

El cuerpo abierto

Céline Geffroy Komadina

El cuerpo ebrio es un cuerpo abierto, transparente, en el cual afloran las vísceras. Las grietas que excavan ese cuerpo forman un abismo difícil de obstruir porque el cuerpo se abre cada vez más hasta desembocar en una soltura total donde ya no se controlan ni los esfínteres, ni los olores, ni la boca, ni las pulsiones tanto sexuales como de animosidad hacia los demás. Esta porosidad incita al alma a escaparse¹. El peligro es inminente”: perder a su alma supone una deshumanización, el ser erra como un muerto vivo, a caballo entre dos mundos, él del más allá mientras que todavía guarda un pie en el universo de los mortales, busca a su alma para recomponerse.

A la vez, los demonios² buscan ingresar por estas aperturas exacerbadas y lo hacen mimetizándose con la chicha (la chicha es un demonio comenta un informante), se incorporan, se apropian del cuerpo y lo hacen suyo exponiéndolo a peligros exteriores. Es un cuerpo fragilizado. El borracho se acerca a las fuerzas oscuras, del *Ukhupacha*, del mundo desconocido, se vuelve uno de ellos, deviene un demonio. Tal como lo decía Nathan (1989), al beber, uno se apropia una parte del dios. Es cuando empieza la metamorfosis identitaria.

Las tres categorías endógenas del estado de embriaguez

El borracho es un personaje grotesco, en perpetuo desequilibrio, cuyo cuerpo ingresa en otra dimensión espacial y social. El cuerpo borracho tiembla y no puede sostenerse, la verticalidad es ya una categoría que se esfuma³.

Ahora bien, veamos cómo se pueden clasificar, en términos endógenos, los distintos grados de ebriedad. Es destacable notar que las tres fases identificadas hacen referencia al registro de la

¹ Para contrarrestar esta fatalidad, cuentan que “cuando estamos en la casa mareados, tiene que haber tijeras, cuchillo, espejo, también *Iloque gaytu*, cáscara de piedra: estos protegen al espíritu. El espejo sirve para que el alma no se vaya, se encuentra a sí misma y vuelve”.

² La noción de demonio se debe tomar con sumo cuidado en la parte andina puesto que es una categoría impuesta por los españoles y que en esta parte geográfica, el hombre entiende a sus divinidades en sus dos dimensiones, tanto generosas como peligrosas. Todo depende de la relación que mantienen con los humanos.

³ Este precario equilibrio está acentuado por las peleas que pueden ocurrir durante la borrachera “Algunos hacen problemas y empiezan a pelear con puñetes y patadas y te gritan, pero luego se dan cuenta, dejan de pelear y siguen tomando”.

memoria. La ebriedad sería entonces un ejercicio de memoria; en un primer tiempo, se experimenta una exacerbación de la memoria, una febrilidad en el recuerdo para luego caer en el olvido, en una separación con el mundo tangible, lo que provoca una pérdida de noción memorial. Ya en la época colonial, González Holguín distinguió entre *hatun machay* que sería la borrachera solemne y “beuer hasta perder el juicio” (o corazón o conciencia o memoria según su diccionario). Randall (1993), por su parte, hizo una reflexión sobre los distintos estados de ebriedad que existieron en tiempo incáico y actualmente en la zona cuzqueña (él habla de *sinkasqa*, *machasqa* y *t’iyusqa*. Cf. 92). Es interesante contrastar estas categorías con las que pude reconstruir a partir de datos obtenidos de mi trabajo de campo, en Qhoari. Existen ciertamente variaciones de denominaciones, sin embargo, todos los datos apuntan al eje referencial de la memoria.

LOS TRES ESTADOS DE LA EBRIEDAD EN QHOARI			
	Relación con la memoria	Fuerza	Intensidad
<i>Pisi machasqa</i>	<ul style="list-style-type: none"> ➤ se da cuenta de todo, ➤ no se olvida nada	<ul style="list-style-type: none"> ➤ Mide sus actos 	<ul style="list-style-type: none"> ➤ es tranquilo y no tiene problemas ➤ poco mareado
<i>Khuskan machasqa</i>	<ul style="list-style-type: none"> ➤ se acuerda todo, de las penas de las alegrías 	<ul style="list-style-type: none"> ➤ Da fuerzas ➤ a veces se pone rebelde ➤ no tiene miedo 	<ul style="list-style-type: none"> ➤ ya está mareado pero no inconsciente ➤ se da cuenta de todo lo que hace ➤ habla mucho y fuerte: se <i>khayqeyan</i> (hablar de borracho, discutir con personas ebrias o no y finalmente insultar)
<i>Phiri machasqa</i>	<ul style="list-style-type: none"> ➤ no se acuerda de nada 	<ul style="list-style-type: none"> ➤ Quita fuerzas “ni siquiera para cavar papas” ➤ se puede caer donde sea 	<ul style="list-style-type: none"> ➤ mide sus actos ➤ Demasiado borracho ➤ se vuelve como tonto ➤ ve otras cosas ➤ no se da cuenta de lo que habla ni de lo que hace.

Cuando uno está *pisi machasqa*, está empezando a alegrarse, es un estado agradable en el cual se perciben pocos cambios. El estado *phiri machasqa* corresponde a la pérdida de su propia identidad para transformarse adentro de sí y ver el mundo transformarse (por eso, los curanderos u otros especialistas son las personas designadas por excelencia para manejar este estado), coloca al hombre en esta transición hacia un ser demoniaco, es como si una mano invisible le empujaría a hacer gestos, tener actitudes o decir y maldecir por lo tanto es un estado peligroso que fuerza el control social por no lograr

tener ninguna influencia sobre el borracho. “De muy mareado, la Pachamama se enoja”; por lo tanto, considero que estas percepciones coinciden con la necesidad de resguardar el orden social pero también el equilibrio entre el hombre y el mundo vivificado.

A pesar de la dicotomía entre lo dicho y lo hecho, según los informantes, existe una medida socialmente admitida, es un estado en el cual se vigorizan las fuerzas y se siente valiente, se consolida la memoria. Es cuando uno está *khuskan machasqa*, una fase de equilibrio. En fin es un estado que potencia al hombre, lo hace sentir superior y con dominio total sobre sus actos y dichos...

