

FRAGMENTOS PARA UNA HISTORIA DE LA MIERDA CULTURA Y TRANSGRESIÓN

LUIS GÓMEZ CANSECO
(ED.)



Universidad de Huelva
PUBLICACIONES

FRAGMENTOS PARA
UNA HISTORIA DE LA MIERDA
CULTURA Y TRANSGRESIÓN

FRAGMENTOS PARA
UNA HISTORIA DE LA MIERDA
CULTURA Y TRANSGRESIÓN

Ensayos recopilados por
LUIS GÓMEZ CANSECO
con el perpetuo socorro de
JAIME ALVAR EZQUERRA



Universidad
de Huelva

————— DATOS EDICIÓN —————

PRIMERA EDICIÓN EN FORMATO EBOOK: MAYO 2021
PRIMERA EDICIÓN EN FORMATO PAPEL: FEBRERO 2010

© Servicio de Publicaciones 
Universidad de Huelva

© Luis Gómez Canseco 

I.S.B.N.: 978-84-92944-06-4
E.I.S.B.N.: 978-84-18628-39-9

Depósito legal: H 12-2010

————— CEP —————

Fragmentos para una historia de la mierda : cultura y transgresión / ensayos recopilados por Luis Gómez Canseco ; con el perpetuo socorro de Jaime Alvar Ezquerro - Huelva: Universidad de Huelva, 2010

292p. ; 21 cm. - (Collectanea (Universidad de Huelva) , 148)

ISBN: 978-84-92944-06-4

E.I.S.B.N.: 978-84-18628-39-9

————— PAPEL —————

Papel

Offset industrial ahuesado de 90 g/m2
Papel ecológico, exento de cloro

Encuadernación

Rústica, cosido con hilo vegetal


Printed in Spain. Impreso en España.

Diseño y composición Ebook
MAQUETACIÓN


1. Ensayos españoles 2. Heces fecales 3. Cultura I. Gómez Canseco, Luis II. Alvar Ezquerro, Jaime III. Universidad de Huelva IV. Título V. Serie.

821.134.2'4"19"

Obra sometida al proceso de evaluación de calidad editorial por el sistema de revisión por pares.

Publicaciones de la Univesidad de Huelva es miembro de UNE 

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación, sin permiso escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutivo de delito contra la propiedad intelectual.

 [Clique para mayor información](#)

————— EL EBOOK LE PERMITE —————



Citar el libro



Navegar por
marcadores e
hipervínculos



Realizar notas
y búsquedas
internas



Volver al
índice pulsando el pie de la página



Comparte
#LibrosUHU



Únete y comenta



Novedades a
golpe de clik



Nuestras publica-
ciones en movi-
miento



Suscríbete a
nuestras
novedades

Desde el Señorío de Valmalo

ÍNDICE

<i>Más mierda: esto es la guerra</i>	
Luis Gómez Canseco.....	II
<i>Del vientre al diccionario</i>	
Manuel Alvar Ezquerro	17
<i>Biología de la mierda</i>	
Francisco Córdoba	39
<i>Del cuerpo al Cosmos</i>	
Jaime Alvar	63
<i>Poppysmata. Pedorretas literarias en latín</i>	
Fernando Navarro Antolín.....	79
<i>Visiones islámicas en torno a la mierda</i>	
Alejandro García Sanjuán	103
<i>La Iglesia ante la mierda: Del pecado a la inmundicia sagrada</i>	
José M ^a Miura	121
<i>De lo abyecto a lo sublime:</i>	
<i>trayectorias del alimento en la cultura hispana</i>	
Fernando R. de la Flor	135
<i>El «ojo del cielo». Escatología y picaresca en el «Buscón»</i>	
Valentín Núñez Rivera	163
<i>Psicología de la mierda</i>	
Rafael Andujar	181
<i>Caca, culo, pedo, pis: cosas de cuento</i>	
Alberto Ruiz Campos.....	197
<i>«España, una mierda».</i>	
<i>Política, excrementos y poesía en la transición</i>	
Germán Labrador Méndez	221
<i>Fragmentos de civilización</i>	
Zenón Luis Martínez	247
<i>Más allá de la mierda</i>	
Luis Gómez Canseco.....	267



MÁS MIERDA:
ESTO ES LA GUERRA

Luis Gómez Canseco

«Los excrementos son lo esencialmente viscoso, lo inesencial, lo accidental perecedero que, según Platón, no tiene una idea correspondiente y por consiguiente no puede ser pensado: las heces, la orina, las uñas, los dientes, la saliva, el flujo menstrual»

Álvaro Pombo, *El cielo raso*

Puestos a hacer cábalas, para sobrevivir sólo hacen falta algunas cosas sencillas, como respirar, dormir, comer o cagar. Todo lo demás, quiero decir, la política, el arte, la filosofía o la religión, son metafísicas, precisamente porque van más allá de la física. Pero al hombre no le ha bastado con disfrutar del mundo y se ha empeñado, para bien o para mal, en hurgarle las tripas. Sea como fuere, el ejercicio resulta divertido, porque al hacerlo las cosas adquieren dimensiones nuevas e insospechadas. Piensen, por ejemplo, en una humilde patata; pásenla por el tamiz de la metafísica o escriban la palabra «patata» en un folio en blanco, y habrá dejado de ser una patata para adquirir un sentido simbólico. Con la mierda ocurre otro tanto.

Solís, el personaje de Álvaro Pombo que acude nada menos que a Platón para asegurar que la mierda carece de correspondiente en el mundo superior de las ideas, llega a una conclusión tremebunda: la mierda no puede ser pensada. Y acaso tenga razón, porque uno mira a su alrededor y, en efecto, la mierda se presenta con todo su poder biológico; pero, al poco que se observe, ya aparecen a su lado el asco, la prohibición o la risa; y si se escarba un poco más, salen al paso palabras, milagros, ejercicios sexua-

les, arrebatos políticos, preceptos religiosos u obras arte que han hecho bandera con la mierda. Y, por supuesto, literatura, mucha literatura; porque los escritores tienen la mente calenturienta.

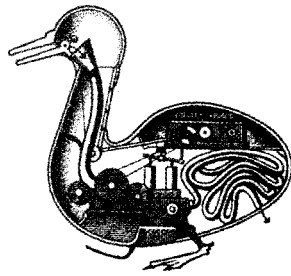
El fuerte vínculo que la mierda guarda con la vida explica la fascinación que ha ejercido y ejerce sobre el hombre. Al fin y al cabo, se trata de un elemento tan esencial en nuestras existencias como el sueño o como la muerte y, al menos, tan poderoso como el amor. Por si fuera poco, los órganos de la excreción y los del sexo comparten geografía, de manera que el negocio se complica y la náusea termina por converger con la voluptuosidad. Luis Sánchez Polack puso el dedo en el esfínter con un romancillo gozoso, en el que, con su poco de retranca lorquiana, planteaba una pregunta que otros amantes han preferido ignorar: ¿cómo es posible que la persona que amo y que suma en sí todas las perfecciones físicas y metafísicas pueda tener algo que ver con la mierda? Resulta que un poetilla zangolotino y enamorado recibe la infausta noticia de que su amada había tenido a bien cagarse ayer noche en la taberna. Hundido en la desazón, echa a correr en su busca y, cuando llega ante ella, la visión que contempla no deja márgenes a quimeras sentimentales:

Y allí estabas tú, ¡qué espanto!
 apoyada en la alacena,
 rebozada hasta el cogote
 de espesa y nutrida mierda.
 Confuso y desesperado
 salíme a la carretera,
 a respirar aire puro
 de los montes de la sierra.
 Y... ¡ay! entonces comprendí
 que era verdad, y muy cierta,
 que tú te habías cagado
 ayer noche, en la taberna.

Pues bien, con la intención de darle algunas vueltas al asunto y por especiar un poco la insulsa vida universitaria, convoqué a algunos amiguetes tan sabios como desoficiados, que aceptaron manchar su expediente académico y participar en un curso que se celebró en la Universidad de Huelva con el nombre de *Historia de la mierda*. Todos esos sabios profesores y sesudos catedráticos dejaron sus quehaceres cotidianos para indagar en las relaciones entre mierda y cultura. Lo mejor de todo fue el buen rato que echamos, el berrinche de algunos mandarines, el alivio al rigor cauterizante de la academia y las sonrisas de jimia que compartimos alumnos y profesores, porque, como escribió Cervantes, «no siempre se está en los templos; no siempre se ocupan los oratorios; no siempre se asiste a los negocios, por calificados que sean. Horas hay de recreación, donde el afligido espíritu descansa». Ojalá que la curiosidad y el regocijo de aquellos días alcance a los lectores de este libro.


Y sólo una cosa más. Sepan cuantos lean esto que, si lo pueden hacer, es gracias a las buenas labores de mis santos patronos san Francisco Martínez Quirce y san Dimas Borrego Pain. Que Dios se lo pague y a mí me lo perdone.

En Valmalo, a 24 de enero de 2009



DEL VIENTRE AL
DICCIONARIO.
PASEO POR LOS CAMPOS
DE LA DEFECACIÓN

Manuel Alvar Ezquerro

upongo la extrañeza de más de uno de los asistentes al I Congreso de Instituciones Hispánicas que se movería incómodo en su asiento al escuchar a don Dámaso Alonso, más tarde director de la Real Academia Española, cuando aseguraba:

Esto nos lleva a considerar brevemente uno de los capítulos más tristes de nuestra vida común idiomática. Me refiero al de las palabras malsonantes. Varias veces he insistido (en un docto cuerpo), sobre la necesidad de tratar abiertamente esta cuestión y sin remilgos de pudibundez. Imaginad qué pasaría en medicina si los médicos negaran su atención a muchas de las inmundicias (físicas y morales) que tienen que considerar. No he conseguido vencer el criterio de abstención *pudores causa*. Creo necesario que alguien haga un estudio serio y documentado, que sería tanto más fértil cuanto más ampliamente se planteara el problema. Porque aquí sí que hay problema.

Eso fue en 1963, pero las cosas no han variado mucho desde entonces y lo que habla la lengua no siempre pasa a los estudios o a los diccionarios. Para hacer este repaso —necesariamente breve— no estará de más marcar la geografía que vamos a recorrer con un mojón, pues se trata, al fin y al cabo, de territorios pantanosos. Y nada mejor que, de entrada, acudir al *Diccionario de la Lengua Española* de la Real Academia Española. Allí evacuaremos consulta

y podremos mirar luego el resto del paisaje. En su última edición, los académicos han acumulado en torno a la palabra *mierda* varias acepciones:

1. Excremento humano. 2. Excremento de algunos animales. 3. *coloq.* Grasa, suciedad o porquería que se pega a la ropa o a otra cosa. 4. *coloq.* Cosa sin valor o mal hecha. 5. *com. coloq.* Persona sin cualidades ni méritos. *mierda*. 1. *interj. vulg.* Expresa contrariedad o indignación. *vete, idos, etc., a la ~*. 1. *expr. vulg.* *vete, idos, etc., a paseo.*

Aunque la Academia tuvo a bien aquí diferenciar entre las deposiciones humanas y las animales, no lo hizo con la voz *excremento*, por lo que cabe conjeturar que tales diferencias de significación se sustentan en la realidad misma: no es lo mismo la mierda humana que la animal. Faltaría más. Pero a nada que contemplemos excrementos nos saltan a la vista las diferencias que hay entre ellos, diferencias que no sólo no han pasado desapercibidas para los hombres, sino que se ha considerado necesario nombrar con palabras distintas lo que realmente lo es.

