todo el siglo XVIII. Los indios chilenos dedicaban en sus fiestas el tiempo a «Baco y Venus».¹³ Un baile mapuche, el ‘hueyel’, fue considerado «hijo de Venus y de Baco, inventado en honor del demonio... dura esta lasciva bacanal hasta que apuran toda la bebida que prepararon...».¹⁴

Los españoles, por su parte, no lo hacían nada de mal. Herederos culturales y milenarios del Mediterráneo, ¿dejarían por completo su gran tradición festiva dionisiaca? Por los mismos años de las bacanales chilenas en

9 «Y como dije la vida suya es más bien epicúrea que estoica o académica... Viven según la naturaleza, y pueden llamarse más justamente epicúreos que estoicos», Américo Vespucio, *El Nuevo Mundo*, Buenos Aires 1951, pp. 165, 181-183. Sobre el epicureísmo como exaltación de la comida y la comunidad, cfr. Bryan S. Turner, *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*, México 1989, p. 11.

10 José de Acosta, *De Procuranda Indorum Salute* [1576], Madrid 1952, p. 304.

11 Pedro Mariño de Lobera, *Crónica del Reino de Chile*, Santiago 1970, pp. 66-67.

12 «Y cuando han estado una noche sin dormir cantando y bailando, y se hallan desvanecidos, hacen un guisado, que dicen, que les quita el desvanecimiento, y les conforta, para proseguir con el canto, y el baile, y el beber. A este guisado llaman ‘vailelcan’, que cuando sale por la mañana los alegra a todos, y le reciben con grande aplauso: ... Este guisado, es una gran batea de marisco con una cuchara, y un ají encima solo». Diego de Rosales, *Historia General del Reino de Chile, Flandes Indiano*, Santiago 1989, I, p. 149.

13 Miguel de Olivares, *Historia militar, civil y sagrada de Chile*, s. XVIII, en CHCH IV, p. 61.

14 Vicente Carvallo Goyeneche, «Desidia y diversiones de los indios de Chile», en *Segunda Parte de la Descripción histórico-geográfica del Reino de Chile*, 1796, CHCH X, pp. 150, 158.

honor de Caupolicán, el arzobispo de Toledo Bartolomé Carranza de Miranda se quejó de los domingos españoles de 1558: «No se celebre la fiesta cristiana con bailes deshonestos o comidas y cenas desordenadas... ¿Cómo se puede santificar el domingo en los bailes y banquetes, donde se pierde la vergüenza y la castidad de los hombres y mujeres...».¹⁵ A mediados del siglo XVI en Valladolid el consumo medio de vino era de cien litros anuales por persona.¹⁶ En medio de la lúgubre Contrarreforma del Estado y la Iglesia Católica el pintor Diego Velázquez no pudo evitar representar un españolísimo «Triunfo de Baco» en 1628, donde Dionisos aparece rodeado de alegres y reconfortados campesinos peninsulares. En el Mediterráneo de los siglos XVI y XVII Dionisos se representó sin vergüenza alguna. Así puede encontrarse el *Bacco adolescente* de Caravaggio (1495-1543), o el *Bacco* de Guido Reni (1575-1642).

Con todos estos antecedentes, la nueva cultura mestiza mediterráneo-andina, específicamente mapuche-hispana, expresó una sensibilidad y una religiosidad dionisiaca apreciada o despreciada, según el caso, durante los siglos XVIII y XIX. El sínodo episcopal de Concepción en 1744 reprobó la celebración popular de la Purísima el 8 de diciembre: «[Se] insulta tan sagrada fiesta por la plebe de esta ciudad, y sus contornos, con la mayor profanación de carreras en todas las calles, de suerte, que más parecen fiestas bacanales, que celebración cristiana...».¹⁷ El cultivo de la vid en la zona de Concepción en el siglo XVIII favoreció el culto a Dionisos. Los clérigos tronaron contra las consecuencias políticas y religiosas de la fermentación de las viñas. Como decían los franciscanos de Chillán: «Malditos sean los que con sus toneles de chicha destruyen la subordinación y respeto a los padres y madres y demás superiores... Malditos sean los que con sus toneles de chicha roen y secan las plantas recién plantadas de estos nuevos cristianos...».¹⁸ Durante todo el siglo XIX los curas católicos vieron cómo el culto a Dionisos frustraba los intentos por implantar la Iglesia en las zonas rurales de Chile. Expresaban entonces los obispos de Chiloé: «Mas ... estas sagradas solemnidades ...

15 Bartolomé Carranza de Miranda, *Comentarios sobre el Catecismo Cristiano* [1558], Madrid 1972, pp. 555-559.

16 Henry Kamen, «Vino», en *Vocabulario básico de la historia moderna. España y América 1450-1750*, Barcelona 1986, p. 187.

17 Sínodo de Concepción, 1744, Ed. Madrid-Salamanca 1984, p. 151.

18 Sermones del Archivo Franciscano de Chillán, citados en Sergio L. Riquelme Muñoz, *Carne, demonio y mundo. Predicación y disciplinamiento en Chile a fines del siglo XVIII*, tesis Licenciatura en Historia, Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago 1998, pp. 110-111.

hanse convertidos, por desgracia, en reuniones inicuas, en bacanales detestables, donde campean sin pudor la intemperancia, la embriaguez y otros excesos ruinosos ...» (Circular del obispo Justo Donoso, Ancud, 15.12.1845). «Son las bacanales con que los paganos adoraban y ofrecían sacrificios a su ídolo y Dios Baco... Son orgías abominables...» (Circular del obispo Rafael Molina, Ancud, 9.7.1883).¹⁹

¿Era a Dionisos a quien se veneraba sin remedio en Chile? Todo culto religioso parecía ser un homenaje en su honor, como la fiesta popular de San Pedro en Valparaíso: «[De] ese acto religioso se había hecho una fiesta profana, una verdadera bacanal, como que en las embarcaciones se cantaba, se bailaba y se bebía, dando lugar a desórdenes que no estaban en armonía con la moral cristiana». ²⁰ O la Navidad popular del mismo Valparaíso, donde los porteños «prefieren la bacanal iracunda con que les brinda Luzbel a la celebración tranquila y gozosa de los hijos del Rey de reyes y Señor de Señores». ²¹ O la fiesta de La Tirana en Tarapacá: «Cumplido cada cual con este santo deber, se entregan a las bacanales y orgías más repugnantes. Ahí hay cantinas y fondas con canto y baile al por mayor ...». ²² A lo mejor, tenía razón Pedro Ruiz Aldea cuando escribió desde Concepción en 1862: «Entre nosotros, por ejemplo, ¿qué son nuestras fiestas? Una baraúnda de músicas, repiques, cañonazos, comilonas y peleas. En lugar de ejercicios útiles, de concursos literarios, de espectáculos grandiosos, nuestras fiestas son un verdadero trasunto de las Dionisiacas, de las Bacanales y de las Saturnales». ²³

Hubo que esperar los comienzos del siglo XX para hallar un real disciplinamiento anti-dionisiaco con el nuevo Estado burgués moderno de influencia norteamericana. Nada más significativo que una caricatura de la revista *Sucesos* donde aparece el presidente de la República Arturo Alessandri en guerra contra Dionisos en 1921. ²⁴ La imagen es todo un símbolo. Desde el desnudo Dionisos junto a una «damajuana», hasta la representación del Presi-

19 Renato Cárdenas, Carlos Trujillo, *Caguach, isla de la devoción: religiosidad popular de Chiloé*, Santiago 1986, pp. 99, 101.