El cuerpo: un sistema hidráulico

La civilización occidental ha desarrollado técnicas y disciplinas de control del cuerpo –que se vuelve tanto actor como receptor de este proceso-, interiorizando y matizando los gestos que los hombres asimilaban a la animalidad (Cf. Elias 1939) justamente para reprimir los instintos básicos, sexuales o de muerte por ejemplo. Veamos cómo estas normas profundamente arraigadas se desdibujan cuando los efluvios de la borrachera hacen aflorar lo de adentro del cuerpo.

Beber en compañía y comer el mismo pan crea una suerte de consanguinidad con el comensal⁴. Es decir, pensaban las antiguas teorías médicas, que la bebida absorbida en común acerca a los bebedores puesto que los humores se asemejan⁵. En el mismo orden de ideas, la textura del cuerpo se vuelve igual que lo que ingerimos, nos licuamos, nos volvemos líquidos: la grasa se derrite y la sangre es más débil, nos apropiamos de las características mismas del alcohol.

Ahora bien, la sangre y la grasa circulan en una red hidráulica adentro del cuerpo, red que a su vez está ligada al mundo exterior. En el imaginario médico antiguo, el cuerpo era considerado como una olla en ebullición -para prestarnos un concepto de Freud- que amenaza con desbordarse y que se debe sin cesar vaciar y purificar de sus materias, de sus humores, de sus flegmas y de sus bilis que son el signo visible del demonio.

⁴ En el mismo registro, se dice que al echar chicha a la placenta, la madre y el bebé se vuelven borrachos para toda su vida y que si la sangre de un borracho toca otra sangre, le transmite su vicio por un fenómeno de mimetismo y sobretodo –creo- porque los líquidos son miscibles entre sí y por lo tanto los humores también.

⁵ Me voy a referir varias veces a la medicina tanto de la Antigüedad como de la Edad Media en este ensayo, porque sabemos que llegaron sus principios junto con la colonización hasta los Andes y que la medicina tradicional tanto pasada como actual es la síntesis de estas dos maneras de concebir el cuerpo y la enfermedad.

Por su parte, para el concepto médico andino, es necesario preservar el flujir hidráulico interior en armonía con el mundo exterior para que no se rompa esta circulación puesto que podría tener efectos nefastos sobre la buena marcha del mundo (Cf. Bastien 1986). El cuerpo humano refleja un sistema de correspondencia con el macro cosmos. Así, en la percepción autóctona, el ciclo del agua en la naturaleza funciona como en un cuerpo humano “El agua que sale de la vertiente regresa al mismo lugar, es como la circulación de la sangre en el cuerpo”. Ahora bien, el consumo abundante de bebidas euforizantes favorece el flujir de los líquidos corporales y engendra la subsiguiente interrelación con el medio que rodea al hombre. A través de este vaivén hidráulico, el cuerpo se vuelve un objeto de comunicación con el más allá al estimular los elementos naturales en reproducir un movimiento similar. El cuerpo expresa –en menor escala- una metáfora del cosmos.

En este contexto, la sangre y la grasa dan poder al cuerpo. La sangre es el principio de vida y la grasa es el principio de la energía. Sabemos que la mujer macanuda es una persona bien plantada, hasta gordita y fornida que encarna la buena salud y la vitalidad, será una mujer muy trabajadora. Y estas virtudes entran al cuerpo con la absorción o la manducación. Encontramos similares sistemas de representación en otros pueblos tales como los centroasiáticos de tradición pastoral para quienes la presencia de grasa es símbolo de prosperidad. Y la semejanza con nuestros pueblos de altura sigue con el modo preferido de cocción: “El valor positivo de la grasa explica también la preferencia otorgada a lo hervido en relación a lo frito tanto para los Kazakos como para los Mongoles. Este modo de cocción permite de esta manera conservar la grasa que luego será tomada como caldo⁶ » (Lacaze 2003: 214). Al respecto, es interesante notar que se describen a los estados o los humores ligados a la ingestión de bebidas alcohólicas en términos culinarios “yo creo que lo ha cocido por dentro”, “cuando tomamos mucha chicha, nuestro cerebro se derrite como manteca”: es que somos lo que comemos. En las altas tierras andinas, expuestas al frío y al viento, la grasa es absolutamente necesaria para afrontar las inclemencias del clima.

Para ilustrar el papel de la grasa y de la sangre en el cuerpo, y luego entender su relación con el alcohol sería interesante esbozar la noción de cuerpo en los Andes. Para ello, quiero acudir a un personaje muy temido: el *kharisiri*⁷. Este individuo no es mítico, en la boca de los qhoareños, existe y saca grasa y sangre a sus víctimas, dejándolas desganadas y sin fuerzas, lo que les puede conducir a la muerte. Para contrarrestar estos efectos -siempre que uno interviene a tiempo- es necesario cubrir la herida con grasa recién sacada de la oveja –todavía pataleando- es decir hay que efectuar una transferencia del

⁶ La traducción es mía.

⁷ El *kharisiri* ha sido rastreado por Gerardo Fernández hasta el viejo continente cuando la literatura andina lo describía como propio de la región.

principio vital y energizante mientras siga “medio” vivo el animal sacrificado. Se absorbe su vida y la grasa, considerada como un fluido en el imaginario andino, dispuesta sobre la herida del enfermo penetra su cuerpo fácilmente y lo revigoriza. La persona “carneada” tiene también que ingerir sangre de oveja mezclada con vino. De nuevo los humores se mezclan para salvar al atacado. Otros testimonios sugieren cierto canibalismo, en efecto, la propia grasa extraída por el *kharisiri* deviene un remedio contra el mismo mal, razón por la cual, es altamente recomendado comer panes amasados con grasa humana proveniente de la acción del *kharisiri*. Un círculo casi vicioso...

Bueno pero lleguemos al punto, a nuestros borrachos. Se considera que la mejor grasa es aquella de las personas ancianas puesto que está más dura y seca –se considera que los ancianos se van secando para acabar como las momias; de igual manera, las arrugas son el fruto de esta deshidratación. La grasa endurecida es luego el fruto de una larga maduración durante la cual adquiere propiedades enriquecedoras. El *kharisiri* encuentra entonces problemas para atacar a los borrachos⁸ puesto que su grasa se ha derretido. Es decir que el cuerpo del borracho se ha licuado y adopta la misma consistencia que los líquidos absorbidos: de nuevo, somos lo que tomamos. El *kharisiri* no le puede cortar; una solución consiste en tirar al borracho al río para que se solidifique de nuevo...