Si miramos otros diccionarios, veremos que las cosas no se explican de la misma manera. Por ejemplo, en el *Diccionario General de la Lengua Española*, aunque se mantiene esa misma distinción, se nos dice que se aplica la denominación *mierda* al excremento de los animales por extensión del de las personas, esto es, que primero fue el excremento de los hombres, y después vinieron los demás. Esa misma especificación es la que figuraba en ediciones anteriores del diccionario académico, y que se ha suprimido en la actual, entre otros motivos, pienso, porque en latín *merda* valía tanto para unos como para otros. María Moliner no sólo reunió las dos definiciones en su *Diccionario*, sino que incluyó en ella la suciedad que aparece en la tercera de

las definiciones académicas, de modo que *mierda* es ‘excremento humano o de animal, o cualquier clase de suciedad’. Por su parte, en el *Diccionario del español actual* de Manuel Seco, Olimpia de Andrés y Gabino Ramos, la acepción tiene dos partes. En la primera se reduce todo lo que estamos viendo aún más, y *mierda* es sólo ‘excremento’, aunque se identifica como «materia de desecho de la digestión». Sin embargo, en la segunda parte aparece una novedad que antes no había sido especificada por ningún otro diccionario: *mierda* puede ser también ‘porción de excremento’, lo cual nos queda bien claro con la lectura del ejemplo que sigue, «has pisado una mierda».

Llegados a este punto no quiero dejar pasar por alto que la distinción que hace la Academia con *mierda*, según sea humana o animal, vuelve a repetirse con *caca*, aunque la docta institución especifica que cuando se trata del excremento humano es especialmente el de los niños pequeños. Sin embargo, para el diccionario Vox, la *caca* sólo puede ser la humana, y, como ya sabemos, especialmente la de los niños; para María Moliner *caca* ni siquiera designa al excremento, pues únicamente es la ‘palabra que se les dice a los niños para designar o calificar los excrementos o cualquier cosa sucia’. Estas diferencias reaparecen en el diccionario académico cuando se define la *majada*, ‘estiércol de los animales’ y ‘excremento humano’. Para el diccionario Vox y como para el de María Moliner, la *majada* es sólo el ‘estiércol de los animales’, mientras que Seco y sus colaboradores ni siquiera registraron la acepción, por lo que hemos de pensar que nadie la ha usado entre 1955 y 1993. No precisa tanto la Academia con *cagada*, convertida en el ‘excremento que sale al evacuar el vientre’, sin decirnos si es el del animal o el de las personas, o en la *plasta*, que explica coloquialmente como

‘excremento, defecación’, en tanto que en el María Moliner se especifica en ‘porción de excremento pastoso’, y en el de Seco y sus colaboradores aparecen más detalles: ‘excremento pastoso y aplastado’. Pero la sorpresa salta cuando comprobamos que el *Diccionario de uso del español* aclara *pastoso* en los siguientes términos: ‘se aplica a las sustancias húmedas suficientemente blandas para ser moldeadas y suficientemente consistentes o viscosas para conservar la forma que reciben’, o vale ‘apelmazado, pegajoso o seco’, definición a la que sigue el ejemplo «tengo la boca pastosa».

En otros casos, la denominación se aplica exclusivamente al producto de las personas o al de los animales, pero no indistintamente. Así, por ejemplo, la Academia dice que la *catalina*, la *zulla* o la *jiña* es sólo ‘excremento humano’. El diccionario de María Moliner resulta algo más escueto en su definición de *catalina*: ‘deposición (excremento)’, por lo que queda la puerta abierta para que se pueda aplicar también a la de los animales, igual que sucede en el *Diccionario del Español Actual* cuando define la voz como ‘excremento, esp. humano’, pero en las citas que aporta vemos que, efectivamente, la *catalina* puede ser tanto humana como animal. Eso sí, a la hora de definir el *estiércol* todos los diccionarios están de acuerdo al señalar su origen animal y su uso como abono de la tierra.

Hay otras voces que han perdido fuerza comunicativa para los hablantes, como la de *cámara*, que apenas cabe en expresiones como *hacer cámaras* o *de cámaras*, que la Academia explica como ‘hacer aguas mayores sin querer’. Esas *aguas mayores* sí que tienen todavía uso en la lengua común. Se trata de un eufemismo creado, seguramente, a partir de otro, *hacer aguas*, que se utiliza para ‘orinar’. María Moliner especifica que la expresión

se construye con el verbo *hacer*. Por el contrario, en el repertorio de Seco y sus colaboradores, *aguas mayores* son las ‘heces’, sin más.

De entre las palabras menos expresivas para el hablante, aunque de una mayor corrección en el uso social, hay algunas como *deyección*, que sólo oímos en los discursos cultos o en las consultas médicas. El *Diccionario* de la Real Academia Española lo precisa con un único sinónimo, ‘excremento’ y añade como segunda acepción ‘defecación de los excrementos’. Pero es el diccionario de María Moliner el que inscribe la palabra dentro del ámbito de lo científico y la define con otro sinónimo, ‘defecación’. El *Diccionario* de Seco y sus colaboradores dice que la ‘acción de expeler los excrementos’, acepción propia de la Fisiología.

Pero para que el excremento venga al mundo es necesario –y los hablantes lo saben bien– que se produzca una acción. Entre los verbos, no hay ninguno relacionado directamente con la voz *mierda*, pues *enmierdar* y el más corriente *enmerdar* no tienen que ver con la expulsión de excrementos. Las palabras más habituales para ello son *cagar* y *defecar*, aunque con connotaciones algo distintas, al menos en nuestra conciencia de hablantes, pues la Academia y los demás diccionarios no hacen salvedad alguna, donde acaso pudiera apreciarse algo de mayor voluntariedad en la segunda, lo cual no quiere decir que exista involuntariedad en el primero, pues entonces sería *escagarrarse*. Sin embargo, la voz *defecar* parece algo más elevada y se emplea para definir otras seis voces, mientras que *cagar* nunca aparece en las definiciones académicas. Por su parte, *defecar* es, en todos los diccionarios, ‘expeler excrementos’ y sólo el del *Español Actual* añade una curiosa precisión: «por el ano». Y

tiene sus razones, pues si se expelieran por otro lugar no sería defecación. A ellos se uniría el verbo *obrar*, que también se explica como ‘evacuar el vientre, defecar’.

De la voz *cagar* dice algo más el diccionario de María Moliner, pues distingue entre su uso transitivo o pronominal: ‘hacer de vientre’, equivalente al ‘evacuar el vientre’ que acabamos de ver, y ‘hacerse de vientre: evacuar excrementos involuntariamente o en cierto sitio o circunstancias que se expresan’, que es vulgar, pero sólo en este uso. Vaya por delante que en otros lugares del diccionario la voz *cagar* no se tilda de vulgar, sino directamente de grosera. Esos mismos valores son los que se recogen en el diccionario de Seco y sus colaboradores, aunque se hace constar que son vulgares todos los sentidos de la palabra. En el empleo pronominal introducen una distinción según sea «defecar involuntariamente. *A veces seguido de ENCIMA, EN LOS PANTALONES, o EN LOS CALZONES*», o ‘defecar [en un lugar indebido o inoportuno]’.

Desde el punto de vista formal hay otro verbo relacionado con *cagar*, más vulgar aún: *escagarruzarse*. La Academia lo marca como *vulgar*, y junto con otros diccionarios añade la condición de involuntariedad en la acción. Seco y sus colaboradores anotan una variante que me parece más corriente, si bien no consta en ninguno de los diccionarios que consulto, *escagarruciarse*, y que, como la otra, es considerada vulgar y definida también como ‘evacuar el vientre de modo involuntario’. En el otro extremo de la corrección se encuentra *excretar*, ‘expeler el excremento’. Aunque eso sí, recuérdese que *defecar* era ‘expeler los excrementos’, con una diferencia morfológica en el complemento que no afecta nada al contenido, si sabemos que para nombrar algunas realidades extensas o compuestas se

emplea indistintamente el singular y plural sin que el plural tenga valor cuantificador, como ocurre con las *babas* o los *moscos*. Sólo –y de nuevo– el diccionario de Seco y sus colaboradores puntualizan algo más y definen *excretar* como ‘expulsar al exterior [materias de desecho o productos de secreción de las glándulas]’.

Tal vez el verbo menos connotado sea *ensuciarse*, que en el repertorio académico no es sinónimo de *defecar*, ya que la acción se realiza de un determinado modo: ‘hacer las necesidades corporales en la cama, camisa, calzones, etc.’ En el diccionario Vox, es eufemístico y lo definen en otros términos: ‘evacuar el vientre en la cama, los vestidos, etc.’ María Moliner no lo recoge en su diccionario, mientras que Seco y sus colaboradores muestran una diferencia de acuerdo con el uso gramatical, pues cuando es intransitivo es ‘defecar [un animal]’, mientras que cuando se emplea de modo pronominal es ‘defecar [una pers. en un lugar]’, no necesariamente sobre la propia ropa.

Menos formal parece el verbo *ciscar*, aunque no es así. Pese a que estoy convencido del uso transitivo con el valor de *defecar*, todos los diccionarios lo registran como pronominal, *ciscarse*. El diccionario académico no le pone marca ninguna de empleo, ‘soltarse o evacuarse el vientre’, igual que hace el diccionario Vox, que lo define mediante un sinónimo ‘ensuciarse’. Para María Moliner y para Seco es un verbo eufemístico por *cagarse*: «eufemismo con que a veces se sustituye la palabra grosera “cagarse”; por ejemplo, en las interjecciones y modismos (“ciscarse de miedo”) o al citar lo dicho por otro». Y aún queda otro verbo más para esta actividad, *jiñar* o *jiñarse*, que de los dos modos se puede emplear con el sentido de ‘evacuar el vientre’, aunque, éste sí, es vulgar, como el sustantivo del que parte. El

Diccionario del Español Actual su empleo jergal por ‘defecar’, pero añade «a veces se usa como sinónimo perfecto de CAGAR».

Como la mierda en todas sus variantes es un tabú escatológico, los hablantes han optado con frecuencia por soluciones que evitan el uso expreso de palabras consideradas malsonantes y han buscado eufemismos alternativos, esto es, formas de expresión que se consideran menos agresivas. Ahí están junto a ese *ensuciarse*, formas como *deponer* o *hacer de vientre*. Y es que el vientre da mucho de sí en los diccionarios si lo unimos a verbos de muy diversa índole, como *descargar* alguien *el vientre*, *exonerar* alguien *el vientre*, *hacer de* o *del vientre*, *mover* alguien *el vientre*, *dar* o *ir de(l) vientre*. María Moliner recoge otra expresión que no quiero dejar de anotar: *regir [bien] el vientre*, que significa ‘hacer de vientre con regularidad’. Hay incluso ocasiones en que se utiliza una palabra creada mediante un procedimiento morfológico fácilmente comprensible sin que dañe el oído de los oyentes, *descomer*, que el diccionario académico define como ‘exonerar el vientre’, manteniendo la fórmula eufemística que también siguen otros diccionarios.

Cuando no se consigue la exoneración del vientre ni de manera voluntaria ni involuntaria, es necesario acudir a otros remedios, que los diccionarios contemplan como *laxar* y explican como ‘dicho de un alimento o de una medicina: facilitar al vientre la evacuación del excremento’. Esa descripción del *DRAE* se complementa con la del *Vox* – ‘purgar por medio de un laxante: *laxar el vientre*’– o la del *Moliner*, para el que *laxar* es ‘hacer que se produzcan evacuaciones intestinales frecuentes o no duras’. Pero dado que se trata de un vocablo en desuso con escasa presencia en los repertorios más comunes, quizás haya que acudir a una *purga* – ‘medicina que se toma para defecar’– o a una *lavati-*

va para conseguir los efectos deseados. Y recuérdese que la Academia ha entendido por tal el ‘enema’, el ‘medicamento líquido que se introduce en el cuerpo por el ano con un instrumento adecuado para impelerlo, y sirve por lo común para limpiar y descargar el vientre’, la ‘operación de introducir tal líquido’ y hasta el ‘utensilio con que se realiza’. Pero si aún se insistiera el paciente en sus estreñimiento podría recurrirse a otros medios que también contempla el diccionario, como la *cala*, el *supositorio laxante*, el *evacuativo* o el *evacuante*. No entremos en más profundidades.