20 Román Vial, *Costumbres chilenas*, Valparaíso 1892, II, 115.

21 Las protestas de la predicación evangélica, cfr. *El Heraldo Evangélico*, Valparaíso, 23.12.1896.

22 *Las Noticias*, Negreiros, 16.7.1905.

23 Pedro Ruiz Aldea, *En perpetuo Carnaval, La Tarántula*, Concepción, 24.12.1862, en *Tipos y Costumbres de Chile*, Santiago 1947, pp. 59-60.

24 «Guerra al alcohol», en *Sucesos*, 27.1.1921.

dente con un atuendo oscuro y utilitario, destinado a reflejar «la racionalidad del varón en el espacio público».²⁵

El Presidente Alessandri Palma, expresión de la ética utilitaria característica de los Estados Unidos, como nuevo ‘padre fundador’, recorrió el país tomando agua en vez de vino. En sus palabras: «[He] creído siempre que los hombres que no beben alcohol están en condiciones de dar mejores frutos a la Humanidad».²⁶ Había que mostrar un concepto de felicidad asociado a la moderación, a la templanza, a la conciencia racional, como dijeron los Enciclopedistas en el siglo XVIII.²⁷ Amanda Labarca, siguiendo la pedagogía utilitaria de Estados Unidos en 1943, llamaba a luchar pertinazmente «en contra de la cantina, bodegón o taberna, deidad fascinadora y perversa de los solaces populares,...».²⁸

El nuevo ethos urbano y racional necesitó crear un tipo humano antidionisiaco en Occidente. Las consecuencias de esta nueva ‘polis’ las expresó con viva preocupación el autor chino Lin Yutang en *La importancia de vivir* durante la década de 1930: «En lugar de ser individuos díscolos, incalcula-

25 Sobre estas representaciones burguesas, Donald Lowe, *Historia de la percepción burguesa*, México 1986, p. 187. Los fundadores de Estados Unidos autoconcebieron la nación como el lugar del trabajo intensivo: «En fin la América es el país del trabajo, y de ningún modo lo que los ingleses llaman Lubberland, y los españoles País de Cucaña... San Lunes y San Martes cesarán de ser días festivos. El antiguo mandamiento: trabajaréis seis días... será considerado de nuevo como un precepto respetable», Benjamin Franklin, *Miscelánea de economía, política y moral*, París 1825, II, pp. 53, 138.

26 Citado en Samuel Guy Inman, *Movements Toward American Unity*, traducido en castellano: *Hacia la solidaridad americana*, Ed. Madrid 1924, p. 234. Véase el artículo «La América Latina se apresta a destronar al Rey Alcohol», en *La Nueva Democracia*, Nueva York, abril 1921.

27 La Ilustración distinguió los placeres puros, nobles y espirituales como «muy superiores a los placeres de los sentidos», Diderot, ‘Concepto de felicidad’, en ‘La Enciclopedia’, 1751; en Virginia León, *La Europa ilustrada*, Madrid 1989, p. 104. ‘La Enciclopedia’ fue implacable con la embriaguez: «[La] embriaguez apaga todo el brillo de la razón, extingue por completo esa partícula, esa chispa de la divinidad que nos diferencia de los animales... Aunque ésta [la embriaguez] se manifieste a veces con un cierto aire de alegría, el placer que puede proporcionar es siempre un placer insensato...», Denis Diderot y Jean Le Rond d’Alembert, *Artículos políticos de la ‘Enciclopedia’*, Madrid 1986, p. 211.

28 Amanda Labarca Hubertson, *Bases para una política educacional*, Buenos Aires, 1943, pp. 113-114. Esta pedagogía reivindicó como ideal religioso el puritanismo anglosajón, cfr. Enrique Molina, *Confesión filosófica y llamado a la superación a la América hispana*, Santiago 1942, pp. 96-97.

bles, impredecibles y libres, vamos a tener coolíes racionalizados, disciplinados, regimentados, y uniformados, patrióticos, tan eficientemente controlados y organizados que una nación de cincuenta o sesenta millones puede creer en el mismo credo, pensar las mismas cosas y gustar la misma comida».²⁹

Contra esta uniformación y muerte del individuo y de la sociedad, que alcanzó su expresión más evidente con el fascismo, se alzó el valor de Dionisos. En 1923 un colectivo de poetas e intelectuales chilenos fundaron la revista *Dionysos. Revista de Arte y Ciencia*. Allí estaba, entre otros, Pablo Neruda. Neruda, gran poeta de la vida, elogiaría más tarde los frutos de Dionisos en su 'Estatuto del vino' (*Residencia en la tierra*, 1935), y en su 'Oda al vino', o en su 'Oda a la alegría', llena de referencias vitales y dionisíacas: «Como la tierra / eres / necesaria. / Como el fuego / sustentas / los hogares. /... / Como el agua de un río / eres sonora. / Como una abeja / repartes miel volando. / Alegría, / fui un joven taciturno, / hallé tu cabellera / escandalosa»; ambos poemas de *Odas elementales*, 1954). En su 'Testamento de otoño', se encuentran permanentes invocaciones al mundo fervoroso de Dionisos: «Porque donde menos me esperan / yo llegaré con mi equipaje / a cosechar el primer vino / en los sombreros del otoño. /... / Así sucede con las uvas, / y sus dos poderosos hijos, / el vino blanco, el vino rojo, / toda la vida es roja y blanca, /...» (*Estravagario*, 1958). Con Pablo Neruda el retorno de Dionisos significó en su sentido más profundo el reclamo por el derecho a la zoé, a la vida infinita, sobre todo por su antagonismo irreductible con el 'abominable apetito de muerte' del fascismo.³⁰

El espíritu dionisíaco de Neruda, a la larga, tenía que ver con procesos identitarios de muy larga duración de la cultura popular mestiza de Chile, donde confluyen las tradiciones del Mediterráneo y del Mundo Andino.³¹ Allí se fraguaría el elogio de la fiesta como afirmación sagrada de la vida, como se reconoce en la estética y la ética de las cuecas chilenas del siglo XX:

29 Lin Yutang, *La importancia de vivir*, Buenos Aires, 1939, p. 131.

30 Alain Sicard, «La muerte fascista y la movilización de las fuerzas de la vida», en *El pensamiento poético de Pablo Neruda*, Madrid 1981, pp. 263-264. Podría relacionarse este espíritu dionisíaco de Neruda con el correspondiente de Pablo Picasso, expresado en sus obras báquicas desde la década de 1930 a la de 1970, como puede verse en cuadros como *Silenos danzando en compañía* [1933], o *Ninfa y sátiro* [1968].