Otro ejemplo que permite entender la relación entre alcohol y sangre es el *muk’u*. El *muk’u* consiste en amasar harina de maíz en la boca a fin de mezclarla con saliva para luego permitir la fermentación de la chicha. Este proceso moroso y doloroso, según los informantes, sería el vector de la pérdida de fuerzas y memoria. Al *muk’ear*, se escupe “se terminaba nuestra saliva en una noche” y la saliva es como la sangre dicen los habitantes de Qhoari, entonces el cuerpo se debilita. La pérdida de sangre, aunque en pequeña cantidad, provoca una debilidad generalizada. La vitalidad de una persona depende de la calidad de su sangre y en caso de que se derrame, es necesario reponerla. Tal vez por esa razón, se tomaba chicha durante la *muk’eada*. La chicha de maíz significa energía en la representación valluna y andina.

Volviendo a la idea del buen fluir de los líquidos corporales, se constata que el orín es considerado como una cura para el *ch’aki* (resaca. Literalmente en quechua significa seco. La borrachera deshidrata: el alcohol es diurético y además el cuerpo ebrio dejar fluir todos los líquidos internos, vómito, sudor, lágrimas, esperma...). Los líquidos perdidos durante la borrachera tienen que reponerse para asegurar el flujo interior, el cuerpo tiene que recobrar vida, volver a llenarse. Entonces el propio orín se reinyecta para continuar con la circulación corporal y perpetuar el mecanismo. Dicen que el orín sale con espuma

⁸ en Qhoari; en otras zonas, los borrachos son más bien presas fáciles.

como la cerveza, otra vez nos encontramos con el sistema de analogía. Absorbamos la materia alcoholizada pero también sus características. Asimismo, el orín masculino es asociado al semen por provenir del mismo sitio y a “las lluvias fertilizantes” mientras que el orín femenino es próxima a la fuerza fecundante del *qonchu* (parte espesa de la chicha), las aguas turbias, la sangre (a veces se mezcla con la sangre menstrual) y el abono. El beber chicha y orinar es “la repetición microcósmica del reciclaje de aguas en el macrocosmos” (Randall 1993: 84). Para ilustrar esta metáfora, Randall cuenta un aspecto de la coronación de Manco Inka en enero-febrero de 1534 en Cuzco que tenía por efecto propiciar un continuo flujo de aguas durante su imperio. En las acequias subterráneas de la plaza que tenían que drenar las aguas de la limpieza y de las lluvias, corrían todo el día el orín de los asistentes muy bebidos “como si fueran fuentes que allí manaran” (Miguel de Estete citado por Randall: 86).

Finalmente, el orín es el agua de vida me confiaba don Carlos, gran conocedor de remedios tradicionales, cura y permite la evacuación de enfermedades, de malos olores, es decir que limpia el cuerpo y a la vez lo regenera. Ahora bien, si seguimos en el mismo registro, el alcohol y la chicha también son remedios puesto que hacen dar vómitos, diarrea y orinar, en fin, estimulan la circulación de los humores.

Hemos visto cómo lo ajeno al cuerpo y lo no deseoso tiene que salir, entendemos la necesidad de evacuar lo putrefacto que tenemos en nuestra tubería interior; sin embargo, la apertura del cuerpo no sólo se da de adentro hacia el exterior sino también se abre a los poderes externos. Demasiada chicha debilita a la sangre y al cerebro dicen los lugareños: el demonio entra en el cuerpo con la chicha que lo va acarreado. Y por lo tanto, él también circula en nuestro cuerpo al mismo tiempo que el alcohol. El recogido de la bebida alcoholizada desemboca en el cerebro que corre el riesgo de “congelarse”. Mientras tanto, de este cuerpo, emanan vapores agrios y desagradables, huele a podrido a pesar de que, en el primer estado de la borrachera, el cuerpo huele a chicha nomas y hasta “más bien, nos hacen desear”.

Finalmente y prolongando esta reflexión, imaginamos el cuerpo ebrio como abierto, permeable y lo que lo rodea lo influencia y lo penetra. La boca es probablemente lo más ilustrativo de ello puesto que a través de ella, existe un vaivén constante entre lo de afuera y de adentro, es el perfecto tamiz hacia lo hondo del cuerpo, deja pasar el brebaje y a la vez, por ella salen el vómito, los blasfemas e insultos y también la risa⁹. Por el papel dominante de este órgano, en diferentes culturas se cuida la boca en tanto

⁹ se decía en la Edad Media que la risa provenía de las partes innobles del cuerpo (la barriga) y por lo tanto, se la consideraba como una polución de la boca (cf.: 82 Le Goff y Truong).

que medio de acceso a diversos mundos. Y Verdon (1996), al hablar de los placeres en la Edad Media, nota que “La boca provoca de esta manera las otras aperturas del cuerpo de las cuales el sexo sólo es una”¹⁰ (:124).

Si bien el hecho de abrir y cerrar la boca simboliza una transacción entre lo de adentro y lo de afuera del cuerpo, también los olores y todas las emisiones corporales son vehículos de la interacción y se manifiestan a través de los orificios del cuerpo que representan un cedazo. Se dejan ver las entrañas o sus productos con los reflujos líquidos, ya no se tiene un firme control sobre el pudor en el orinar o defecar o en el vomitar “es un cuerpo que se desploma, duerme la mona, eructa, vomita y se vacía. Lo de adentro se vuelve visible” (Cf. Gausso 2004). El cuerpo acepta abrirse y debilitarse ante sus pares, se va vaciando y va cambiando...

Un cuerpo abierto a la metamorfosis identitaria

El cuerpo abierto, que acabamos de describir, se materializa también en la posibilidad –durante la borrachera- de vivir una nueva identidad, de sentir su propio cuerpo y pensamientos cambiar así como la percepción que tenemos del mundo, en fin de experimentar un mundo al revés.