Pero no siempre es necesario recurrir a soluciones tan drásticas; a veces basta con un simple *apretón*, esto es, la ‘acción de obrar con mayor esfuerzo que de ordinario’ según el repertorio académico, que omite una acepción más común que sí consta en las obras de María Moliner y de Manuel Seco y sus colaboradores, la ‘necesidad repentina y violenta de hacer de vientre’, o la ‘necesidad apremiante de evacuar el vientre’. A su lado está el *pujo* o *tenesmo*, que según la Academia es la ‘gana continua o frecuente de defecar o de orinar, con gran dificultad de lograrlo y acompañada de dolores’. No hay que olvidar el molesto *retortijón de tripas*, que se toma frecuentemente como equivalente del *apretón*, aunque no lo es, pues la Academia lo define como ‘dolor breve y agudo que se siente en ellas’, sin que, conlleve las ganas de obrar de manera inmediata, al menos en la concepción académica. El repertorio de María Moliner es más preciso y asegura que es el ‘dolor intestinal previo a la defecación o que acompaña a los cólicos y consiste en contracciones espasmódicas del diafragma que producen la sensación como de retorcimiento del intestino’. Pero no deja de ser curioso que el diccionario académico insista en sus distingos biológicos cuan-

do registrar la variante *torción* y da dos definiciones consecutivas: ‘retorcimiento o dolor de tripas de una persona’ y ‘retorcimiento o dolor de tripas de los animales’.

La mierda, pese a ser algo tan normal y cotidiano, o tal vez por ello mismo, no tiene una sola palabra para ser nombrada. Pero, por supuesto, no son esas todas las voces que sirven para designarla, pues otras no tienen una extensión geográfica amplia, o no son empleadas –ni siquiera conocidas– por todos, o, simplemente, se consideran demasiado vulgares o soeces y entran de lleno en el tabú. El lugar para encontrarlas no son los diccionarios generales de la lengua, que, por lo común, reflejan el uso correcto y que se ofrece como modélico. Cabría esperar, pues, una abundante cosecha de términos del ámbito que nos ocupa en los catálogos de usos vulgares, voces malsonantes y jergas, como el *Diccionario de expresiones malsonantes del español* de Jaime Martín. Pero la sorpresa surge cuando en el apartado *excremento* tan sólo se encuentran siete voces: *caca*, *cagada*, *catalina*, *chorizo*, *mierda*, *ñorda* y *plasta*. Sólo dos de esas siete palabras –*chorizo* y *ñorda*– amplían la lista que ya conocemos. La *ñorda* también encuentra sitio en el *Diccionario General de la Lengua Española*, que la define escuetamente como ‘excremento’, y en el de María Moliner, que añade la variante *ñórdiga*. Del *chorizo*, que Jaime Martín describe como ‘excremento de persona’, no parece necesario explicar cómo se ha producido el deslizamiento semántico para llegar a este valor, pero no está de más evocar la forma para entender por qué se aplica sólo al excremento de persona.

La observación ha permitido al hombre percatarse de que no todos los excrementos son iguales y que resultaba conveniente y necesario usar de vocablos propios para distinguir sus propios excrementos. Así, las deposiciones de los recién nacidos tienen

una especial textura a causa de su particular alimentación y por eso se les ha dado nombres singulares como *alhorre*, *meconio* o *pez*, todos ellos sinónimos, y más genéricamente *caca*, en tanto que excremento de los niños pequeños. La forma y trama de la materia depuesta es también síntoma de enfermedades; y hay quien sufre de *diarrea*, que no es sino el ‘síntoma o fenómeno morboso que consiste en evacuaciones de vientre líquidas y frecuentes’, tal como la define la Academia. A este término de carácter más culto o correcto, se añaden otros familiares y hasta vulgares, como *cagarria*, *canalera* o *cagaleta*, que recoge María Moliner. Pero la riqueza verbal del asunto no acaba aquí; se pueden añadir voces como la *viaraza*, las coloquiales *seguidillas*, nombre que se entiende fácilmente, el menos usado *despeño* o la *escurribanda*, que no son otra cosa que el *flujo de vientre* (‘indisposición que consiste en la frecuente evacuación del vientre’), el *desate de vientre* (‘flujo, soltura de vientre’) o el *desbarate* o *desbarate de vientre*, siempre en el repertorio académico. Aunque una de las voces más empleadas para el caso es la de *descomposición*, que el DRAE considera coloquial, los médicos hablarán de *celiaca* para designar la ‘diarrea blanquecina’, y la *lientera* o *lientería* es la ‘diarrea de alimentos no digeridos’. Los usos lingüísticos de cada zona han multiplicado las voces y las expresiones para tratar del asunto y delimitar los objetos. Así, en Chile y Nicaragua se dice de manera festiva y coloquial *churretear*, que es ‘defecar excremento líquido o muy blando’. Los venezolanos llaman a esto *cagantina* (‘diarrea fuerte y frecuente’) u *obrantina* (‘diarrea frecuente’) y en Salamanca se habla de *zurreta* cuando es el ganado el que padece la diarrea.

Pero los excrementos, como bien sabemos, pueden tener otras consistencias, y así el humano en forma de bulto recibe en Hon-

duras el nombre de *bojote*, aunque tiene un carácter despectivo, coloquial y rural. Si el excremento es sólido, recibe coloquialmente el nombre de *cerote* en Costa Rica, El Salvador, Guatemala y Nicaragua, y no sé yo si aquí también; si es humano, se llama coloquialmente en Uruguay *naco*. La ‘porción compacta de excremento humano que se expele de una vez’ es el *mojón*, como el *zurullo*, voz coloquial que se define con aquél. Junto a estos términos habríamos de poner el *churro*, no consignado con este sentido por los académicos, mientras que la ‘plasta grande de suciedad o excremento echada en el suelo o en la calle’ recibe el nombre de *privada*. Dejamos en este recorrido otros nombres del español de América, como la *chichina* con que se denomina el excremento humano en Honduras, la *poneca* como torta seca, el *popó* infantil, también usado en Colombia, Guatemala, México Argentina, Uruguay o España, por más que el diccionario de la Academia no recoja el muy común *hacer popó*.

En la zona de las hablas andaluzas la forma *cagajón* se transforma en *cajón*, *cajona*, *cajonera* y prolifera el ingenio descriptivo del léxico: *fu* vale para nombrar el excremento humano por toda la región; el *mandado*, la *perlana* o la *relada* se registran en Málaga, y la *plastada* en Cádiz. Por más detalle, el *verdín* es el ‘excremento verde de los niños’ y la *coscolina* es el ‘zurullo’ en la provincia de Almería. En Sevilla, al menos, la *papa* es la ‘porción blanda de excremento’. La *echada* o *echido* más difundidas por Andalucía, son el ‘excremento de un animal salvaje’, la *freza* es el ‘excremento de la perdiz’ en la provincia de Jaén, la *ovejina* es el de los ovinos en Los Pedroches y *ru* el del gusano de seda en la Alpujarra. Entre los verbos más extendidos para ‘defecar’ se encuentra *rilar*; y en la provincia de Sevilla *zurrear* es ‘defecarse sin control en el curso de una diarrea’; sin embargo, me

ha llamado la atención la difusión que, para lo mismo, posee la expresión *salir* o *salir fuera*, pues nos remite directamente a épocas ya sobrepasadas.

Como enfermedad viven algunos o algunas el estreñimiento; antes nos referíamos a la necesidad de ayudas externas. Por eso hay personas que tienen un *cuerpo glorioso*; es lo que el diccionario académico define coloquialmente como ‘el que pasa largo tiempo sin experimentar necesidades materiales’, por más que *hacer de cuerpo* está bien claro que es lo mismo que ‘defecar’. Son estos *cuerpos gloriosos* los que menos usan de los recipientes pensados para el caso, pues ya se sabe que lo habitual es no hacer esas cosas en la calle. Entre los términos más comunes, el *Diccionario* de la Real Academia recoge el *retrete* como ‘apuesto dotado de las instalaciones necesarias para orinar y evacuar el vientre’, mientras que la *letrina* es el ‘retrete colectivo con varios compartimentos, separados o no, que vierten en un único tubo colector o en una zanja, empleado aún en campamentos, cuarteles antiguos, etc.’. Bien es cierto que los académicos recogen un eufemismo hoy en desuso, como es *necesaria* con el valor de ‘letrina’. El *evacuatorio* para la Academia es el ‘urinario’, mientras que en el *Vox* es ‘retrete’, a lo que María Moliner añade alguna especificación más: ‘retrete público; particularmente, instalación con agua corriente, a menudo en lugar subterráneo’, mientras que en el *DEA* pasa a ser algo genérico ‘lugar público destinado a evacuar necesidades’. Hay otras designaciones más vulgares, como *cagadero* y *cagatorio*, que han de entenderse como extensión del verbo originario.

De modo eufemístico, el apuesto puede recibir variadas denominaciones según la motivación que se busque, como en *excusado* o *escusado*, *privada* y hasta *secreta*. Por el mal olor que

puede despedir la habitación, puede recibir el nombre de *tigre*, que es designación informal, familiar o jergal, según se acuda al *Diccionario del Español Actual* o al *Vox*. Las denominaciones eufemísticas pueden deberse a la múltiple función que desempeña esa habitación, como sucede cuando la llamamos *baño* o *cuarto de baño*, *aseo* o *cuarto de aseo*, *lavabo*, que es, según la Academia, voz eufemística para el ‘retrete dotado de instalaciones para orinar y evacuar el vientre’. Manuel Seco recoge también como voz rara el nombre de *común*. No menos eufemístico es llamar a esta habitación *el cien*, porque en los hoteles, como explica María Moliner, solía tener el número cien. Es también voz en desuso la de *garita*, que describe ‘en los retretes, cada cuarto con asiento’, según el *DRAE*, y que el *Diccionario de Uso* define como ‘retrete con una sola plaza o con varias con pequeñas separaciones’. Tampoco es extraño que, para evitar el uso de voces que resultan incómodas al hablante, se recurra a un extranjerismo como *toilette*, presente en los todos diccionarios que manejo, salvo en el repertorio académico, pese a la generosidad con que han entrado en la última edición palabras ajenas a nuestra lengua.

En esos lugares puede haber recipientes adecuados para recibir lo evacuado, como el propio *retrete*, que pasaría de designar el recipiente al aposento. Claro que el recipiente ha cambiado de forma y modo de uso, por lo que en el diccionario de Seco y sus colaboradores, el *retrete* es la ‘taza de wáter’, palabra esta última que la Academia y el DUE registran bajo la forma *váter*, *water* o incluso *wáter*, para referirse tanto al inodoro como a la habitación. Del mismo modo, *servicio* vale para nombrar la habitación –incluso en plural– y el recipiente. Para la Academia, *inodoro* es un adjetivo que puede emplearse como sustantivo y ‘se dice especialmente del aparato que se coloca en los escusados de las

casas y en los evacuorios públicos para impedir el paso de los malos olores'. El diccionario de Vox o el del *Español Actual* dan más detalles y precisan que se trata de la 'taza de wáter dotada de un sifón que impide el paso de malos olores'. En Venezuela, esta taza recibe por nombre particular el de *poceta*, y es de uso común en un entorno informal y familiar y hasta con su poco de regusto burlesco el nombre de *trono*, que recogen todos los diccionarios, menos el académico.

Cuando el recipiente es móvil y no está anclado en los límites de esta habitación, lo llamamos *orinal*, que, pese al nombre, no está destinado a recibir exclusivamente orinas, ya que el *DRAE* lo define como un 'recipiente de vidrio, loza, barro u otros materiales, para recoger los excrementos humanos'. En términos similares han explicado los académicos la voz *bacín*, esto es, el 'recipiente de barro vidriado, alto y cilíndrico, que servía para recibir los excrementos del cuerpo humano'. Se deduce de este enunciado que el *bacín* parece más alto que el *orinal*, y así lo hace constar María Moliner al describirlo como 'orinal alto cilíndrico para excrementos'. El *bacín* también recibe la denominación, más limitada por usos familiares o regionales, de *sillico* y, si es grande, los diccionarios le dan al unísono el nombre de *zambullo*. Y no es él único, porque el eufemismo también tiene aquí su parte. Uno de los más comunes es el de *dompedro*, que la Academia dice coloquial, para el Vox es familiar, informal para el *Diccionario de Uso del Español*, y regional para Seco y sus colaboradores. No me cabe duda de que este término está relacionado con el de *perico*, un 'orinal de gran altura, y con tapadera', según la Academia, y un *bacín* sin más para los otros repertorios. Añádase a todo ello sinónimos como *tito*, el chileno *cantora* o *beque*, más frecuente en Hispanoamérica y que Manuel Seco y sus co-

laboradores precisan: el ‘retrete de la marinería’. En materia de barcos y según la Academia, el *jardín* es también nombre propio para el ‘retrete o letrina, especialmente en los buques’,

Aún hay objetos más curiosos para acoger los excrementos, como la *cuña*, el ‘recipiente de poca altura y forma adecuada para recoger la orina y el excremento del enfermo que no puede abandonar el lecho’, o la *motocaca*, un término que poco a poco se va extendiendo y que el *Nuevo diccionario de voces de uso actual*, donde se define como ‘vehículo que sirve para recoger los excrementos de perros y otros animales depositados en la calle’. Eso sí, cuando las excreciones dejan su rastro no en un recipiente, sino en la ropa interior, el nombre descriptivo y coloquial que se le da es el muy conocido de *palomino*.