31 Ya en 1578, en las costas de Valparaíso, Francis Drake se apoderó de un barco cargado de vino chileno, cfr. Fernand Braudel, *Bebidas y excitantes*, Madrid 1994, p. 13.

No hay como la sangre 'e toro
nos resucita
y es mejor tomar tinto
que agua bendita.

Que agua bendita, sí,
vino y mujer
estas son las dos cosas
que hay que tener.

La alegría del vino
lo más divino.³²

Este discurso de la transgresión debe leerse a la luz del ascetismo estoico de la moral occidental clásica: «El vino y las mujeres dice la Sagrada Escritura... hacen apostatar a los sabios...», proclamaban los sermones franciscanos de Chillán en el siglo XVIII.³³ O como prescribió la pedagogía decimonónica: «[Debes] desconfiar del vino como se desconfía de un traidor,...»; «El amor, el vino, el juego, / Evitareis cuidadoso; / Los tres escollos son estos / De un naufragio peligroso».³⁴

LA FIESTA: UTOPIA DEL DERECHO A LA VIDA

«Canto a la hierba que nace conmigo
en este instante libre, a los fermentos
del queso, del vinagre, a la secreta
floración del primer semen, canto
al canto de la leche que ahora cae
de blancura en blancura a los pezones,
canto a los crecimientos del establo,
al fresco estiércol de las grandes vacas
de cuya aroma vuelan muchedumbres
de alas azules, hablo
sin transición de lo que ahora sucede
al abejorro con su miel, al liquen
con sus germinaciones silenciosas:
como un tambor eterno

32 Samuel Claro, *Chilena o cueca tradicional de acuerdo con las enseñanzas de don Fernando González Marabolí*, Santiago 1994, pp. 417, 469.

33 Sergio Riquelme, *Carne, demonio y mundo. Predicación y disciplinamiento en Chile a fines del siglo XVIII*, tesis Historia PUC, Santiago 1998, p. 111.

34 José Bernardo Suárez, *Manual de los deberes del soldado chileno*, Santiago 1883, p. 92; José Bernardo Suárez, *Compendio de moral i urbanidad*, Talca 1890, p. 45.

suenan las sucesiones, el transcurso
de ser a ser, y nazco, nazco, nazco
con lo que está naciendo, estoy unido
al crecimiento, al sordo alrededor
de cuanto me rodea, pululando,
propagándose en densas humedades,
en estambres, en tigres, en jaleas.

Yo pertenezco a la fecundidad
y creceré mientras crecen las vidas:..».

Pablo Neruda, *Lo que nace conmigo*, *Memorial de Isla Negra*, 1964.

La fiesta celebra la utopía de la vida abundante para todos los pueblos de la tierra. La certeza y la esperanza del derecho a la vida como derecho universal a una vida saludable, satisfecha y amable. Con salud, comida y amor. Primero que nada, la salud como origen y fundamento de la vida, y como derecho a gozar de un cuerpo y una mente armónicos y benéficos. En segundo lugar, la comida, como subsistencia de la vida, y como derecho a la reproducción material de la vida en la alimentación nutriente y nutritiva. Y en tercer lugar, el amor como finalidad o plenitud de la vida, y como derecho a convivir libremente en una casa común, animada y acogedora. La realización de estas tres experiencias esenciales —de gran sensorialidad gozosa— de la vida comportan lo que pudiera llamarse como la utopía del cielo en la tierra, o sea, la plenitud de la vida sobre la tierra.

Esta fiesta como utopía se desrealiza en la anti-utopía de la anti-fiesta. Esta anti-utopía sentencia el derecho a la muerte como negación de los derechos recién nombrados. Es el derecho a la guerra: en la práctica, negación del cuerpo y mente saludables como derecho de todos; el derecho a la acumulación: en la práctica, negación del alimento o la comida como derecho de todos, y el derecho a la racionalización del mundo: en la práctica, negación de la espontaneidad del amor como derecho de todos. Estos tres derechos elementales —y que niegan la sensorialidad gozosa— son la negación de la vida.³⁵

FIESTA: UTOPIA DEL DERECHO UNIVERSAL A LA VIDA
--

35 Una descripción descarnada de esta anti-utopía o de esta des-esperanza, Franz J. Hinkelammert, *La cultura de la desesperanza y el heroísmo del suicidio colectivo*, en *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*, Santiago 2001, pp. 91-111.

SALUD	Origen de la vida
COMIDA	Subsistencia de la vida
AMOR	Finalidad o plenitud de la vida

La utopía de la fiesta como reconocimiento del derecho universal a la vida abundante se encuentra en todas las civilizaciones y los pueblos de la tierra. Constituye la realidad y el símbolo religioso por excelencia. Expresa la experiencia vital por excelencia de los pueblos y de las comunidades humanas.

En la América indígena —como ya señalamos— ciertas sociedades originarias y contemporáneas nos permiten hasta el presente comprender el valor ontológico, ético y civilizatorio de la fiesta como categoría fundamental de la vida y la utopía humana. Los Rarámuri, indígenas de la Tarahumara actual, en México, proporcionan —con la mantención en nuestros días de su propia lengua y su propio sistema político— un ejemplo de una sociedad que vive por completo en función de la fiesta. «La fiesta es (aun hoy) el sentido de la vida del Rarámuri y la forma de vivirla es el centro y el motivo de esa vida y es la opción fundamental que condiciona toda la cultura... La fiesta es origen, conservación y objetivo de la vida Rarámuri. Y esto no es mera simbología; el Rarámuri como cultura y como individuo vive por y para la fiesta... podemos decir que un cálculo promedio del número de festividades a que puede acudir un Tarahumar durante el año es de una fiesta cada tres o cuatro días y que cada fiesta supone, generalmente, una noche de baile y un día de borrachera... Podemos decir que más de la mitad de los días del año son días festivos para el Rarámuri».³⁶