Así, algunos antropólogos relatan las relaciones homosexuales que existen, a veces, en los Andes, entre hombres, después de haber ingerido grandes cantidades de chicha y/o de alcohol; mencionan asimismo la manera en la cual “algunos hombres borrachos adoptan a menudo una identidad genérica que los empuja más allá de los límites de la biología. Hablan por ejemplo sobre su propia menstruación y/o embarazo” (Harvey 1993: 130). Y no faltan los bailes y susurros íntimos entre mujeres ebrias...

Yo creo que existe una valoración positiva del homosexualismo durante las fiestas: existen licencias. Las menciones de parte de los cronistas son importantes, también recogí testimonios de antropólogos como Laurence Charlier para el Norte de Potosí y presencie el enamoramiento entre dos hombres casados. En la ebriedad generalizada de las fiestas, parece que los hombres se pueden “equivocar” y llevarse a un hombre “pensando que es su esposa”, me comentaban algunas informantes con cierta connivencia... Asimismo, unos “amiguitos”, como los denominan, tuvieron la “osadía” de besarse incluso delante de sus esposas, otros bailan juntos, y todos consienten porque uno no está dueño de sus actos de borracho. He percibido una aceptación general y hasta una justificación de las demostraciones homosexuales siempre que ocurra en el espacio extemporáneo de la fiesta.

¹⁰ La traducción es mía.

La borrachera puede entonces revelar la homosexualidad. Lo que se censura durante la vida cotidiana es permitido en tiempo de fiesta. Se acepta durante la borrachera pero fuera de este contexto en el cual la persona ebria no es dueña de su cuerpo y de sus actos, aquel individuo que sale de la norma sexual socialmente admitida ya es condenado. Sin embargo, se reconoce que existe en otro lado, sobre todo en Punata, o “en otro lado, pero aquí no hay eso”: él que tiene una práctica desviante es el Otro. Hay que proteger al grupo.

Asimismo, la costumbre de disfrazarse de hombre o de mujer siendo del otro sexo es una práctica profundamente anclada en los imaginarios. El baile de las *qhalinchas* en el *jandanku*, baile que tiene lugar en los entierros de los niños y en carnaval, es una de esta representación. En esta dinámica, el alcohol interviene para mitigar el miedo de bailar delante todos. Así, lo que llamo disfraz identitario, -es decir aquí adoptar un nuevo género- es posible a través de la ebriedad. La magia del alcohol favorece la apropiación de una nueva identidad y personalidad.

Y el carnaval es seguramente lo que ilustra mejor la metamorfosis del individuo: es la celebración de un mundo donde los papeles están invertidos, donde se hace la burla de los colonizadores, de los que detentan el poder en general, en fin, una fiesta de lo travestí.

El cambio de identidad admite todas las combinaciones posibles y, así, el rumor destaca que algunas personas abusaron de animales. La zoofilia está totalmente condenada¹¹, rebaja al hombre al rango de animal, pierde su humanidad y la pierde dos veces porque –dicen- cuando se comete este acto, el hombre (porque nunca escuche hablar de mujeres) está totalmente ebrio y la borrachera intensa es otra forma de deshumanizarse. Ante tanta abyección, la gente busca protegerse como conjunto y justifica de alguna manera lo que hizo el hombre: él no estaba dueño de sus actos, un demonio se apoderó de él y le convenció –según me cuentan refiriéndose a un caso aislado- que se había vuelto una oveja macho. El poder performativo de las palabras actúa: no sólo lo tratan de animal, es un animal.

El alcohol envuelve al bebedor en unos disfraces identitarios. Esta forma de apropiación de la alteridad tiene el poder de devenir otro, de desdoblarse, de olvidar su cuerpo, en fin de desincorporarse, de volverse ajeno, de abrirse, de prestarse a los poderes sobrenaturales. Esta transformación es propicia para que el cuerpo se torne en el receptáculo de una nueva identidad.

¹¹ En la Edad Media, en Francia, se consideraba a la bestialidad como un pecado y generalmente se realizaba en un estado segundo bajo la influencia del diablo (Verdon: 60).

Por otra parte, existen diversas referencias etnohistóricas sobre las experiencias extáticas. A menudo, para la época incaica, se hace referencia al emborrachamiento de los *pakko*/curanderos pero también a la inhalación, absorción, unto o enema de alguna planta o cacto alucinógeno. “unos como brujos...que eran admitidos por los Incas en cierta manera, y no sólo eran capaces de tomar la figura que querían y de « ir por el ayre en breue tiempo, mucho camino... » y tenían poder para hablar con el demonio y para predecir sucesos ocurridos en lugares muy lejanos y descubrir el paradero de cosas perdidas y hurtadas. Dice que se encerraban en un cuarto oscuro para hablar con el demonio y se emborrachaban hasta perder el juicio, ya bebiendo chicha mezclada con el zumo de una hierba llamada villca ya « tomándola por otra vía » (Mariscotti 1978). Cuando un individuo perdía la cabeza y se volvía como loco entonces los Inkas pensaban que había sido escogido para ser hechicero, cuando despertaba lo hacían ayunar y aprender su oficio “cuando ellos hablan con las *huacas*, suelen privarse del juicio, o por efectos del demonio que les entontece, hablando con ellos, o por la fuerza de la chicha que beben cuando quieren hablar con la *huaca*“ (Arriaga citado en Salazar-Soler: 28).

Prolongando estas tradiciones y saltando algunas épocas, el curandero de Qhoari me contó las intensas experiencias extáticas de alteración de su identidad que vive durante sus curaciones; éstas siempre tienen lugar cuando está mareado. Siente que cambia, que se transforma en otra cosa, de repente su cuerpo empieza a temblar. Como en la mitología andina, don Leandro alguna vez sintió que se transformó en un tigre. Me interesa recalcar aquí la importancia del sustrato cultural que subyace a esta transformación, en efecto el Felino mitológico está vinculado con los *Apu* y *Auki*, el felino es a menudo considerado el alter ego de algunos profesionales. Para vivir esta metamorfosis, el curandero tiene que beber grandes cantidades de alcohol, a veces durante horas hasta que se le presenten los dioses *apus* que le van a guiar en la curación. Sin embargo, sólo aparecen cuando se les ofrece oración, vino, incienso, singani y alcohol (2 litros) y requieren también de *q'oa* y de *ch'alla* con alcohol y vino. Dice que ellos también toman y se alegran.