La mierda ha terminado por ocupar otras zonas expresivas del lenguaje. Al fin y al cabo, el carácter deleznable del excremento ha servido para designar, de manera general y coloquialmente, a la ‘cosa sin valor o mal hecha’ o la ‘persona sin cualidades ni méritos’. Lo ha recogido la Academia Española de la Lengua junto con otros usos, como *cagada*, la ‘acción que resulta de una torpeza’, o *diarrea mental*, el equivalente coloquial de la *empanada mental*, esto es, la confusión de ideas. El *cague* es en Honduras la ‘equivocación’, aunque la palabra resulta malsonante; el *cagón*, *cagueta* o *cagarria* es la persona pusilánime, cobarde, del mismo modo que el *cagado*, es aquel ‘cobarde, miedoso, de poco espíritu’, si bien en Cuba toma una orientación distinta, ya que, coloquialmente, ‘dicho de una persona: Idéntica o semejante a otra en el físico o en su manera de comportarse’. Por su parte, *cagadal* es una voz coloquial y malsonante que en El Salvador se emplea para nombrar el ‘conjunto de errores o acciones malas cometidas por quien’ y en Honduras la ‘cosa mal hecha, desastre’;

mientras que el *merdellón* es, igualmente de forma coloquial, el ‘criado que sirve con desaseo’. No menos despectivo es llamar al oficinista *cagatinta* o *cagatintas*.

Un simple vistazo a las locuciones y modismos que recoge el *Diccionario fraseológico documentado del español actual* deja a las claras el uso extendido de la mierda más allá del mero producto fisiológico. Allí pueden encontrarse expresiones como *a la mierda* que se usa para expresar rechazo; *cubrir de mierda*, entendido como ‘desprestigiar o poner en ridículo’; *de (la) mierda*, ‘despreciable’; *haber pisado mierda*, ‘tener mala suerte’; *hecho una mierda*, que se emplean para ponderar el mal estado físico o moral; *(una) mierda pinchada en un palo*, como ‘persona o cosa despreciable’; *ni mierda*, que se usa como refuerzo de una expresión negativa; *(no) comerse una mierda*, con el sentido de ‘no conseguir lo que se pretende’; *ni qué mierda* para expresar rechazo vehemente hacia lo expresado; o *(y) una mierda*, con que se pondera lo inadmisibles de una pretensión o afirmación que se acaba de mencionar. Todas ellas son de carácter vulgar, y, como se ve, despreciativas, pero de uso común, frente a otras ahora muy extrañas al hablante, pues han perdido vigencia, como esa expresión que recoge el diccionario académico de *a buscar la cagada del lagarto* y que explica una expresión coloquial que se usa para despedir a alguien con desprecio.

Tan gran cantidad de palabras y la enorme dispersión de designaciones se debe a que se trata de un tabú de nuestra sociedad, lo cual queda corroborado cuando miramos su frecuencia de aparición en los corpus de la lengua y en los diccionarios de frecuencias léxicas. Así, por ejemplo, *mierda* en el corpus Vox-Bibliograf, que recoge algo más de diez millones de formas, consta en singular en 54 ocasiones y sólo otras dos en plural. Casi nada

en comparación con la inmensidad de todos esos datos, en los que las formas con menos de 100 ocurrencias se encuentran por debajo de la posición 8000. ¿Será que no necesitamos nombrarla o que no nos atrevemos a hacerlo? En ese corpus, *excremento* es, incluso, menos frecuente, con sólo 34 apariciones; mientras que *caca* registra únicamente 13 apariciones. Las cosas parecen claras para los hablantes, aunque no tanto para los estudiosos de la lengua.

Desde que el hombre adquirió conciencia de sus excrementos, la necesidad de darles nombres se ha multiplicado junto con el tabú que los rodea socialmente. No se trata de un asunto menor, por más que los diccionarios vayan, con mucha frecuencia, muy por detrás de los hablantes. En estas páginas apenas ha habido lugar para trazar un panorama de esos diccionarios que aspiran a describir la situación actual de la lengua. Al lector le quedan muchas más sendas curiosas y proscritas que transitar, si le gusta el ámbito en que nos movemos. Ahí está, sin más, la de la historia de la lengua y de nuestro léxico, así como su reflejo en diccionarios de otras épocas. Dejaremos para regusto final tres muestras de lo que se puede encontrar. Una de ellas se debe al famoso canónigo de Cuenca Sebastián de Covarrubias, quien no dudó en incluir la voz *cagar* en su *Tesoro de la lengua castellana o española*, publicado en 1611, y que, si comenzó con algunos sinónimos latinos, como «*cacare, exonerare alvum, ventris onus deponere*», luego se *explayó* con más detalles: «Es una de las palabras que se han de escusar, aunque sea de cosa tan natural, por la decencia; de allí se dijo *cagatorio*, y por nombre más honesto *latrina*. *Cagón*, el de poco ánimo. *Cagada*, el excremento. *Cagalera*, la correnca o cámaras. *Cagarrutas*, el sirle el ganado». Y aún anduvo más fino en la definición de *cámara* y se dejó arrastrar por el ingenio de lo escatológico: «Y para dar una octava en bajo desto, al punto más

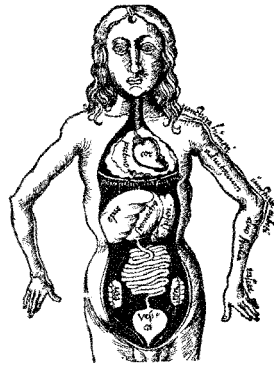
profundo, cámara se dice el excremento del hombre, y hacer cámara, proveerse, por su propio nombre, *cacare*». Un siglo después, John Stevens recogió unos cuantos refranes en su *A Spanish and English Dictionary* (1706) con la intención de ilustrar el término: *mierda que no ahoga, engorda; quien quisiere comer mierda sin que lo sienta, coma del queso con corteza*. Pero antes que ellos fue el padre Diego de Guadix quien en su *Recopilación de algunos nombres arábigos*, de 1593, se detuvo a dar noticia puntual de la voz *cagar*:

Cagar dizen en España para significar el acto a que por término más cortés dizen *hazer cámara*. Consta de *ca*, que en arábigo significa ‘como’, como si dixésemos *sicut*, y de *gar*, que significa ‘cueva’, como si dixésemos *gruta*, combiene a saber, *spelunca*. Assí que todo junto, *cagar*, significa ‘como cueva’ o ‘como spelunca’, porque aunque hazer este acto es necesidad humana y tan de todos, Naturaleza quiso que fuese en las criaturas racionales cosa vergonçosa, y assí para cumplir con esta necesidad humana buscan los hombres lugares secretos, y assí se absconden en cuevas, rincones o lugares apartados y solos, donde quasi secretamente cumplan con aquesta necesidad. Y hablando a la castellana pareció buen lugar para esto una cámara, y assí dijeron *hazer cámara*, y, hablando a la morisca, pareció buen lugar para esto una cueva, y assí dixeron *hazer cueva*. Y diziéndolo en su frasis o manera de hablar arábigo, dixeron *como cueva* o *como en cueva*, que eso significa *cagar*. Y de aquí *cagado*, y *cagadura*, y *cagamiento*.

Y yo no digo más.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Las palabras de Dámaso Alonso se encuentran en su trabajo «Para evitar la diversificación de nuestra lengua» (*Presente y Futuro de la Lengua Española*, II, Madrid: Ofines, 1964, pp. 259-268). Los diccionarios y repertorios con los que se ha trabajado se detallan a continuación: el *Diccionario de la Lengua Española*, de la Real Academia Española (Madrid: Espasa-Calpe, 21ª ed, 2001); el *Diccionario General de la Lengua Española. Vox* (Barcelona: Bibliograf, 1997); el *Diccionario de uso del español* de María Moliner (Madrid: Gredos, 1998); el *Diccionario del español actual* (Madrid: Aguilar, 1999) y el *Diccionario fraseológico documentado del español actual. Locuciones y modismos españoles* (Madrid: Aguilar, 2004) que firman Manuel Seco, Olimpia Andrés y Gabino Ramos; el *Diccionario de expresiones malsonantes del español* de Jaime Martín (Madrid: Istmo, 1974); el *Tesoro léxico de las hablas andaluzas* (Madrid: Arco-Libros, 2000) y el *Nuevo diccionario de voces de uso actual* (Madrid: Arco-Libros, 2003) de Manuel Alvar Ezquerra. Por último, las citas de Sebastián de Covarrubias proceden de su *Tesoro de la lengua castellana o española* (ed. Martín de Riquer, Barcelona: Alta Fulla, 1989), la de John Stevens del *A Spanish and English Dictionary* (Londres: George Sawbridge, 1706) y el texto de fray Diego de Guadix se encuentra en el manuscrito 59-I-24 de la Biblioteca Capitular y Colombina de Sevilla.



BIOLOGÍA DE
LA MIERDA

Francisco Córdoba García

(Él y Ella están muy cerca, las manos con las manos, los ojos entreabiertos y entrecerrados...)

Él (con la vehemencia propia del enamorado) - *¡Me gustas cuando callas porque estás como ausente!*

(Ella -bella de atávicos mestizajes- parece distraída; se agita, inquieta)

Él (levemente irritado) - *¿Por qué callas? ¡Pareces ausente!*

Ella (con cálida voz ultramarina, algo pastosa) - *¡Cuánto lo lamento, mi amor! Comimos demasiado... ¡Me cago!*

(Ella, rauda, se aleja trastabillando. Unos minutos después, tras el secreto opaco de una puerta, sólo se escuchan rumores de paisajes mineros)

El cuerpo, exigente, reclama sus derechos. La belleza, irremediamente empañada por las necesidades fisiológicas, se debe replegar. El ouroboros, la serpiente que se come a sí misma, siempre se abre camino, en un ciclo sin fin: el ciclo de la vida... y de la mierda.

EL CICLO DE LA MIERDA

La mierda (heces, excrementos) es consecuencia del proceso digestivo de los animales, y representa los residuos no digeribles de los alimentos, además de otros derivados de diversos procesos metabólicos. En condiciones naturales, la mierda es utilizada por una variedad de seres vivos que aprovechan sus componentes. Éstos servirán para nutrir a plantas y animales, cerrando así el ciclo de la mierda. Sólo un ser vivo puede fabricar mierda. Sólo la generosidad, forzada por la biología, de los seres vivos explica que la mierda sea a la vez lo inútil que es expulsado, y lo necesario para que las vidas se mantengan y autoperpetúen. Al fin y al cabo, Eros y Tanatos se abrazan permanente entre el bullir molecular de una buena porción de

mierda recién expulsada, caliente y con cualidades organolépticas sobresalientes para muchos seres vivos.

Con objeto de comprender los mecanismos que conducen a la formación de las heces y explicar su composición y su devenir en la naturaleza, revisaremos, en primer lugar, algunos aspectos relacionados con nuestra alimentación; seguidamente, iniciaremos un breve recorrido por el aparato digestivo humano centrandó nuestra atención en su fisiología. Tras analizar, con brevedad obligada, las cualidades de la mierda, finalizaremos este opúsculo contemplando algunos aspectos relacionados con la ecología y la sostenibilidad, que no por estar de moda dejan de tener interés.