Las únicas grandes faltas éticas en esta sociedad son precisamente atentar contra el derecho a la vida mediante la ausencia de baile y el asesinato: «Los Rarámuri dicen que los únicos pecados graves son no bailar (es la única falta que Dios castiga con la muerte) o el asesinato (castigado con el infierno). El baile es su forma de agradecer, de pedir perdón, de suplicar, de ‘tener contento a Dios’ que viene, se alegra, come y bebe con los Tarahumarres (siempre se le da de beber primero) y en este contexto se ve claramente por qué no bailar es efectivamente un pecado mortal: es, en primer lugar, atentar contra la vida de la tribu y, en segundo lugar, es cortarse de la comu-

36 Pedro de Velasco, *Fiesta y trabajo. Oposición entre culturas*, en J. C. Scannone y G. Remolina Eds., *Filosofar en situación de indigencia*, Madrid 1999, 173-199, pp. 177, 179-180.

nidad, cortar las relaciones que garantizan también la vida (la vida humana) de cada individuo». ³⁷ Esta experiencia de la historia como fiesta y de la fiesta como historia genera comportamientos humanos de gran respeto a la vida: «En la sociedad tarahumara casi no existe la violencia (no hay gritos, ni insultos o ataques, casi no hay castigos...) el valor fundamental del Rarámuri es no ser Oparúme (bravo-agresivo)». ³⁸

La fiesta constituye, simultáneamente, la historia y la utopía del Rarámuri. «Esta opción sostiene que, si la fiesta es la utopía del hombre, a esa utopía se llega —fundamentalmente— por la fiesta misma. Que si se vive para la fiesta (recordar las dimensiones de la fiesta: relación, formación de comunidad, producción de armonía) se puede vivir en la fiesta y de la fiesta (en comunidad y de la comunidad)... Si la fiesta es la realización del hombre (su plenitud) no se puede situar sólo en el más allá o en el futuro histórico. Que si el único camino para llegar a la fiesta es la fiesta misma (que si la fiesta es la plenitud de la vida es también la vida misma y que no podemos esperar a vivir mañana)». ³⁹

La opción consciente y fundamental por la fiesta como utopía de la vida se contrapone a la concepción del Occidente moderno orientada hacia el trabajo como ética y ascética de la acumulación de méritos y virtudes intramundanas. «La opción por la fiesta es —en el fondo— una opción que privilegia la relación (interpersonal) como medio de humanización; frente y contra la cultura del trabajo que privilegia (de hecho y, al menos al inicio, también en teoría) la acumulación como camino a la humanización». ⁴⁰

LA ANTI-UTOPIA DE LA ANTI-FIESTA

Y a juzgar por estas sombras fosforescentes
es probable que estemos en el infierno
debajo de esa cruz
estoy seguro que debe haber una iglesia

Nicanor Parra, *Hojas de parra*, Santiago 1985.

Para comprender hoy la utopía de la fiesta como derecho universal a la vida necesitamos al menos observar someramente el recorrido de la anti-

37 *Ibid.*, p. 183.

38 *Ibid.*, pp. 182-183.

39 *Ibid.*, pp. 184-185.

40 *Ibid.*, p. 179.

utopía de la anti-fiesta que acompañó la historia cultural de Occidente, especialmente en relación al proceso de constitución de la mentalidad burguesa desde su etapa originaria entre los siglos XI y XIV, hasta su etapa de crecimiento entre los siglos XIV y XVIII.⁴¹

Santo Tomás de Aquino, influido por el mundo naciente de la burguesía urbana, fue especialmente anti-festivo en su caracterización del cielo, de la utopía cristiana: «Según Santo Tomás, en el cielo cesará la vida activa; en él, lo único que tendrá continuidad será la contemplación, ocupación imperfecta y fragmentaria en este mundo que será entonces perfecta, y supondrá un insuperable conocimiento de Dios... Para Santo Tomás, la felicidad consistía en una operación del intelecto, que identificaba con la contemplación de lo divino y, en último término, de Dios mismo. La felicidad contemplativa hacía trascender al filósofo como ser humano, haciéndolo inmortal... Santo Tomás mantenía que la felicidad, considerada como estado del espíritu humano, 'no depende de los sentidos'... En el cielo estático de Santo Tomás, los bienaventurados disfrutaban de 'inmovilidad beatífica'... La dominación [del espíritu] será tan completa que los cuerpos espirituales no necesitarán ni comida ni bebida ... Se podía aceptar el cuerpo glorificado como una fuente de bienaventuranza, pero no de vida social celestial... El cielo de Santo Tomás de Aquino estaba conformado por los poderes de la razón y el intelecto, no por la emoción erótica y el sentimiento».⁴² «[Los] padres de la Iglesia y el mismo Santo Tomás concibieron el cielo como un paraíso visual donde tendríamos por toda la eternidad la visión beatífica de Dios, excluyendo la posibilidad de un cielo táctil, sentido que también habían censurado en la tierra».⁴³ «Nadie ha reconocido tan profundamente como Santo Tomás que las virtudes burguesas sólo pueden florecer allí donde la vida amorosa del hombre está sometida a ciertas restricciones».⁴⁴ Por su parte, en la Edad Media el clero diabolizó a Dionisos. Bacó pasó a personificar los pecados capitales de la embriaguez y la glotonería.⁴⁵

41 José Luis Romero, *Estudio de la mentalidad burguesa*, Madrid 1987. La mentalidad burguesa en el siglo XX no tiene utopía alguna. Es el tiempo de su finitud, véase René Dumont, *A utopia ou a morte*, Río de Janeiro, 1975.

42 Colleen McDannell, Bernhard Lang, *Historia del cielo*, Madrid 1990, pp. 128-143.

43 Luis Carlos Restrepo, *El derecho a la ternura*, Santiago 1999, p. 30.

44 Werner Sombart, *El burgués. Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno*, Madrid 1972, p. 248.

45 Gilbert Garrier, *Histoire sociale & culturelle du vin*, Paris 1996, p. 78.

Con la inauguración de los Tiempos Modernos los reformadores, tanto protestantes como católicos de los siglos XVI y XVII mantuvieron este cielo fundamentalmente ascético de la Edad Media. «A pesar de que Lutero respetaba la creación natural de Dios, mantenía que los bienaventurados serían sustentados de forma espiritual». ⁴⁶ A su vez, el cielo pasó a empequeñecerse. La utopía católica postridentina, como la descrita por el religioso dominico Antonino Polti en su obra *Acerca de la suprema felicidad en el cielo* publicado en 1575, «era un paraíso de vírgenes, mártires, monjes y frailes del que, por supuesto, estaban ausentes todos los protestantes y paganos; su condición de fraile dominico y teólogo de incuestionable ortodoxia católica le impedía admitir como miembro de la comunidad celestial a cualquiera que no se encontrase en el calendario oficial de santos canonizados». ⁴⁷ En el siglo XX, universalizada la moral del trabajo y de la acumulación burguesas, el cielo como fin de la historia pasó a ser cada vez rotundamente anti-fiesta. «Al eliminar las imágenes del cielo [Reinhold] Niebuhr [1892-1970] se quedó con una perspectiva acerca del más allá realista, pero árida». José María Escrivá de Balaguer [1902-1975] «hablaba a sus seguidores de un cielo abstracto imposible de describir». ⁴⁸ El cielo prácticamente fue, de este modo, inconcebible. Ni como fiesta, ni como nada, en el Occidente del siglo XX.