Cuando acaba la curación, se siente como vacío, tiene que reincorporarse, reintegrar su cuerpo y se queda sin fuerzas, porque “le chupa el *Apu*”. Es una pequeña muerte, se ofreció en sacrificio a manera de compartir con sus *apus* y ahora tiene que volver al mundo de los humanos.

A través del juego de máscaras, tanto antifaz físico, -el rostro es deformado por el alcohol – tanto disfraz anímico, la persona borracha adopta una nueva identidad. Las máscaras tienen en común la búsqueda de la alteración de la identidad de la persona que la porta y la transformación de sus actitudes (cf.

Nahoum-Grappe 1991) buscando imitar otro ser o absorber sus propiedades. Estas máscaras permiten acceder a otra experiencia de lo sensorial, del placer, de la temporalidad, permite volverse otro durante un tiempo. El cuerpo abierto se materializa también en la posibilidad –durante la borrachera- de vivir esta nueva identidad, de sentir cambios en su propio cuerpo y pensamientos así como en la percepción que se tiene del mundo exterior; en fin, de experimentar un mundo al revés.

... y también abierto a la seducción y fecundación

Sabemos que los brebajes alcohólicos tienen una incidencia sobre las funciones orgánicas y la ebriedad, en la ocasión festiva, vuelve manifiestas las interacciones sexuales prohibidas o escondidas en tiempo de sobriedad. En la borrachera, los sentidos se exaltan: la borrachera está cargada de sensualidad; por eso, y desde luego, la ebriedad femenina es más peligrosa. En efecto, el honor femenino se refiere a su cuerpo orgánico y sexuado. En este sentido, una mujer que consume bebidas alcohólicas -y peor si lo hace sola-, es a menudo estigmatizada como una mujer de vida fácil. Siempre se hace referencia a su sexualidad y -Nahoum-Grappe lo recalca acertadamente- como si toda actividad corporal de la mujer sólo tiene que ser una metáfora de su funcionamiento sexual. En la borrachera, se vive momentos de exaltaciones que se inscriben en un escenario predecible, la sexualidad también se asienta en esta espiral en equilibrio, que supone una ascendencia y una bajada, tal como en el acto sexual y que se plasma en una borrachera de los sentidos enardecidos por el alcohol.

Prolongando esta reflexión, entendemos que un estado de conciencia alterada acompaña generalmente los ritos ligados a la fecundidad humana y de la Tierra Madre, Pachamama y que lo que se aproxima al campo de la reproducción y del placer obtiene un carácter sagrado. Los ritos agrarios tienen lugar particularmente cuando la Pachamama está abierta y por ende, lista para recibir las ofrendas fertilizantes, al momento de la preparación de la tierra y de las cosechas. Asimismo, son periodos propicios para los ritos amorosos puesto que no solamente simbolizan la fecundidad humana sino también la fertilidad de la tierra como si el juntarse los sexos en el baile fuera un aumento simbólico de la fecundidad (Cf. Barstow 1979). Parecería que el contexto festivo con su música, baile y alcohol engendra simbólicamente fecundidad.

Un calentamiento de todos los sentidos por el alcohol fácilmente se desliza hacia la promiscuidad. No faltaron extirpadores de idolatría para quejarse de esta ecuación: seducción, sexualidad y fecundidad están a menudo imbricadas con el consumo alcohólico.

Los propios instrumentos de la borrachera muestran explícitamente esta relación. Estoy pensando en los vasos actuales llamados “mal criados” –representan a un desproporcionado pene en erección o un seno y se utilizan en despedidas de soltero...- o los vasos “diablo” que consisten en un tubo-sifón que corre alrededor del vaso como una especie de bombilla que comporta huecos y que ubica el bebedor en una doble situación embarazosa: debe absorber la chicha tapando los huecos sin ensuciarse pero, a la vez, ello lo obliga a beber simbólicamente de la cola del diablo con todas las connotaciones sexuales que conlleva. Este tipo de recipiente no es nuevo. Walter Sánchez, en una comunicación oral, mostró y describió numerosos *qirus* prehispánicos y coloniales llevando diferentes representaciones de diablos. Por otra parte, Randall siguiendo a Allen menciona un *phaqcha*, un vaso con sifón que representaría el carácter circulatorio de los ríos según la cosmología andina. Este autor destaca asimismo el carácter fálico del *phaqcha* puesto que simboliza igualmente el flujo de agua por el pene (Cf.: 85). Y para terminar con estos recipientes que tienen por propiedad tanto la recirculación de los fluidos como la incitación sexual, quiero añadir un comentario encontrado por Salazar Soler haciendo referencia a la edad incáica: “Tenían unas vasijas que hacían sus votijas y mies de chicha, cuya principal fuente tenía de vaso antiguo forma de un rostro del demonio en cuya ausencia se sentaban a mocharlos privados de todos sus juicios” (Salazar Soler: 32).

Volviendo a la seducción *strictu sensu*... En Qhoari, existen dos periodos privilegiados para robarse a las mujeres –el *suanaku*-, en Pascua y en Carnaval y, puesto que hay que armarse de valor, los hombres siempre roban de mareados¹². Pero este rito de iniciación no siempre ocurre con paz y tranquilidad, es un momento de ruptura con la autoridad parental. Y no es raro que los padres lleguen a golpear a sus hijos o reñirlos fuertemente. Ahora bien, suele ocurrir que, en su ebriedad, el hombre robe a la mujer a la fuerza, sin su consentimiento e incluso parece que existe un lugar de predilección para llevar a la elegida por el río. Muchas mujeres mencionaron casos de violaciones pero yo me pregunto si no existe cierta validación de parte de la gens femenina que utilizaría este pretexto para tener relaciones sexuales a espaldas de sus padres, puesto que el mismo escenario se repite una y otra vez. Yo misma asistí al escape de enamorados hacia el río ante los ojos aprobadores de todos.

Las mujeres también toman y algunas personas ancianas cuentan que antes las mismas mujeres no sabían de quien estaban embarazadas, tal vez por el alcohol, tal vez porque las robaban a la fuerza... Pero las mujeres no se quedan sin reaccionar y algunas reconocen que pueden tener sus aventuras secretas.