COMER HASTA REVENTAR, BEBER HASTA EMBORRACHARSE;

QUE LOS DEMÁS ES VICIO

Cierre los ojos. Sólo experimente sensaciones invisibles. Una mesa. Un menú elocuente: gambas blancas de Huelva, pulpo a feira de A Coruña, jamón entreverado de Los Pedroches, patatas a la riojana, hortalizas policromas de Murcia, pisto aromático de La Mancha, arroz negro de Valencia, judías pálidas de El Barco de Ávila, longanizas fálicas catalanas, truchas plateadas a la navarra, cochinillo trémulo de Segovia, callos madrileños resbaladizos, quesos con olor a Cabrales y a Mahón y a Torta de Casar extremeña, frutas maduras de Lérida, y vinos oscuros de la Ribera del Duero y de Somontano y del Penedés... Los ojos siguen cerrados. No es necesario abrirlos porque su visión es absolutamente nítida: un menú pecaminoso que excita su cerebro, y su mente... y su aparato digestivo.

Un menú como el anterior incluye una variedad de alimentos, en el que cada uno de ellos se diferencia por una serie de

cualidades organolépticas (sabor, color, olor...) derivadas de la composición química de la materia prima junto a las modificaciones que resultan de los aditivos y procedimientos que hemos utilizado al cocinarlos. Si se sistematiza la composición de nuestro menú en función de su composición química podría resultar un cuadro como éste:

Composición de los alimentos:

- Porción no comestible
- Porción comestible
 - Elementos nutritivos
 - Elementos no nutritivos

La *porción no comestible* representa componentes de los alimentos que rechazamos antes de ingerirlos (por ejemplo, huesos). Si usted ha decidido (puedo entenderlo) caer en la tentación y dejar la imaginación para otras ensoñaciones (el menú es real incluso con los ojos abiertos), ya estará, presto, separando las porciones no comestibles de que las que ingerirá. No ignore que su selección no es sólo biológica, sino también cultural, pues rechazará alimentos no habituales en su dieta, aunque pudieran ser comestibles. Por otra parte, la *porción comestible*, que usted seguramente ha decidido ingerir, incluye elementos nutritivos y no nutritivos: el ying y el yang de la cosmología gastronómica.

Un elemento es *nutritivo* cuando aporta materia que asimilamos y transformamos en nuestro interior para construir o regenerar nuestras células y tejidos; también es nutritivo un elemento que aporta energía para la realización de todos nuestros procesos vitales: es el yang de nuestra dualidad alimenticia. Por el contrario, un elemento es *no nutritivo* cuando no puede ser asimilado por nuestro organismo y no nos aporta, por tanto, ni materia ni energía: no cabe duda, es el ying, negativo en

esencia... ¿O no? En principio, parecería que los elementos no nutritivos son inútiles en nuestra alimentación, sin embargo (el ying y el yang siempre han sido juguetones), son esenciales para mantener nuestra salud en buen estado, además de explicar en gran parte la formación y composición de las heces. Entre los elementos no nutritivos habituales en nuestra dieta se encuentran, por ejemplo, una gran variedad de fibras solubles e insolubles habituales en vegetales. Por razones obvias, los elementos no nutritivos formarán parte de las heces, ya que circularán a través del tubo digestivo sin sufrir apenas transformaciones. Dispóngase a yantar. Tome su tiempo. Y ¡buen provecho!

DEJAR DE COMER POR HABER COMIDO NO ES TIEMPO PERDIDO

Relájese, que en su interior la violencia se desencadenó con el primer bocado. Incluso antes, previsoramente, la imaginación activó la maquinaria de guerra digestiva. En la boca, los dientes, implacables, machacan, cortan y trituran los alimentos, a la vez que la lengua tridimensional los mezcla con la saliva, un fluido lascivo, que humedece e inicia la transformación química del alimento ingerido: es el comienzo de la *digestión*. El proceso será lento. Hasta 24 horas habrá de durar la transformación mecánica y sobre todo química de los alimentos. Es visceral esa transformación, pues vísceras son el estómago, el intestino, el hígado y el páncreas, órganos que habrán de desmenuzar agresivamente las viandas, antes sensuales, hasta convertirlas en una masa informe que, por escondida, no nos repugna.

Vertiginosamente, desde la boca los alimentos se trasladan hasta el estómago, impulsados por la peristalsis propia de un gusano hueco como nuestro esófago. El estómago, curioso saco de gaitero, es el averno de nuestro aparato digestivo: Los alimen-

tos son vapuleados durante horas por movimientos brutales de la pared estomacal. A la vez, un napalm de ácidos y enzimas es vertido sin piedad, desde las fábricas químicas que son muchas de las células que se alojan en la pared estomacal. El ataque es terrible, pero necesario pues nuestra supervivencia depende de ello. La batalla se prolonga entre 2 y 4 horas, pero el resultado sorprende ya que la complejidad inicial de los alimentos se ha simplificado, hasta rendir moléculas lo suficientemente pequeñas para su posterior asimilación. La filosofía de la deconstrucción cobra todo su valor en el estómago.

Aún no ha acabado todo. Tras abrirse una válvula que regula el vaciado del estómago, llamada píloro (su etimología grecolatina es suficientemente expresiva: el portero), el contenido estomacal alcanza la primera porción del intestino delgado, el duodeno, por medir el del ser humano unos doce dedos de largo. En este lugar, los restos de los alimentos que ingerimos son de nuevo y definitivamente atacados: el exterminio lo llevan a cabo una serie de jugos procedentes del propio duodeno, del páncreas, y del hígado. Este último vierte la amarga bilis en el contenido intestinal facilitando así la difícil digestión de las grasas. La digestión química se ha consumado. Los manjares exquisitos que iniciaron su descenso al infierno del estómago, renacen definitivamente en el duodeno reconvertidos en moléculas microscópicas de toda índole: aminoácidos que proceden de las proteínas, ácidos grasos y alcoholes derivados de las grasas, azúcares que estaban encadenados en los hidratos de carbono... Y que fueron gambas, y jamón, y longanizas, y cochinitillo, y truchas...

Durante 6 a 8 metros, la longitud del intestino delgado (incluyendo, además del duodeno, al yeyuno y al íleon), las moléculas de reducido tamaño atravesarán la pared intestinal y se

introducirán en la red viaria de la sangre, mediante un complejo mecanismo denominado *absorción*. Y así los nutrientes irán alcanzando hasta el más lejano confín del universo celular de nuestro cuerpo, cumpliendo su misión: proporcionar materia y energía vital.

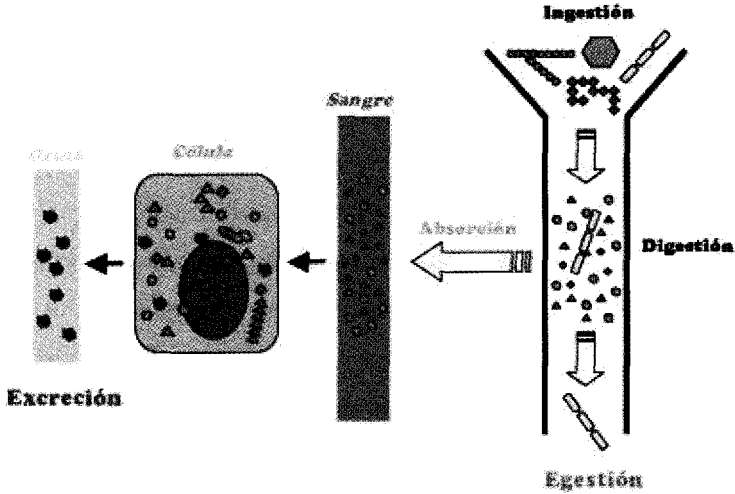


Fig. 1. Resumen de los acontecimientos fisiológicos derivados de la ingestión de alimentos.

No se olvide de que no todo el alimento ingerido contiene elementos nutritivos; aquellos no nutritivos alcanzarán siguiente porción del tubo digestivo o intestino grueso donde finalizará el proceso digestivo mediante la elaboración, almacenamiento y expulsión de las heces, defecación o de forma más ilustrativa *egestión*, por contraposición a ingestión. No confunda el amable lector el cagar con el mear, pues sólo se caga lo que no fue digerido y sólo se mea lo que fue digerido. Pero eso es otra historia.

Fibras y restos no digeridos llegan al fin al intestino grueso, la última porción del tubo digestivo. Con algo menos de 2

metros, realizará una misión fundamental: elaborará las heces fecales y las almacenará hasta su expulsión. No conforme con trabajo tan digno, el intestino grueso absorberá agua y diversos iones (sodio, potasio...) y fabricará un moco alcalino, protector de injurias bacterianas y excoriaciones de mierda, y que, como todo moco que se precie, actuará de pegamento de contacto para que la mierda tenga esa hermosa textura y grado de compactación que todos apreciamos en un buen mojón. Y ya que no debe faltar en el paisaje, el intestino grueso cobijará una flora de microbios variadísimos, que por su bien y el nuestro, nos pagarán diezmos de vitamina K o ácido fólico, aunque la numismática bacteriana es variada y algunas otras monedas moleculares contribuirán al color y a olor de la mierda.

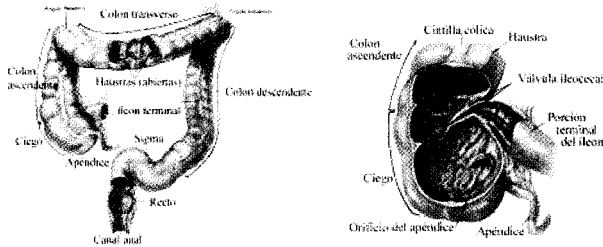


Fig. 2. Anatomía básica del intestino grueso. A la izquierda se muestra su aspecto global y a la derecha se detalla el ciego.

La porción de mayor tamaño del intestino grueso está constituida por el *colon* (oportuno nombre cuando celebramos el quinto centenario de la muerte de don Cristóbal) que se continúa en el *recto*, el cual desemboca al exterior mediante el *ano*. La longitud y complejidad del colon varía entre los distintos animales, siendo más complejo y largo en los herbívoros, de lenta y complicada digestión, y más simple y corto en los carnívoros; la situación del hombre es intermedia al tratarse de un animal omnívoro. Es cierto: comemos de todo.

CAGA EL REY, CAGA EL PAPA Y EN ESTE MUNDO DE MIERDA
DE CAGAR NADIE SE ESCAPA

El contenido fecal del intestino grueso va a recorrer la longitud completa del colon en un tiempo que puede oscilar entre 8 y 15 horas. Este desplazamiento, se logra gracias a las contracciones coordinadas de los músculos longitudinales (cintas o tenias) y circulares de su pared que, ejercitada en batir y desplazar las heces en formación, dibuja dilataciones o haustros como corresponde a los miembros (ese es el significado de la palabra colon) de un atleta bien entrenado.

A medida que las heces discurren por la luz del intestino irán perdiendo agua (que es devuelta al torrente sanguíneo, siempre sediento) y, por tanto, se irán endureciendo y compactando (gracias a la mezcla con el moco producido en la pared intestinal). La velocidad de desplazamiento influye en la dureza de las heces: una velocidad excesiva impide la absorción normal de agua (las heces serán demasiado líquidas; en el peor de los casos nuestras nobles heces se convertirán en una vulgar diarrea); una velocidad demasiado lenta conlleva una absorción de agua excesiva (las heces serán demasiado duras; dolorosamente duras como las que acompañan al molesto estreñimiento). La consistencia de las heces dependerá también de otros factores, como los dietéticos, el estado de salud general e incluso factores emocionales, al estar regulado el proceso por vía nerviosa. Cuerpo y mente intervienen al unísono definiendo la calidad, cantidad y consistencia de las heces, una relación -la del cuerpo y la mente- que a Hipócrates le sirvió de inspiración para clasificar a los seres humanos según sus humores: sanguíneos, biliosos, nerviosos y flemáticos.