Si Occidente fue radicalizando con el tiempo la dimensión anti-utópica de la anti-fiesta, en la práctica histórica pasó a privilegiar las representaciones más estrictamente anti-utópicas y anti-festivas, esto es, las representaciones del infierno. Si el derecho a la vida pasó a ser cada vez más de difícil acceso, lo que vino a naturalmente a reemplazarlo fue el derecho a la muerte, o, por lo menos, el derecho al castigo, a la pena, al trabajo pesado y, en general, a los sufrimientos humanos. Esto fue perfectamente visible en el ethos de los misioneros en América colonial. Estos misioneros acentuaron las dimensiones demoníacas en su mensaje religioso: «Los misioneros insistieron todavía más en su aspecto terrífico [de la religión], y parece como que se regodeaban en describir hasta el mínimo detalle y con los colores más vivos todo lo que el demonio, personificado en los ídolos, hacía sufrir a sus adora-

46 Colleen Mc Dannell, Bernhard Lang, *Historia del cielo*, Madrid 1990, p. 207.

47 *Ibid.* 215. En Chile los pensadores católicos del siglo XIX repitieron estos cánones de un Occidente empequeñecido: «Las ideas groseras de los paganos, de los chinos, de los indios y de los mahometanos, relativas al estado de los justos después de su muerte, han dado lugar a errores y abusos enormes; condenándolos, la religión cristiana ha suprimido la fuente del mal...», Justo Donoso, «Paraíso celestial», en *Diccionario teológico*, Valparaíso 1855, IV, pp. 164-165.

48 Colleen McDannell, Bernhard Lang, *Historia del cielo*, Madrid 1990, pp. 32, 410.

dores y las penas terribles que más allá de la tumba estaban preparadas para éstos... [La primera vez que oyeron los indios hablar del infierno] tomaron tanto espanto y temor, que temblaban de oír lo que los frailes decían» [escribió Motolonía en su *Historia de los indios de Nueva España*].⁴⁹

La protesta indígena contra la cristianización consistió en no visualizar en la economía política de la Contrarreforma un derecho a la vida, sino un derecho a la muerte. Así lo comprobaron los jesuitas al observar a los pueblos indígenas de la sierra Tarahumara, en México, en el siglo XVII. «Cuando salen entre los españoles o ya los ven en sus tierras, ven tanto ruido de trabajo para minas, para haciendas, para casas, para vegas; ven casas grandes y tantos géneros de obras que ellos no usan, así en los vestidos como en las demás cosas... ven también a muchos con cargas pesadas, unos que van y otros que vienen, y últimamente el ruido y trabajo de un real de minas donde entra mucha gente; ven también que los indios son los que llevan el trabajo más pesado y así viendo estas cosas y sabiéndolas de otros, temen hacerse cristianos, pensando estos ignorantes que todo el trabajo dicho es ley de Dios y cosa necesaria para ir al cielo y así nos ha sucedido con algunos que diciéndoles si quieren ser cristianos, van respondiendo que ya son viejos y no tienen fuerzas, dando a entender que ya no pueden ser cristianos, porque ya no pueden trabajar. Otros claramente dicen que no quieren ser cristianos, porque no quieren trabajar, que los cristianos trabajan mucho...».⁵⁰

La lógica de los Rarámuri fue inobjetable. La anti-utopía de la anti-fiesta del Occidente colonial introducía el derecho a la muerte. No se celebraba la vida sin más en la fiesta como historia y como utopía, sino que se pasaba a la lógica de la acumulación —de trabajo, de culpas, de méritos—. El cuerpo —centro de la armonía de la fiesta y de la relacionalidad humana— pasaba desde ahora a ser negado. Comenzaba la autodestrucción del cuerpo. Hoy, sin promesa alguna de cielo o de utopía, el Occidente post-cristiano, con Nietzsche, ha radicalizado la experiencia del infierno en la tierra. La prolongación sostenida de la historia de acuerdo al crecimiento burgués culmina en la catástrofe de una tierra inhabitable en el futuro.⁵¹

La anti-utopía de la anti-fiesta fue implantada en el Occidente progresivamente burgués a partir de tres procesos simultáneos de dominación universal de la tierra: la guerra, como conquista geopolítica; la acumulación,

49 Pedro Borges, *Métodos misionales en la cristianización de América. Siglo XVI*, Madrid 1960, pp. 90, 329.

50 Carta de 1676, en Pedro de Velasco, op. cit., 197.

51 Eric Hobsbawm, *Historia del siglo XX, 1914-1991*, Barcelona 1995, p. 561.

como explotación económica, y el racionalismo, como objetivación cosificante de la tierra. Desde estos tres modos, que constituyeron el progreso lineal de la historicidad occidental, se atentó contra el carácter festivo y popular del mundo que se sostiene a partir de las vivencias vividas y colectivas de la salud, la comida y el amor, entendidas como armonía, comunión y animación de la tierra, respectivamente. Este espíritu de la anti-fiesta lo expresó Hegel en el siglo XIX de manera eminente. Él definió el 'trabajo' como factor fundamental de la humanidad. Así escribió en 1805/1806: «El hombre hace los utensilios porque es un ser razonable, y ésta es la primera expresión de su voluntad».⁵² Hegel excluyó el amor y el deseo como fuerzas extrahistóricas, extrahumanas.⁵³ Con el mundo burgués, «todos los valores humanos son sacrificados al Moloch del trabajo...».

LA VIDA FESTIVA DEL MUNDO Y SU OPACIDAD EN LA CIVILIZACIÓN DEL OCCIDENTE BURGUÉS

FIESTA [Derecho a la vida del Mundo]	ANTI-FIESTA [Derecho a la muerte del Mundo]
SALUD: Armonía con la Tierra	GUERRA: Conquista de la Tierra
COMIDA: Comunión con la Tierra	ACUMULACIÓN: Explotación de la Tierra
AMOR: Animación de la Tierra	RAZÓN: Objetivación de la Tierra

Este esquema propuesto de Fiesta / Anti-fiesta nos lo ha sugerido, en cierta manera, el planteamiento estético del gran muralista mexicano Diego Rivera [1886-1957] con su obra titulada *La tierra oprimida por el capitalismo, el clericalismo y el militarismo* de 1925. La tierra, bajo la forma de una mujer, aparece en el pensamiento del artista latinoamericano sometida a tres personajes masculinos que representan los principios de la guerra moderna, la acumulación capitalista y el racionalismo clerical.