¹² Randall nota que el estado *t'iyussqa* (muy borracho) es propicio para los ritos sexuales de Carnaval y de la siembra de agosto (Cf.93).

Por su parte, los hombres tienen que luchar para robar a su dulcinea. Antes, recuerda don Andrés, un hombre mayor de la comunidad, enamorar no era para descansar y era necesario defender a la bella ante otros pretendientes “grave nos golpeábamos en la cabeza y en la espalda hasta que se doble el chicotillo” y las mujeres no se quedaban los brazos cruzados “Igual entre mujeres se peleaban pero cuando peleábamos mucho tiempo nos hacían soltar como a gallos”. Recuerda también que tuvo que beber mucho para robarse a su amada, no se atrevía sin la ayuda y la fuerza que otorga el trago. Luego de varias robadas, generalmente los padres aceptaban e “iban a pedir la mano llevando chicha en un cántaro de barro, coca, cigarro, legía y así amanecían, todos se mareaban”.

Las etapas del ciclo de vida son más suaves con la intervención mitigadora del alcohol. Estos momentos excepcionales de transición no pueden ocurrir fuera de un ambiente festivo, -ruidos, música, voces más fuertes y cantos, risas, bailes- que coadyuva el efecto psicoactivo de los licores euforizantes. La fiesta incita a la sensualidad...

Roger Caillois pensaba que la fiesta y el sacrificio iban a la par, no se podía desligar el uno del otro porque, escribía, el sacrificio da sentido a la fiesta, es una suerte de contenido privilegiado de la fiesta, es decir como su movimiento interior que la resume (Cf.: 129).

El cuerpo en el sacrificio

Desde la noche de los tiempos, los hombres han buscado acercarse a los dioses, volverse inmortales o por lo menos compartir un tiempo la condición de dioses. Así se encontraron con el alcohol y otras sustancias alucinógenas que les sirvieron de intermediario con el mundo divinizado porque no pudieron dejar de ver la intervención de los dioses en el misterio de la fermentación o en la transformación tan rápida del bebedor (Cf. Craplet 2000). Philippe de Félice (1936) incluso se atreve a hablar de la ebriedad como una forma inferior de la mística.

Absorber la sustancia es identificarse a la divinidad o más bien incorporarse el Dios. Los psicótrópos generalmente penetran en el organismo como los elementos naturales, como el aire o el agua, es entonces el espíritu mismo de la sustancia que se ingiere (Cf. Nathan 1989). El cuerpo se expone, se desnuda al consumir bebidas alcoholizadas, tanto sacrificio deja ver su interior. Y por esta brecha, deviene un objeto de comunicación con el más allá.

Para agradecer a los dioses, para restablecer una alianza rota con las divinidades o para pedir favores, el hombre realiza sacrificios. En la parte andina de Bolivia, los sacrificios, tanto sangrientos como no, están permanentemente acompañados por importantes libaciones de bebidas alcoholizadas, es más yo considero, a la par de Mauss y Hubert (1899), que las libaciones son formas de sacrificio. Según estos pensadores, « En Grecia, ciertos dioses sólo admitían en su altar oblaciones vegetales; hubieron entonces ritos sacrificiales que no comportaban oblaciones animales. Se puede decir lo mismo de las libaciones de leche, de vino o de otros líquidos” (:14). Incluso mencionan a Smith quien ve en las libaciones de vino y de aceite de los rituales semíticos unos equivalentes a la sangre de las víctimas animales (Citado por Hubert y Mauss: 14). En fin, según ellos, « se debe llamar sacrificio a toda oblación incluso vegetal, toda vez que se destruya la ofrenda, o una parte de la ofrenda, aunque el uso parece reservar la palabra de sacrificio a la sola designación de los sacrificios sangrientos. Es arbitrario restringir de esta manera el sentido de la palabra.» (: 13).

Se piensa que el sacrificio libera una energía mucha más densa que la de la muerte natural y puesto que se percibe a la muerte como fecunda, su representación a partir de una destrucción organizada (sacrificio) también es prodiga. Esta destrucción puede ser muy concreta como en los casos que siguen o más bien ser simbólica, como en el sacrificio de sí que presentaré luego.

Para sacrificar a un animal para una divinidad tutelar, se lo escoge con meses de anticipación, tiene que ser regordete, se lo prepara con cuidado. Al momento del sacrificio, se adorna a la oveja, se *q'oa* y se *ch'alla* al animal. Hubert y Mauss (1899) demostraron cómo estos preparativos facilitan el paso de la futura víctima de un ámbito profano al religioso. A la vez, el animal vive una suerte de humanización: después se le hace *p'ijchea* y luego se le hace tomar chicha. –no es el único momento que toman los animales domésticos: en su cumpleaños, en San Juan, también tienen derecho a probar chicha. Luego de la degollación, se derrama la sangre en el suelo (generalmente en el medio del patio) o se la da de beber a la Pachamama a través de un agujero, algunas personas la consumen.

La representación recurrente de las Pachamamas (el mundo vivificado) en su mentalidad cristianizada las muestra como demonios –tal como los nombraron los extirpadores de idolatrías- y, a través de esta designación, domina su carácter nefasto. Sin embargo, al ahondar sobre las percepciones autóctonas resalta claramente que son seres indispensables y estrechamente ligados a los humanos a través de relaciones de reciprocidad que comprometen a ambos. Esta relación está en un frágil equilibrio y cualquier acción indiscreta o gesto equivoco, cualquier falta al protocolo puede acarrear represalias. Entonces es cuando la gente afirma que las Pachamamas son malas, atacan a los animales, a las

chacras y a las personas; por esta razón se realizan ofrendas mediante *ch'allas*, *q'oa*s y sacrificios. Así, se sella el pacto entre la naturaleza animada y los hombres. El sacrificio según Hubert y Mauss es « un acto religioso que, mediante la consagración de una víctima, modifica el estado de la persona moral que lo comete o de algunos objetos de los cuales se interesa » (:14). A través de este acto, se busca conjurar la mala suerte e impedir los ataques de estas ávidas entidades y, por otra, agradecerles y agradecer su protección. La ofrenda de sangre y de grasa –ya lo vimos, principios vitales y de energía- son primordiales, a la vez, la Pachamama espera también chicha y alcohol¹³ acompañando la *q'oa* y la *ch'alla*, pero el alcohol es su preferido, su manjar acaso porque se puede interpretar la quemazón del sorbo de alcohol como la materialización de su valor simbólico? No voy a profundizar la temática de la *ch'alla* pero recordemos que a la Pachamama se la trata como a una persona pero una persona poderosa y como tal, espera generosidad. Así, al ofrecerles estos dones, el hombre comparte directamente con sus divinidades en una relación recíproca.