Cuando las heces alcanzan la porción media del colon, existe un movimiento en masa de las mismas (generalmente en torno

al desayuno, y antes de la ducha; lo contrario sería en extremo ridículo) hacia el extremo distal del colon. Este desplazamiento apenas dura unos 15 minutos. Seguidamente, la presión de la masa fecal sobre la pared intestinal estimula una intrincada red nerviosa, situada en dicha pared, que genera un reflejo, es decir, una violenta contracción que provoca el desplazamiento de las heces hacia el recto y el ano, y que además facilita la relajación de los esfínteres anales (anillos musculares de calibre variable que controlan el paso de la mierda hacia el exterior del cuerpo). Tanto movimiento es detectado por la médula espinal y una variedad de nervios pélvicos que toman ahora el control de la situación. Un nuevo reflejo intensificará las ondas peristálticas (acelerando el desplazamiento de las heces) e inhibirá el esfínter interno del ano que se abrirá en todo su esplendor. De forma orquestada, nuestro cuerpo se prepara para el glorioso acto de la defecación: realizamos una profunda inhalación de aire, cerramos la glotis o abertura de la laringe que define la vía respiratoria y, ya sin respirar, contraemos los músculos abdominales, extendemos el suelo de la pelvis, y aumentamos de la abertura del ano: es hora de cagar.

Pero una persona bien educada no se puede permitir el lujo de que su defecación sea exclusivamente un acto reflejo, automático, involuntario. Y el lector, escatológico, no tiene necesidad de imaginar nada. Freud ya se extendió lo suficiente explicando las consecuencias de la defecación sin controles represores. Los seres humanos, que también evolucionamos en la estética de la defecación, aprendemos en la infancia más tierna (a saber quién tuvo la ocurrencia de asimilar la infancia a la ternura) a controlar voluntariamente la expulsión de las heces, ya que la espontaneidad fisiológica (y las otras también) no suelen estar bien

vistas. El super-yo freudiano, agente represor donde los haya, ordenará en el momento más adecuado la participación de vías nerviosas superiores que, en particular, provocaran la relajación del esfínter externo del ano y por consiguiente la defecación. Llegó el momento: ¡Sea vucencia entronizado y defeque a sus anchas!

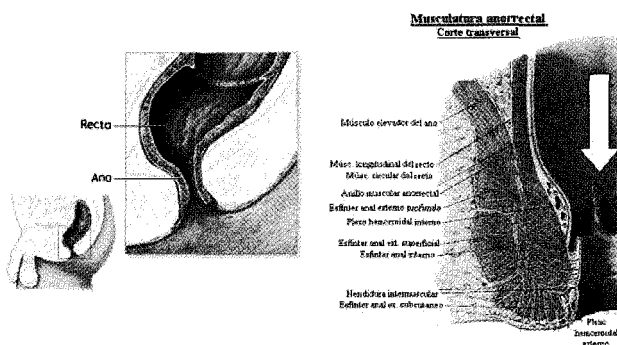


Fig. 3. Anatomía básica del recto y ano. A la izquierda se muestra su situación en el cuerpo, y a la derecha se indican los músculos que intervienen en el control de la abertura anal. La flecha indica el recorrido de las heces.

El relato anterior, que explica la formación y expulsión de las heces ha sido referido en todo momento a los seres humanos –salvo la referencia a la longitud del colon. No obstante, parece razonable que exista una extraordinaria variedad en la fisiología de la defecación en las diversas especies animales, dependiente de estilos de vida, tipos de alimento, y variaciones anatómicas y fisiológicas consecuentes con dicho estilo de vida.

SEGÚN COME EL MULO, ASÍ CAGA EL CULO

Si sometido a un impulso irracional, aunque a veces obligado porque la salud es siempre tirana, usted decide analizarse la mierda, adquiera un frasco provisto de una tapadera que asegure el hermetismo (un término esotérico que expresa el cie-

re adecuado del frasco, oportuno cuando de análisis de mierda se trata), introduzca una porción de mierda recién liberada, y trasládela –sin exhibicionismo, por favor- a un laboratorio especializado. El análisis de una mierda normal nos proporcionará datos parecidos a los que se muestran en la siguiente tabla:

AGUA - 75%	
SÓLIDOS - 25%	
Bacterias muertas:	30 %
Grasas:	10-20%
Sustancias inorgánicas:	10-20%
Proteínas:	2-3%
Otros :	30%
<i>(Otros: restos no digeribles, pigmentos biliares, restos celulares...)</i>	

El componente mayoritario de las heces es agua, aunque su proporción puede variar sensiblemente debido a que la motilidad intestinal es dependiente de numerosos factores, además del régimen alimenticio en particular. En función del contenido en agua, las heces serán más duras o más blandas.

Uno de los factores que más afecta a la consistencia de sus heces es la *dieta*. Una comparación de los excrementos de animales habituales en nuestro entorno nos informa claramente de la dependencia entre la dieta y la calidad de las heces. Por ejemplo, la presencia o ausencia de fibra puede afectar notablemente esa proporción. Las dietas ricas en alimentos con fibra (verduras, legumbres) disminuyen el tiempo de tránsito intestinal, afectando al número de deposiciones, que serán más numerosas, y a la calidad de los excrementos, que serán de mayor volumen y menor dureza. La fibra, en fin, disminuye el estreñimiento, aunque entre sus beneficios también se incluye una disminución de la probabilidad de padecer cáncer rectal (quizás por facilitar la defecación y disminuir el tiempo de contacto entre sustancias tóxicas contenidas en las heces y la pared interna del intestino) e incluso una disminución del colesterol asesino, al dificultar su absorción.

En general, una dieta equilibrada proporcionará excrementos de consistencia normal. Con cierta frecuencia, existen dificultades de absorción de ciertos nutrientes que pueden causar episodios diarreicos más o menos graves. Así, las personas que padecen el síndrome de intolerancia a la lactosa (un azúcar presente en la leche) o la enfermedad celíaca (debida a una hipersensibilidad al gluten y otras proteínas presentes en varios cereales) manifiestan una diarrea crónica en tanto no se modifique la dieta mediante la eliminación de los alimentos a los que se es intolerante.

Sin embargo, las causas más comunes de la diarrea son infecciones víricas por contagio aéreo y la presencia en los alimentos de virus o bacterias que provocan infecciones intestinales. Las aguas contaminadas, o la manipulación inadecuada de ciertos alimentos, facilitan el crecimiento de estos microorganismos, y por consiguiente aumentan el riesgo de intoxicación. Todos conocemos (o hemos padecido) diarreas esporádicas debido a infecciones por *salmonella* y otras bacterias que se han desarrollado en alimentos mal conservados, sobre todo en periodo estival, ya que el calor favorece la reproducción bacteriana (y es que el calor exacerba la sicalipsis, como es bien sabido). Y también todos tenemos noticias de la extraordinaria mortandad infantil en países del tercer mundo debida a diarreas y deshidratación consecuente, causadas por la ingestión de aguas insalubres. Con cínica impasibilidad, nosotros -occidentales afortunados- solemos ignorar que en torno al 17% de mortandad infantil a nivel mundial es causada por diarreas.

Entre los componentes sólidos de la mierda destaca la gran abundancia de *bacterias*. La presencia de bacterias saprofitas (huelga decir que se nutren a partir de materia en descomposi-

ción, o podrida –y de ahí el calificativo) es habitual en las vías digestivas de cualquier animal incluyendo naturalmente a los seres humanos. Nuestra relación con las bacterias es una forma de simbiosis (vivimos juntos) mutualista (ambos recibimos beneficios). El contrato es simple y eficaz: nosotros proporcionamos alimento y cobijo a las bacterias, y ellas nos lo agradecen facilitando la digestión de ciertos hidratos de carbono, sintetizando una variedad de vitaminas (K, B₁₂, tiamina, riboflavina), previniendo la invasión de otras bacterias de carácter patógeno, etc... Cuando el contrato se rompe (por dietas inadecuadas, por el uso excesivo de antibióticos), la venganza bacteriana es implacable: la orquesta intestinal desafina; entre retortijones, sonoros y quejumbrosos, el intestino se acelera con el resultado de una diarrea que cuanto menos debilita.

El metabolismo bacteriano –todo hijo de la naturaleza necesita nutrirse– conlleva la producción y eliminación de sus propias excretas en nuestra vía digestiva. Estos desechos forman parte de ese 30% de “otros” que se mostraba en el tabla analítica anterior. Si consideramos que en el colon humano hay más de 300 tipos de bacterias distintas, y que su número puede ser del orden de 10^8 bacterias vivas por gramo de mierda, entenderemos la abundancia y variedad de residuos microbianos. La siguiente tabla muestra algunos de esos residuos:

Productos finales de la digestión microbiana:

- Dióxido de carbono
- Metano
- Hidrógeno
- Ácido láctico
- Ácidos grasos volátiles
- Otras (indol, escatol, mercaptanos, sulfuro de hidrógeno...)

Varios de los productos mostrados son gases que serán expulsados con mayor o menor violencia del cuerpo. Un buen pedo contiene alrededor de un 60% de nitrógeno, 20% de hidrógeno, 10% de dióxido de carbono, 6% de metano, y el resto de oxígeno y otros gases. Alguno de los gases citados son combustibles (especialmente el metano), aunque será en un apartado posterior cuando hablaremos de sus utilidades. Y, en fin, varias de esas sustancias (sulfuro de hidrógeno, mercaptanos, escatol...) son las responsables del mal olor de las heces. La molesta acumulación de gases en el intestino (flatulencia) y la correspondiente inflamación del mismo (meteorismo) dependen en gran parte del tipo de dieta: el exceso de proteínas, grasas o alimentos ricos en fibra, o la ingestión abusiva de bebidas gaseosas, provocará un incremento de la producción de gases; su olor dependerá también de la dieta: por ejemplo, los alimentos ricos en azufre, como la coliflor, generarán sulfuro de hidrógeno, un gas cuyo olor es muy similar al de un huevo podrido (las bombitas de peste de nuestra “tierna” infancia). El estreñimiento también aumentará la flatulencia, ya que las bacterias estarán más tiempo en contacto con las heces. Y curiosamente, el estrés o la ansiedad provocados por la acelerada forma de vida occidental también pueden provocar flatulencia, sea por la ingestión masiva de gases al comer con demasiada prisa, sea por el incremento de la motilidad intestinal debido al trastorno emocional, sea por nuestra negativa a responder a nuestro cuerpo cuando nos solicita, con gestos propios de una educación esmerada, que es hora de realizar una deposición, lo que incrementará el riesgo de estreñimiento.

El color de la mierda se debe fundamentalmente a la presencia de varios pigmentos biliares (componentes de la bilis que, procedentes del hígado, se excretan por vía digestiva) entre los

que se encuentra la urobilina, un derivado de la bilirrubina, pigmento que ha inspirado incluso a cantautores. Ese color normal, parduzco, puede verse afectado por diversas causas, generalmente derivadas de la dieta, de la ingestión de ciertos fármacos o de la existencia de determinadas patologías. Si, por ejemplo, las heces amarillean, la causa puede ser un mal funcionamiento del hígado, como el que se produce en la hepatitis, pero quizás sea debido a la ingestión excesiva de antiácidos con aluminio; el enrojecimiento puede ser debido a la presencia de sangre, signo de alguna hemorragia, externa o interna, próxima al ano, pero también puede explicarse por el exceso de remolacha en la dieta; el ennegrecimiento puede deberse a la presencia de sangre coagulada en las heces (las llamadas melenas), síntoma de hemorragia en vías digestivas altas, pero también puede ser debido a la ingestión masiva de espinacas o de sales de hierro. Si además observamos, con ojos de artista, las heces de nuestros congéneres animales, podremos constatar cómo la naturaleza escondió una variada policromía en las muchas mierdas que nos rodean, incluidas las propias ¡no faltaría más!