SALUD, COMIDA Y AMOR: LA FIESTA COMO UTOPIA DE LA VIDA SALUDABLE, SATISFECHA Y ENAMORADA

La vida vivida es salud, comida y amor. Son las tres dimensiones de la vida humana de acuerdo a la ancestral sabiduría astral y astrológica. La vida

52 Eric Hobsbawm, *Las revoluciones burguesas*, Madrid 1971, pp. 444-445.
53 Eduardo Subirats, *Utopía y subversión*, Barcelona 1975, p. 150.

humana como zoé en la Tierra, junto a las estrellas, los astros y el conjunto del Universo.⁵⁴ Este anhelo podemos reconocerlo en las más diversas tradiciones religiosas y utópicas de la humanidad. A continuación, queremos recorrer brevemente este sentido de la vida, aludiendo a materializaciones indígenas, cristianas y, finalmente, tal como fue formulada por la gran poesía mestiza de Chile en el siglo XX. En cada caso, nos proponemos una lectura que aspire a potenciar precisamente esta visión mestiza de la vida indestructible, mediante la vinculación de las tradiciones religiosas del Mediterráneo oriental con las tradiciones de la América indígena.

LA SALUD

«Señor, tú plantaste las plantas,
son puras y jugos saludables,
virtuosos y maravillosos,
que curan prodigiosamente».

Martín Alonqueo, *Instituciones religiosas del pueblo mapuche*, Santiago 1979, p.134.

El principio de la vida es la salud de nuestro propio cuerpo. Los pueblos indígenas de América celebraron esta dimensión con especiales técnicas sagradas, las que en el mundo mapuche aparecen reconocidas en los rituales asociados a la figura de la ‘machi’ y del ‘machitún’. Allí se reclama con toda sacralidad la utopía de la vida saludable, conseguida a través del viaje chamánico por el cielo, donde son enseñados los remedios necesarios para las curaciones.⁵⁵ Puede observarse esta oración de ‘machi’: «El rehwé es mi templo de adoración, de oración, y una expresión sincera de mi amor y agradecimiento con que todos los días elevo mis preces para pedirte que me sostengas y me ampares siempre, Madre Tierna de la mañana, Padre Celestial del alba del nuevo día, dueño de la vida de tu criatura. Te pido que me escuches y oigas mis sinceras súplicas finales que en este momento te hago, al finalizar mis peticiones, y los motivos que me inducen a hacerlo. Acepto, Padre Eterno,

54 El saber astrológico fue censurado muchas veces en Occidente. El texto astrológico hispano-medieval más famoso fue el de Ibn ar-Rigal, un astrónomo y astrólogo árabe del siglo XI, cfr. Julio Caro Baroja, *Los astrólogos y su clientela*, en *Vidas mágicas e Inquisición*, Madrid 1992, II, pp. 159-218.

55 Mircea Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México 1986, p. 127.

mis oraciones; Madre Tierna, acepta e intercede por mí, que fui escogida por el Señor y consagrada machi para tener plantado mi rehwé adornado con tus plantas, que plantaste en esta tierra. Padre, continúa ayudándome al finalizar mis ruegos».⁵⁶

La experiencia religiosa y utópica cristiana en el Mediterráneo oriental señala la fiesta de la era mesiánica mediante la desaparición de las enfermedades: «Id proclamando que el Reino de los Cielos está cerca. Sanad enfermos, resucitad muertos, limpiad leprosos, expulsad demonios». (Mt 10, 7-8). «Jesús les respondió: ‘Id y contad a Juan lo que oís y veis: Los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan...’». (Mt 11, 4-5). «Estas son las señales que acompañarán a los que crean: en mi nombre expulsarán demonios... aunque beban veneno no les hará daño; impondrán las manos sobre los enfermos y se pondrán bien». (Mc 16, 17-18). El Mesías quita «nuestras enfermedades» (Mt 8, 17). Esa actividad milagrosa la realiza Jesús por su «sentir con las tripas» (en griego: *splajnismo-mai*). «Para quienes estuvieron cerca del Jesús histórico, uno de los signos más sobresalientes de su grandeza [y de su cuerpo divino lleno de salud, decimos nosotros] radicaba en la capacidad para acercarse a los enfermos y desgraciados, sintiéndolos con sus vísceras... ‘Señor ten misericordia de mí’ debe entenderse, en buen cristiano, como un pedido a Dios para que nos sienta con sus vísceras».⁵⁷

Finalmente, el reclamo de la salud lo expresó de modo poético e insuperable Pablo Neruda. Leemos en su *Oda al Hígado* de 1956: «Mientras / el corazón suena y atrae / la partitura de la mandolina, / allí dentro / tú filtras / y repartes, / separas / y divides, / multiplicas / y engrasas, / subes / y recoges / los hilos y los gramos / de la vida, los últimos / licores, / las íntimas esencias. / ... / vives / lleno de manos / y de ojos, / midiendo y trasvasando / en tu escondida / cámara / de alquimista. / ... / una pequeña / célula equivocada / o una fibra / gastada en tu trabajo / y el aviador se equivoca de cielo, / el tenor se derrumba en un silbido, / al astrónomo se le pierde un planeta. / ... / Cómo ríe / en el río / la doncella! / Y abajo / el filtro y la balanza, / la delicada química / del hígado, / ... / pero, / cuando / envejece / o desgasta su mortero, / ... / la doncella no cantó en el río / ... / si el excesivo / manjar / o el vino hereditario de mi patria / pretendieron / perturbar mi salud / o el equilibrio de mi po-

56 Martín Alonqueo, *Instituciones religiosas del pueblo mapuche*, Santiago 1979; véase también Yosuke Kuramochi, *Contribuciones etnográficas al estudio del machitún*, en *Actas de Lengua y Literatura Mapuche*, 4, 1990, pp. 237-256.

57 Luis Carlos Restrepo, *El derecho a la ternura*, Santiago 1999, p. 28.

esía, / de ti, / monarca oscuro, / distribuidor de mieles y venenos, / regulador de sales, / de ti espero justicia: / Amo la vida: Cúmpleme! Trabaja! / No detengas mi canto».⁵⁸

LA COMIDA

«Aquí estás, Aplastador del río, Río lleno, Cielo azul!
Danos los productos del campo, favorécenos
con todo nuestro sustento. Todavía me hacen
rogativas hoy día mis corderos, dirás de nosotros.
¡Ooom! Lo gritan con toda fuerza».