En el banquete ritual, los muertos también tienen su lugar. Esta comunidad entre vivos y muertos sigue vigente a pesar de los siglos de intervención religiosa en contra de los rituales que, según los inquisidores, favorecían la borrachera y por ende la insubordinación de los indios. Durante la Colonia, los cronicadores reportan que los hombres tenían visiones ligadas a sus antepasados, a veces acompañadas por el consumo de alucinógenos y bebidas alcohólicas, Actualmente, si bien se ha perdido en gran medida el uso de alucinógenos, se sigue recurriendo al poder de los muertos puesto que, en el imaginario andino, están en permanente relación con tata dios (el creador de todo y todos). Mediante el responso, un rezo para los difuntos, se les pide ayuda y protección pero los muertos también quieren chicha: “Hago poner responso y *ch'allo* con chicha, sólo muere el cuerpo de la persona no su alma; esta su alma nos ayuda” me comenta una informante qhoareña. Si no se *ch'alla* a las almas cuentan, “se van tristes porque ellos sienten el sabor de la *ch'alla*”. Todos los testimonios coinciden: al día siguiente de Todos Santos, la comida y la bebida preparada para el difunto se quedan sin sabor (*qaima*), se vuelve agua, señal de que ha sido absorbido su quintaesencia. Y se emborrachan los muertos, no solamente prueban el sabor, las almas también se marean con la *ch'alla*.

Aquí me interesa notar como el cuerpo desincorporado, el cuerpo ausente sigue compartiendo con el mundo de los humanos y sigue disfrutando con ellos de sus banquetes. Al compartir comida de verdad, se les da un cuerpo durante un tiempo y un espacio dado. A cambio de esta breve “resurrección”, los muertos tienen que interceder ante tata Dios todopoderoso para ayudar a sus familiares que no

¹³ “Cuando estamos mareados el cuerpo se siente caliente como si el pecho te estuviera quemando, es peligroso porque esta quemadura puede llegar a matar “. Este comentario muestra claramente el poder contenido en el alcohol. Es esta fuerza simbólica que estimula a la Pachamama.

murieron todavía y transmitir sus saludos a toda la familia muerta. Ahora bien, todos estos intercambios están facilitados por el estado de embriaguez “Yo creo que sí, se manda mucho más fácil las encomiendas cuando estamos mareados”. Navarrete Pellicer quien estudió los Mayas piensa que “hay algo más profundo en la borrachera dentro de un contexto ritual que las relaciones entre los vivos: el tomar grandes cantidades de alcohol, frecuentemente hasta llegar a la inconsciencia, es una declaración de confianza en la comunión de las almas, vivas y muertas. Este patrón "apocalíptico" de bebida (Pages Larraya 1976) como parte de la celebración ritual del ciclo anual de vida puede interpretarse como una forma simbólica de sacrificio: la voluntad individual se deposita en las manos de los ancestros. La embriaguez colectiva es por tanto una afirmación del espíritu colectivo que se mantiene entre los vivos y los muertos durante las celebraciones comunales de cofradías” (:69).

Durante el velorio, se juega con huesitos y se gana alcohol y al día siguiente, se juega con piedras para abrir el camino al alma, ahí también se juega por alcohol (chicha). Según los comentarios es para acompañar al alma “para el muerto que se pone más contento cuando se *ch’alla* con alcohol y chicha” y, generalmente, ¡está bien acompañado el difunto! Entonces, la transferencia del principio vital del bebedor que acompaña al difunto lo hace vivir. El sacrificio realizado por el bebedor actúa en dos planos, en primer lugar se crea una comunión entre el mundo de los humanos y el mundo de los muertos, se actualiza el pacto que los une y en segundo lugar, este acto hace vivir al difunto y le vuelve a dar su lugar entre los mortales. Se activan los juegos de la memoria colectiva.

Según la ley andina de la reciprocidad, uno no puede beber solo, siempre se invita. Uno bebe con el otro que sea humano o no “Yo creo que se alegra la Pachamama porque se marean [los hombres] al *ch’allar*, también se le da comida al sembrar y cosechar”. El mundo espiritual pertenece al mundo profano, se impregna en él. El alcohol se torna entonces en el vehículo que permite cruzar las fronteras entre estas dos entidades. Es una comunión entre estos dos mundos. Los agradecimientos de los hombres, sus pedidos, plegarias y ofrecimientos son llevados hacia la esfera sagrada; luego, los dioses pueden intervenir directamente en las relaciones sociales de los humanos. Entonces al realizar el sacrificio, sangriento o no, el oficiante tiene que tomar y, de esa manera, proyecta activamente su propio cuerpo en ese ritual. La ingestión de alcohol es un sacrificio en favor de las divinidades cargadas de fuerzas sobrenaturales, es una ofrenda del cuerpo, y la intoxicación es el signo de la saciedad de tanto sacrificio (Abercrombie 1993: 145-146). Es un momento peligroso: los dioses son exigentes.

Al beber juntos, el sacrificante es también el sacrificado. En efecto, es él quien realiza la *ch’alla*, la *q’oa* o sacrificios sangrientos, y es también el receptor del objeto del sacrificio; a la par de las divinidades, él

también toma y toma hasta la saciedad. Se pone por su propia voluntad en la situación de la víctima del sacrificio. “la Pachamama y la Virgen nos chupa, se alimenta de nosotros” comenta un informante y otra recalca “yo creo que es como si estuviéramos sacrificando nuestro cuerpo”. Pero no solamente se alimenta del bebedor sino también de su orín que se vuelve una ofrenda “cuando tomamos mucha chicha, orinamos a cada rato y ese orín es como la chicha y de eso se pone feliz la Pachamama.” y –ya lo vimos- permite perpetuar el ciclo de los líquidos. El que aguanta correctamente el alcohol, cumple con el sacrificio. Al emborracharse, el hombre se vuelve el instrumento de la intervención de los dioses.