Para un ojo escrutador, y para la nariz y para el oído, la formación de nuestras heces, el modo en que se expulsan, y su contemplación próxima y pausada, proporcionan mucha información sobre nuestra salud, nuestros hábitos alimenticios e incluso nuestro estado de ánimo. Estéticamente, puede no ser demasiado agradable introducir un trozo de mojón (o “porción compacta de excremento humano que se expele de una vez”) en un frasco estéril para su ulterior procesamiento, pero la información que suministrará será muy valiosa, siendo hasta cierto punto muy similar a la que se obtiene tras un análisis de sangre o de orina. Con la mierda se pueden aplicar también otras técnicas analíticas. Así,

no carece de cierto atractivo observar cultivos de heces en unos platillos especiales (técnicamente se llaman placas de Petri) con el objetivo de analizar el desarrollo de los microorganismos que puedan contener. Sí es normal que pueda afectar a personas sensibles la observación de que en las heces pueden pulular parásitos variados, desde las pequeñas lombrices intestinales habituales en niños de edad escolar, hasta gusanos acintados de más de 2 metros de longitud; el examen microscópico de un frotis o extensión de las heces permitirá detectar la presencia de huevos de estos organismos (no es extraño encontrar hasta 100 huevos de parásitos por gramo de mierda), una técnica muy utilizada por veterinarios al analizar los excrementos de nuestros animales de compañía, y también utilizada por los médicos, que desgraciadamente deben aplicar sus conocimientos a las heces de niños muchas veces condenados a la cadena perpetua de la miseria.

A QUIEN CON MIERDA TRASIEGA, ALGÚN OLOR SE LE PEGA

Una vez que nuestros excrementos o los de cualquier animal son expulsados, su destino es el esperado en una materia que contiene -¡quién lo iba a decir!- tantos elementos nutritivos: el reciclado. Sin embargo, en raras ocasiones las heces pueden fosilizar, dando lugar a los llamados coprolitos, de interés en estudios sobre la vida en tiempos remotos, ya que ofrecen información sobre las especies y su régimen alimenticio. Usted, querido lector, comprenderá que el especialista sufra de paroxística emoción al poner entre sus manos una piedra, que fue una mierda, que fue alimento de un ser vivo que se fue.

Independientemente de la existencia de animales que se comen sus propios excrementos (sobre gustos y desviaciones insanas no es menester ningún comentario) ya sea esporádica-

mente (por ejemplo, perros), ya habitualmente (conejos, cobayas), con lo que logran recuperar una variedad de nutrientes, la mierda servirá de hábitat para muchos animales coprófagos (en defensa de los conejos y cobayas, hemos de aclarar que más que coprófagos son cecotrófagos, ya que se alimentan directamente en el ano de unas bolitas o cecotrofas que fabrican en su ciego y que son ricas en ciertas vitaminas). La mierda depositada “en un verde prado de rosas e flores” es inmediatamente colonizada por una variedad de organismos que las descompondrán en su totalidad, sirviendo de recurso nutritivo tanto para animales como para plantas. Sobre una mierda fresca y aromática, antes de que se seque, se sucederá sin interrupción una invasión de animales coprófagos: los primeros colonizadores serán dípteros (moscas y otros insectos escatófilos, es decir, cuyas larvas se desarrollan en los excrementos), después llegarán una variedad de coleópteros (escarabajos), a los que seguirán ácaros (similares a pequeñas garrapatas), nematodos (gusanos filiformes) y lombrices. Simultáneamente muchas especies bacterianas también se alimentarán de las heces hasta su descomposición total. ¡Toda una explosión de vida gracias a su mierda!

Con respecto a las plantas, el uso tradicional del estiércol como abono, o el menos conocido del guano (excrementos de aves marinas o murciélagos) explica su valor nutricional. El estiércol es una mezcla de heces de animales que han sufrido, en mayor o menor grado, fermentación (no demasiado diferente a la que experimenta el azúcar de la uva antes de ser un buen vino). La naturaleza del estiércol es principalmente orgánica, aunque tiene un contenido significativo de importantes minerales. El estiércol más concentrado (más rico en elementos nutritivos, sobre todo nitrógeno y fósforo) es de gallinas (al estiércol se le

denomina gallinaza), seguido por el de palomas (palomina, que no hay que confundir con palomino, aunque todo sea cuestión de mierda) y el de aves marinas (guano); menos enriquecido es el estiércol de caballo, oveja, vaca y cerdo.

En ambientes urbanos, los residuos fecales son mezclados con agua canalizada y conducidos, junto a otros residuos, a través del alcantarillado, a plantas depuradoras donde sufren un proceso físico-químico y biológico que tiene por objeto eliminar del agua la materia orgánica, microorganismos y una variedad de compuestos químicos tóxicos o que, en cualquier caso, afectarían a la calidad del agua: un agua bien depurada tiene que ser apta para el consumo humano, animal y para el riego. Por tanto, la depuración tiene por objeto mantener la calidad medioambiental y el estado de salud de la población, reduciendo la contaminación, aunque también la depuración mejora el rendimiento energético y el reciclado de residuos.

La ausencia de tratamiento de la ingente cantidad de residuos fecales que se produce en una ciudad provocaría efectos desastrosos sobre las aguas y el medio ambiente. Así, la descomposición natural de la materia orgánica reducirá el oxígeno disuelto en el agua, con consecuencias muy negativas para el desarrollo de la vida vegetal y animal, además de la formación consecuente de sustancias pestíferas. Por otra parte, el vertido excesivo de fósforo y nitrógeno (además de la mierda, muchos de nuestros productos domésticos y residuos industriales los contienen) favorecerá la eutrofización de las aguas superficiales. La eutrofización es un concepto ecológico que explica las consecuencias de un incremento exagerado de sustancias nutritivas en aguas dulces, como son el crecimiento excesivo de algas y otros organismos que causan enturbamiento; la muerte

de las algas y su posterior descomposición por bacterias provoca una reducción del oxígeno disuelto lo que impide la vida de los peces y otros animales. *In medio virtus*, que los excesos también resultan inadecuados.

El vertido incontrolado de aguas residuales también conlleva el desarrollo de microorganismos que, en exceso, resultan perniciosos como *Escherichia coli* (su apellido recuerda la estación de la que partió, el colon de cualquier animal, humano o no, ya que su nombre lo recibió por la gracia del bautismo del eminente bacteriólogo Von Escherich), virus y otras lindezas similares. Estos seres microscópicos pueden ser causantes de episodios gastroenteríticos leves o tan graves como el cólera, enfermedad que se caracteriza por su comienzo repentino, diarrea acuosa y profusa, vómitos ocasionales, deshidratación rápida, acidosis y colapso circulatorio. Quizás los invasores belicosos, extraterrenos, de la *Guerra de los Mundos* de H. G. Wells, murieran bañados en la incontinencia de su propia mierda, gracias a la inestimable colaboración de nuestras bacterias y virus.

Hoy en día, los excrementos también representan una excelente fuente de energía, de bajo coste, renovable, y poco contaminante (no genera gases tóxicos y apenas dióxido de carbono), lo que favorece el desarrollo sostenible sobre todo en países o regiones deprimidas, donde el desarrollo industrial es aún muy limitado. Y porque la mierda es también riqueza, la UNESCO destaca que unos 800 millones de personas dependen de residuos agrícolas y de excremento animal como fuentes de combustible. Para obtener energía de los excrementos es necesario exponerlos a una serie de bacterias que en condiciones anaeróbicas (en ausencia de aire) generarán sobre todo gas metano (también llamado biogás), además de otros gases como dióxido de carbono, hidrógeno o ni-

trógeno. Este proceso se realiza en recipientes herméticos llamados digestores, porque en cierto sentido imitan nuestra digestión. El metano es un combustible adecuado para cocinar, generar luz eléctrica o calentar agua, e incluso para que algún bromista de dudoso gusto provoque una pequeña explosión al acercar una cerilla encendida a su culo infame en el preciso momento de expeler una ventosidad. Por otra parte, los subproductos de la digestión anaeróbica son excelentes fertilizantes, ya que contienen nitrógeno, fósforo y potasio. Los datos son concluyentes: una tonelada de excremento de vaca puede generar alrededor de 100 metros cúbicos de biogás, y 1 m³ de metano tiene un valor calorífico de aproximadamente 9.000 kilocalorías (piense que 1 kg de gasolina genera alrededor de 7.350 kcal), con lo que la mierda adquiere un nuevo sentido: una alternativa a los combustibles fósiles, como el petróleo, en vías de extinción, como nuestros bolsillos hace tiempo detectaron.

APRETÓN FINAL

Vuecencia, querido lector, habrá comprobado que la mala reputación de la mierda es injustificada. La confusión etimológica, en nuestra lengua, de la palabra Escatología, también incide negativamente en esta mala fama, porque no se puede pasar gratuitamente de un significado cuasi-religioso como el de “conjunto de creencias relativas a la vida de ultratumba” a un significado tan prosaico como el de “tratado de cosas relacionadas con los excrementos” (en lengua inglesa, una “e” de mierda marca la diferencia: *Eschatology* vs. *Schatology*)

A lo largo de las líneas precedentes hemos revisado cómo las cualidades de la mierda dependen esencialmente del estilo de vida del organismo considerado, aunque en nuestro texto

hemos subrayado la singularidad humana. Naturalmente, este estilo de vida, que viene condicionado por la historia evolutiva del ser vivo que consideremos, determina tanto el tipo de alimentación como los procesos fisiológicos de aprovechamiento de nutrientes y eliminación de residuos. Los estilos de vida alcanzan una lógica indiscutible: existen seres vivos que utilizan como fuente nutritiva las heces de otros seres vivos, permitiendo así el reciclado y, por ende, la sostenibilidad en el uso de los recursos nutricionales y por tanto energéticos: el ciclo de la mierda es una realidad incuestionable.

Hemos, finalmente, apuntado la responsabilidad de los seres humanos para controlar la contaminación por las heces y otros residuos originados por nuestra especie o por los animales domésticos que criamos en nuestros campos y granjas. Nuestra responsabilidad abarca no sólo el control sobre la producción de residuos, sino también sobre su reciclado y aprovechamiento.

Esperemos que este breve tratado escatológico proporcione algunas respuestas, pero lo habremos hecho bien si estimula la curiosidad del lector y le plantea nuevos interrogantes. Así sea. Porque, según dicta la ciencia popular, no hay contento en esta vida que se pueda comparar al contento que es cagar

REFERENCIAS

De forma voluntaria todas las referencias indicadas proceden de Internet, son sólo indicativas y han sido seleccionadas con el debido rigor. Dada la vocación divulgativa de este texto, al autor le parece oportuno indicar exclusivamente fuentes informativas gratuitas, de fácil acceso y escritas en español. Sobre Nutrición y composición de los alimentos puede consultarse las siguientes páginas:

<http://www.enbuenasmanos.com/seccion/nutricion.asp>;
<http://www.viatusalud.com/indice.asp?G=134>;
<http://www.cnice.mecd.es/eos/MaterialesEducativos/mem/nutricion/indice.htm>;
http://www.nutricion.org/recursos_y_utilidades/presentacion.htm

Sobre anatomía y fisiología del aparato digestivo, formación y expulsión de las heces y patologías:

<http://www.nlm.nih.gov/medlineplus/spanish/encyclopedia.html>
http://www.msd.es/publicaciones/mmerck_hogar/seccion_01/seccion_01_001.html
http://icarito.latercera.cl/enc_virtual/c_nat/sist_digestivo.htm
<http://www.bondisalud.com.ar/primerHoja.html>

Sobre contaminación fecal y depuración de aguas residuales, asó como sobre reciclado:

<http://www2.cbm.uam.es/jalopez/personal/SeminariosVarios/ERARtexto.htm>
<http://www.esi.unav.es/asignaturas/ecologia/Hipertexto/i1CAgu/i8oDepur.htm>
<http://tierra.rediris.es/hidrored/ebooks/ripda/ccontenido/capitulo20.html>
<http://www.cps.unizar.es/-isf/html/bigeno1.html>

Por último, la fuente de las figuras 2, 3, y 4 que acompañan al texto se encuentran en las siguientes páginas webs:

Fig. 2. <http://www.tienda.asrockindependiente.com/terapias/anatomia/sistema%20digestivo.html>
Fig. 3. <http://www.med.uva.es/~biocel/Practicas/PHistologia/Dig4/gruesorw.JPG>
Fig. 4 izq. <http://www.nlm.nih.gov/medlineplus/spanish/encyclopedia.html>
Fig. 4 dcha. <http://www.bondisalud.com.ar/i16.html>



DEL CUERPO
AL COSMOS

Jaime Alvar

Inter faeces et urinas nascimur

El puritanismo impide hablar de asuntos que interesan socialmente, pero la pulcritud no es más que una posición ante la realidad. ¿Acaso es más sucio el que habla de la mierda que el que la contempla victorioso? ¿Por qué la observación médica de la mierda es soportable y no lo es su análisis social o histórico? ¿Por qué es de mal gusto estudiar la mierda y no, por ejemplo, el asumir con naturalidad el esclavismo? De todos modos, estén tranquilos pues, sean cuales sean las apariencias, nada les va a salpicar. Recuerden con Barthes que «la mierda escrita no huele» y, como agrega Laporte, «es necesario, además, para no recibir ningún efluvio de esta mierda con que el narrador inunda a sus compañeros, que la lengua misma se haya formado clásicamente».