(Pascual Coña, *Nguillatun (función religiosa popular)* en *Memorias de un cacique mapuche*, Santiago 1973, 384).

En el mundo de la América indígena la comida es la vida. La utopía de la vida es la utopía de la comida. En mapudungún comer y vivir tiene la misma raíz lingüística, y el Guillatún es la relación sagrada de la comunidad con la comida deseada y compartida, como se comprueba en el texto con que encabezamos este apartado.⁵⁹

Por su parte, la utopía de la vida en el Nuevo Testamento se hace real a través de un representante mesiánico que come y bebe en abundancia: «Vino el Hijo del hombre, que come y bebe, y dicen: ‘Ahí tenéis a un comilón y un borracho...» (Mt 11, 19). Y que da de comer a los que están con él: «Comieron todos y se saciaron... Y los que habían comido fueron cuatro mil hombres, sin contar mujeres y niños». (Mt 15, 37-38). «Les aseguro que no volveré a beber del fruto de la vid, hasta el día que beba el vino nuevo, en el reino de Dios mi padre» (Mc 14, 25).⁶⁰

En fin, comer es una experiencia divina, como muy bien lo argumentaron Pablo Neruda y Gabriela Mistral: «Es claro / que el cielo es una gran panadería» (Pablo Neruda, *Al difunto pobre: Plenos Poderes*, 1962). «En la hora azul del almuerzo, / la hora infinita del asado, / el poeta deja su lira, / toma el cuchillo, el tenedor / y pone su vaso en la mesa, /... / Es triste comer de frac, / es comer en un ataúd, / pero comer en los conventos / es comer ya

58 Pablo Neruda, *Oda al hígado: Nuevas odas elementales*, 1956.

59 «‘Mongelen’: estar vivo, sano, bueno; vivir. // ‘mongeln’: hacer vivir, dar la vida, la salud, el sustento. // mongepéyüm: el sustento, los víveres», Félix José de Augusta, *Diccionario araucano*, Padre Las Casas 1966, I, 150.

60 Francois-Xavier Durrwell, *El más allá. Miradas cristianas*, Salamanca 1997.

bajo la tierra. /... / Tener hambre es como tenazas, / es como muerden los cangrejos, /... / el hambre es un incendio frío. / Sentémonos pronto a comer / con todos los que no han comido, / pongamos los largos manteles, /... / y un plato como la luna / en donde todos almorcemos. / Por ahora no pido más / que la justicia del almuerzo». (Pablo Neruda, *El gran mantel: Estravagario*).

«La vanidad anda pidiéndonos / que nos elevemos al cielo / o que hagamos profundos túneles / inútiles bajo la tierra. / Y así olvidamos menesteres / deliciosamente amorosos, / se nos olvidan los pasteles, / no damos de comer al mundo». (Pablo Neruda: *Dulce siempre: Estravagario*).

«El mundo / es una mesa / rodeada por la miel y por el humo, / cubierta de manzanas o de sangre. / La mesa preparada / y ya sabemos cuando / nos llamaron: / si nos llaman a guerra o a comida / y hay que elegir campana, / hay que saber ahora / cómo nos vestiremos / para sentarnos / en la larga mesa, / si nos pondremos pantalones de odio / o camisa de amor recién lavada: / pero hay que hacerlo pronto, / están llamando: / muchachas y muchachos, / a la mesa!» (Pablo Neruda, *Oda a la mesa: Navegaciones y regresos*).

«En el pasto blanco de sol, / suelto la fruta derramada. / De los Brasiles viene el oro, / .../ de los Brasiles, niño mío, / mandan la siesta arracimada. / Extiendo el rollo de la gloria; / rueda el color con la fragancia. / Gateando sigues las frutas, / como niñas que se desbandan, / y son los nísperos fundidos / y las duras piñas tatuadas... / Y todo huele a los Brasiles, / pecho del mundo que lo amamanta, / que, a no tener el agua atlántica, / rebosaría de su falda... / Tócalas, bésalas, voltéalas / y les aprendes todas sus caras. / Soñarás, hijo, que tu madre / tiene facciones abrasadas, / que es la noche canasto negro / y que es frutal la Vía Láctea...» (Gabriela Mistral, *Fruta: Ternura*). En este poema de Gabriela Mistral, el cosmos es una experiencia frutal y fructífera. Que se puede degustar, oler y palpar. Es una vez más la comida, la fruta, una realidad vital de especial y exaltada sensorialidad gozosa. Estamos en la utopía de la vida como fiesta a través de la 'frutalidad' del Mundo.⁶¹

EL AMOR

«Oh, lagartija, lagarto,
lagarto, lagarto amarillo,
con qué deseos vienes
haciéndome rondas...

61 Sobre la experiencia del cuerpo como comunión cósmica en Gabriela Mistral, cfr. Mario Rodríguez, *El lenguaje del cuerpo en la poesía de la Mistral*, en *Revista Chilena de Literatura*, 23, 1984, pp. 115-128.

Si eres solito, lagarto,
canta y echa la risa, lagarto,
y acaríciame con todo amor,
quíereme mucho, lagarto».

Sebastián Salazar Bondy, *Poesía quechua*, Buenos Aires 1968, p. 94.

La vida amorosa en la América indígena fue una poderosa expresión de la plenitud de la vida del Mundo. Por el amor erótico los indígenas participaban en el poder y la armonía del Cosmos. En el centro de los rituales religiosos indígenas estaban los impulsos sexuales.⁶²

Por su parte, en la religión y la utopía del Nuevo Testamento, el amor humano fue la señal indiscutible del cielo en la tierra: «Contestóle el escriba: ...Amar al prójimo como a sí mismo vale más que todos los holocaustos y sacrificios. Y Jesús, viendo que le había contestado con sensatez, le dijo: ‘No estás lejos del Reino de Dios’». (Mc 12, 32-34). El cielo en la tierra introdujo especialmente el amor erótico como experiencia de la plenitud de la vida abundante: «Jesús les dijo:... ‘Pero desde el comienzo de la creación, Dios los hizo varón y hembra. Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre, y los dos se harán una sola carne. De manera que ya no son dos, sino una sola carne’». (Mc 10, 5-8).

El amor erótico refleja por completo la plenitud eterna de la vida en la poesía mestiza del siglo XX en Chile. Esto lo expresó de modo excelso la poesía de Pablo Neruda:

«Aquellos bruscos ríos con aguas y amenazas, / aquel atormentado pabellón de la espuma, / aquellos incendiarios panales y arrecifes / son hoy este reposo de tu sangre en la mía, / este cauce estrellado y azul como la noche, / esta simplicidad sin fin de la ternura». (Pablo Neruda: LIII, *Cien sonetos de amor*).