Aquí es interesante introducir el debate sobre el contacto entre dios y los hombres. Hubert y Mauss pensaban que no debe existir relación directa entre ambos durante el sacrificio, la cosa consagrada sirve de intermediario entre el sacrificante y la divinidad. Por tanto, “el sacrificio se distingue de la mayoría de los hechos designados con el nombre de alianza de sangre en la cual se produce por medio del intercambio de sangre, una fusión directa de la vida humana y de la vida divina¹⁴ (: 13). Sin embargo, estos autores reconocen que existen relaciones entre sacrificio y alianza de sangre, pero explícitamente hablan de individuos que se vuelven “una ofrenda a los dioses” cuando los Brâhmanas enflaquecen al punto de devenir sumamente magros (buscando la pureza). Se dice entonces que sus miembros ausentes han sido sacrificados. Asimismo, ellos muestran como este sacrificio está presente en distintas religiones, particularmente orientales y llegan a decir incluso que “El individuo que sacrifica se sacrifica”. El ayuno sacrificial sería el arquetipo del sacrificio de sí « El ascetismo previo al sacrificio se volvió, en numerosos casos, el sacrificio en su conjunto¹⁵” (: 22). Por mi parte, admito que el ofrecer directamente su propio cuerpo en ofrenda constituye una forma alta de sacrificio, las divinidades no pueden quedar insensibles ante tanta energía...

El sacrificio de sí es entonces la máxima expresión de esta ritualidad: al beber hasta encontrarse en un estado cerca del coma, el hombre realiza un doble sacrificio, por una parte, comparte las bebidas euforizantes con sus divinidades al ofrecer libaciones y por otra, entrega su propio cuerpo en ofrenda. En fin, la sangre del sacrificio o el cuerpo deteriorado por el alcohol permite generar un nuevo ciclo, se trasciende la muerte real o simbólica para volver a la vida. Otra vida. Sin embargo, no cerraré este tema sin antes mencionar lo que subrayó Lempert (2000) en su libro sobre el pensamiento sacrificial en el cual muestra que la puesta en escena del sacrificio es muy concreta mientras que la resurrección sólo se da a pensar...

¹⁴ La traducción es mía.

¹⁵ La traducción es mía.

Bibliografía

Abercrombie, T.

1993 "Camino de la memoria en un cosmos colonizado. Poética de la bebida y la conciencia histórica en K'ulta". in: Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes. La Paz: Hisbol-IFEA.

Barstow, J. R.

1979 *An Aymara class structure: Town and community in Carabuco.* Chicago: University of Chicago.

Bastien, J. W.

1986 "Etnofisiología Andina", *Arinsana (Cusco)*, 1:5-24

Caillois, R.

1950 *L'homme et le sacré.* Paris, Folio Essais

Craplet, M.

2000 *Passion Alcool,* Paris, Odile Jacob

Elias, Norbert

1939 *La Civilisation des Mœurs* Paris, Calmann-Lévy

Félice (de) Ph.

1936 *Poisons sacrés et ivresses divines,* Paris, Albin Michel

Gaussoit, L.

2004 *Modération et sobriété. Etudes sur les usages sociaux de l'alcool,* Paris, L'Harmattan.

Harvey, P.

1993 « *Género, comunidad y confrontación. Relaciones de poder en la embriaguez en Ocongate, Perú* » (: 113-138) in: Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes. La Paz: Hisbol-IFEA.

Hubert, H y Mauss, M.

1899 *Mélanges d'histoire des religions : « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice. »*
Année sociologique, tome II, 1899, pages 29 à 138.

Une édition électronique réalisée à partir du livre d'Henri Hubert et Marcel Mauss, *Mélanges d'histoire des religions. De quelques résultats de la sociologie religieuse; Le sacrifice; L'origine des pouvoirs magiques; La représentation du temps.* (pages 1 à 130) Collection : *Travaux de l'Année sociologique.* Paris : Librairie Félix Alcan, 1929, 2^e édition, 236 pages.

Lacaze, G

2003 « *D os et de chair* » Etude comparée des techniques d'alimentation chez les Kazakhs et les Mongols. : 214 In *Food and History.* Institut Européen d'Histoire de l'Alimentation European Institute of Food History. Volume I Numéro 1 (BREPOLS)

Le Goff, J. et Truong,

2003 *Une histoire du corps au Moyen Age,* Paris Liana Levi

Lempert, B.

2000 *Critique de la pensée sacrificielle,* coll. *La couleur des idées,* Paris, Seuil.

Mariscotti de Görlitz, A. M.

1978 Pachamama Santa Tierra. Contribución al estudio de la religion autoctona en los Andes centro-meridionales. Indiana, suplemento 8.Gebr. Mann Verlag.Berlin.

Nahoum-Grappe, V.

1991 La culture de l'ivresse. Essai de phénoménologie historique, Paris: Quai Voltaire.

Nathan, T.

1989 Préface : « Bacchus est alcoolique et le grand Pan est mort » :5- in : C. Le Vot-Ifrah, M. Mathelin, V. Nahoum-Grappe De l'ivresse à l'alcoolisme. Etudes ethnopsychanalytiques, Paris, Dunod.

Navarrete Pellicer, Sergio

2001 El Bien y el Mal: música, alcohol y mujeres. Latin American Music Review / Revista de Música Latinoamericana, Vol. 22, No. 1 (: 63-82). University of Texas Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/780441> Acceso: 17/08/2008 17:51

Randall, R.

1993 "Los dos vasos. Cosmovisión y política de la embriaguez desde el inkanato hasta la colonia" (73-112). in: *Borrachera y Memoria, La experiencia de lo sagrado en los Andes*. La Paz: Hisbol-IFEA.

Saignes, Th.(comp.)

1993 *Borrachera y Memoria, La experiencia de lo sagrado en los Andes*. La Paz: Hisbol-IFEA.

Verdon, J.

1996 Le plaisir au Moyen-Age. Paris, Hachette Litterature.