«Dos amantes dichosos hacen un solo pan, / una sola gota de luna en la hierba, / dejan andando dos sombras que se reúnen, / dejan un solo sol vacío en una cama. / De todas las verdades escogieron el día: / no se ataron con hilos sino con un aroma, / y no despedazaron la paz ni las palabras. / La dicha es una torre transparente. / El aire, el vino van con los dos amantes, / la noche les regala sus pétalos dichosos, / tienen derecho a todos los claveles. / Dos amantes dichosos no tienen fin ni muerte, / nacen y mueren muchas veces

62 Sylvia Marcos, *Indigenous Eroticism and Colonial Morality in Mexico: The Confession Manuals of New Spain*, en *Numen. International Review for the History of Religions*, XXXIX, 2, 1992, pp. 157-174.

mientras viven, / tienen la eternidad de la naturaleza». (Pablo Neruda, XLVIII, *Cien Sonetos de Amor*). «Tal vez no ser es ser sin que tú seas, /... / sin esa luz que llevas en la mano / que tal vez otros no verán dorada, /.../ y desde entonces soy porque tú eres, / y desde entonces eres, soy y somos, / y por amor seré, serás, seremos». (Pablo Neruda, LXIX, *Cien sonetos de Amor*). «Alguien sabrá tal vez que no tejí coronas / sangrientas, que combatí la burla, / y que en verdad llené la pleamar de mi alma. / Yo pagué la vileza con palomas. /... / La muerte es sólo piedra del olvido. / Te amo, beso en tu boca la alegría. / Traigamos leña. Haremos fuego en la montaña». (Pablo Neruda, LXXVIII: *Cien sonetos de Amor*). «Pero este amor, amor, no ha terminado, / y así como no tuvo nacimiento / no tiene muerte, es como un largo río, / sólo cambia de tierras y de labios». (Pablo Neruda, XCII: *Cien sonetos de Amor*). «Y así cuando la tierra reciba nuestro abrazo / iremos confundidos en una sola muerte / a vivir para siempre la eternidad de un beso». (Pablo Neruda, XCIII: *Cien sonetos de Amor*). «Y allí donde respiran los claveles / fundaremos un traje que resista / la eternidad de un beso victorioso». (Pablo Neruda, C: *Cien sonetos de Amor*).

Se advierte en el pensamiento poético de Pablo Neruda la descripción de la eternidad amorosa como una experiencia del todo gozosamente sensorial, deliciosamente táctil, muy diversa a las imágenes anti-festivas e impalpablemente gozosas del Occidente cada vez más finitamente burgués. En Neruda se desarrolla una concepción del cuerpo que no es la mecanicista y causal —antifestiva— de Occidente. Estamos, por el contrario, frente a una experiencia —diríamos— más oriental, festiva y dionisiaca del cuerpo como campo energético.⁶³

INVITACIÓN FINAL

63 Michel Bernard, *El cuerpo*, Barcelona 1985, p. 192. Neruda supera el 'tiempo capitalista' como un tiempo 'urbano', mecánico, 'objetivo', mensurable. Sobre esta dimensión, Flabián Nievas, «El tiempo capitalista», en *El control social de los cuerpos*, Buenos Aires 1998, pp. 44-46. Su tiempo es el del humor, los jugos, los granos crecientes de la Tierra: «El pájaro ha venido / a dar la luz: / de cada trino suyo / nace el agua. / Y entre agua y luz que el aire desarrollan / ya está la primavera inaugurada, / ya sabe la semilla que ha crecido, / la raíz se retrata en la corola, / se abren por fin los párpados del polen. / Todo lo hizo un pájaro sencillo / desde una rama verde», Pablo Neruda, *La primavera*, en *Plenos poderes* (1962). Esta es la experiencia dionisiaca de la Historia, cfr. Marcel Detienne, *Dioniso a cielo abierto*, Barcelona 1997.

La propuesta de este ensayo ha sido permitir y permitirnos un reencuentro con nuestro particular sentido festivo y poético acerca de la existencia sobre la Tierra. El Occidente burgués perdió miserablemente el sentido de la fiesta, opacándola, ensombreciéndola con su obsesión por la muerte del Mundo. Su resultado es el nihilismo actual, o la guerra de las civilizaciones, que en otras palabras, es la guerra de Occidente con todo el mundo (la visión despiadada del cientista político norteamericano Samuel Huntington a fines del siglo XX).⁶⁴ Ante ese callejón sin salida, no queda más que volver a entender la historia como derecho universal a la vida. Y esto, de entrada y de salida, es un camino en favor de la fiesta. Por ella nos reencontramos con las claves de la vida sobre la Tierra que, como hemos apuntado, son la salud, la comida y el amor. Verdades básicas, elementales, perogrulladas casi. Pero este es el tiempo preciso y precioso de decirlas.⁶⁵

64 El autor norteamericano ha concebido la historia como guerra permanente entre Occidente y los 'otros'. Así expresó, por ejemplo, en relación al Islam en su famoso ensayo de 1993: «El conflicto a lo largo de la línea de fractura entre las civilizaciones occidental e islámica viene sucediéndose desde hace mil trescientos años», Samuel Huntington, *¿Choque de civilizaciones?*, Madrid 2002, p.33. Por otro lado, a esas alturas no fue difícil encontrar rasgos de una muerte real del Occidente. En 1993 escribió José Saramago: «De lo que nadie tiene duda es de que la civilización que hemos sido no sólo era mortal, sino que está muerta... Compete a los intelectuales europeos [...] escribir aun una última línea honrada en el epitafio de esta civilización. De este inmenso Sarajevoque somos», José Saramago, *Cuadernos de Lanzarote 1993-1995*, Barcelona 1998, pp. 119-120. El filósofo chileno Félix Schwartzmann, Premio Nacional de Humanidades 1993, afirmó en ese mismo año, refiriéndose a Occidente: «Estamos en una civilización interiormente ya muerta... Lo que ahora acontece es lo que he llamado la muerte del discurso amoroso...», Entrevista al Premio Nacional de Humanidades Félix Schwartzmann, en *La Época*, Santiago de Chile, 26.12.1993.

65 Se trata de reencontrar la unidad esencial de la humanidad en su amor y su entusiasmo por la vida sobre la Tierra, como lo planteó el Foro Global de Dirigentes Espirituales y Parlamentarios sobre la Supervivencia Mundial, reunido en Oxford en 1988, cfr. James Lovelock, Carl Sagan, Dalai Lama, Madre Teresa, Raimon Panikkar y otros, *Simposium sobre la Tierra*, Barcelona 1990.