Frente a lo que ocurre con otras funciones corporales, la defecación es considerada muy negativamente. Como consecuencia, son pocos los estudiosos que se han preocupado por conocer la historia social de la mierda, que, en mi opinión, puede tener mucha más relevancia de la que se pudiera atisbar a simple vista. El Premio Nobel de medicina de 1913, Charles Richet, autor de *Suc Gastrique chez l'Homme et chez les Animaux* (1878), atribuía ese silencio al asco que produce la nocividad e inutilidad de los

residuos humanos. A ello se debe añadir que la proximidad de los órganos sexuales y los de defecación hace que quienes se atreven a escribir sobre costumbres higiénicas sean paradójicamente considerados vulgares y pervertidos, a pesar que aseguró san Agustín, eso de *Inter faeces et urinas nascimur*, esto es, nacemos entre heces y orinas. Pero como la necesidad de defecar es irrepreensible, siempre ha habido autores que, a pesar del estigma académico y social, se han atrevido a escribir sobre los hábitos fecales de sus congéneres, lo que contribuye a la inserción cultural de la deposición. A partir de esta reducida información se puede afirmar que el desarrollo de la civilización va emparejado a la mejora del tratamiento de los residuos corporales.

EL DISCURSO DEL CUERPO Y DE LOS SENTIDOS

Los sentidos poseen connotaciones simbólicas que sirven como registros clasificatorios de la diversidad socio-cultural. Cada uno de los sentidos posee una carga semántica que resuelve binomios culturales muy prácticos para una taxonomía elemental: lo claro frente a lo oscuro; el ruido contra la melodía; el perfume como antítesis de la pestilencia; lo suave y su contrapunto áspero; el sabor dulce y el regusto amargo. A partir de esta constatación, todo lo concerniente al universo de los sentidos adquiere una dimensión cultural de enorme importancia que no puede ser desdeñada.

Así pues, los sentidos constituyen uno de los mecanismos de organización del mundo: vista, oído, olfato, tacto, gusto. Lo sobrenatural, el cosmos y el cuerpo se dotan de un sistema simbólico de referencias a través de lo sensorial que nos permite acceder al imaginario colectivo: la luz y el simbolismo de los colores; la música y el acceso a lo divino; lo aromático: el reino de

Afrodita, los efluvios del sacrificio y el dios sin nariz; lo tangible y lo intangible como accesible o inaccesible, como propio o extraño, como permitido o prohibido; el sabor de los alimentos en la dicotomía crudo/cocido y la lengua en contacto con el cuerpo: su deslizamiento por la epidermis y el acceso a las cavidades prohibidas. Naturalmente, la mierda abarca varias categorías simbólicas, pues –como veremos– se describe culturalmente a través de diversos sentidos: la vista, el olfato, el tacto, el gusto..., y también se conecta con el oído no sólo por la gasificación vinculada a la producción de excrementos, sino que sirve también para describir la modalidad de la defecación. Por ejemplo, todos saben de inmediato qué tipo de deposición se ha producido si se dice simplemente «plof», o si se apunta: «Prrrroooof».



Los cuerpos lívidos de las odaliscas, como el de esta *Olimpia* que pintó Manet, pueden servir de ejemplo para entender el discurso del cuerpo y su función cultural. Recordaba Laporte, que «el blanco tiene para el negro olor a cadáver. El negro tiene para el blanco olor y color de mierda. Este común reconocimiento sustenta su odio recíproco, odiándose uno al otro precisamente porque se devuelven la imagen de lo que cada uno esconde... El que impone civilización no puede dejar de creerse inmortal: por

eso es por lo que hay un olor a cadáver formado por un retorno de lo que él rechaza de su condición de mortal... Los cadáveres no dejan de ser desperdicios que se entierran. Y el occidente cristiano ha mantenido durante mucho tiempo que lo que se imaginaba era el olor a cadáver y el olor a mierda en un temor semejante al que sentía por sus efectos mórbidos». Es sólo cultural la dignidad del cadáver-desperdicio, del mismo modo que lo es la mierda-desperdicio, pero es obvio que la arqueología de la muerte se ha instaurado con mayor dignidad que la arqueología de la mierda. Se trata de perspectivas vinculadas a la propia construcción de nuestro imaginario, como lo es el establecimiento de las analogías.

LA TOPOGRAFÍA DEL CUERPO Y LA TOPOGRAFÍA DE LA CIUDAD

El cuerpo tiene orificios que lo ponen en contacto con el exterior. Son lugares de polución y, en consecuencia, sometidos a restricciones. Como en la ciudad, se establecen ritos de purificación vinculados precisamente a la topografía de la permeabilidad. La imagen de la ciudad como un cuerpo es un viejo recurso. La colina principal de Roma, la cabeza de la ciudad es precisamente el Capitolio. Cuando en 494 se produce la secesión de la plebe, los aristócratas reconocen que son consumidores de la producción ajena, que la plebe son los brazos productores, pero que el estómago es igualmente imprescindible para el correcto funcionamiento del organismo. Lo digerido por el estómago va a parar a la Cloaca Máxima, antiquísimo sistema de drenaje construido en la Roma etrusca. La polución de la ciudad sale por medio de ese colector al exterior lo que garantiza la higiene. Así se cumple el mecanismo circular según el cual lo que es eliminado de la producción, el desperdicio, una vez transfor-

mado, vuelve a entrar en circulación donde aparece al término de la transmutación, incorruptible. Aquí coinciden urbanística y corporeidad, para construir progresivamente la idea de una Roma Eterna.

Llegamos así al agujero del culo por donde sale la excreción objeto de este curso. La ciudad, lugar de los intercambios sigue estando por depurar. Vientre o granero, en ella se consuman y en ella se amontonan las mercancías que se transforman en... moneda. Limpiar la ciudad es enriquecerla y ello sucede en el seno del proceso mismo de producción. Pues para que el dinero sustituya al desperdicio no basta con la eliminación de éste, sino que es necesario alimentar los lugares de mierda donde se produce para que retorne en su forma sublimada.

No es difícil insertar en esta sublimación higiénica la medida de Vespasiano, quien impuso el *criságiro*, una tasa a los bataneros que usaban para curtir pieles o limpiar la lana el orín recogido en los urinarios de Roma. Pero lo cierto es que esa operación fiscal se ha hecho famosa por el reproche que al emperador hizo su propio hijo Tito. Cuenta Suetonio que Vespasiano puso bajo sus narices el dinero procedente de la primera recaudación y le preguntó si olía mal y, al contestar éste que no, replicó: «No obstante, procede de la orina».

No siempre ha existido un deseo de privacidad en el acto de la defecación, de modo que el más negro de los orificios no tenía por qué ser el más oculto. Es verdad que se produce una progresiva «domesticación» del desperdicio, es decir, una transformación en la propia casa (*domus*) que es donde la mierda se sitúa en la esfera de lo privado, con todo lo que ello significa en la propia construcción del imaginario de la familia y el universo afectivo de la intimidad familiar. Los estudiosos de la Historia

antigua sabemos que en el tercer milenio ya se desarrolló el excusado doméstico, pero su generalización dista mucho de ser universal, pues todavía la duquesa de Orleáns escribía el 9 de octubre de 1694 a la electriz de Hannover una carta fechada en el palacio de Fontainebleau en la que dice: «Sois muy dichosa de poder cagar cuanto queráis, icagad, pues, toda vuestra mierda de golpe!... No ocurre lo mismo aquí, donde estoy obligada a guardar mi caballón hasta la noche; no hay retretes en las casas al lado del bosque y yo tengo la desgracia de vivir en una de ellas y, por consiguiente, la molestia de tener que ir a cagar fuera, lo que me enfada, porque me gusta cagar a mi aire, cuando mi culo no se expone a nada. *Item* todo el mundo nos ve cagar; pasan por allí hombres, mujeres, chicas, chicos, clérigos y suizos... Ya veis que no hay placer sin pena, pues si no tuviera que cagar estaría en Fontainebleau como pez en el agua». Dista mucho este texto de la posibilidad de crear un espacio simbólico de lo familiar, un reservorio de símbolos identificadores de la pertenencia a una unidad familiar. Es ahí, donde el historiador tiene un campo inexplorado por el que inexcusablemente debe bucear.

Sin embargo, aceptamos que el desarrollo cultural conlleva una intimación del ejercicio residual. Probablemente el testimonio más antiguo de esta privatización de la cagada corresponda a los reservados documentados en las casas particulares de Harappa, en el valle del Indo, y que remontan al 2500 a.C. Cada casa tenía su propio drenaje y el canalillo estaba cubierto por ladrillos que desembocaban en drenajes de tamaño medio. Éstos discurrían por las calles a cielo abierto, pero el colector general estaba sellado con losas en la calle principal. Había sumideros para facilitar el mantenimiento de la obra sanitaria que, sin duda, mejoró las condiciones de vida de los habitantes de la

ciudad. Sin embargo, culturas posteriores de la India olvidaron el aprendizaje de la Edad del Bronce, de modo que triunfó el sistema más primitivo de defecación al aire libre sin preocupación por el tratamiento de los residuos.

Las excavaciones realizadas en Egipto han documentado asimismo la existencia de reservados similares a los que acabamos de mencionar en Harappa, aunque ninguno está fechado con anterioridad al 2100. En Grecia, sin embargo, hay testimonios históricos de que evacuaban en el exterior de las casas. Habrá que esperar a la gloria de Roma para acceder al modelo más sofisticado de evacuatorios públicos y privados.

A pesar de estos ejemplos en los que se documenta la privacidad de la defecación, lo cierto es que lo más habitual en la Antigüedad fue la deposición al aire libre. Y ese hábito fue interpretado positivamente por los intelectuales que se preocuparon de estos menesteres. Plinio en su *Historia Natural* (XVIII) se hace eco de una opinión común, según la cual las excreciones humanas son los mejores abonos posibles. Sin duda, hubo una recogida sistemática de excrementos para abonar los campos, pues a falta de abonos químicos, se recogía con avidez no sólo el desperdicio de los animales de cría, sino también el de los humanos, pues –como no podía ser de otro modo– una cultura antropocéntrica depositaba en el hombre también los mejores beneficios de los excrementos.

Todo esto nos sitúa ante el umbral de otro paisaje, el de la historia económica o la historia agraria de los romanos, pues se ha afirmado que la crisis de Roma está vinculada a la depauperación de la tierra, agotada tras siglos de explotación intensiva y con muy escasas posibilidades regenerativas. En beneficio de esta idea se puede aducir la escasa importancia otorgada por los

tratadistas del campo de época republicana, Catón y Varrón a la estercoración con detritus de procedencia humana. A pesar de ello, ya en la República romana se había extendido la idea de que la mierda del año era escasamente útil para el abonado, de modo que era conveniente almacenarla y usarla, como si de un buen reserva se tratara, al cabo de tres o cuatro años, según informa el *De Re Rustica* de Columela. Ante la imposibilidad de ofrecer una demostración empírica que sustente la creencia, hemos de convenir que se trata de una construcción cultural destinada al tratamiento ordenado de los residuos, una suerte de control social sobre los desperdicios para que no se diseminen aleatoriamente por el entorno habitacional. El ordenamiento de la mierda hace más habitable el medio, de modo que la legislación sobre basuras, atestiguada ya en la Francia del XVI, tiene sus orígenes precisamente en estas ficciones culturales que se nos antojan inocentes y desprovistas de lógica.

Aún menos carente de lógica es la convicción de los beneficios procurados por el excremento humano más allá de su uso agrícola. Sin embargo, en la sublimación del retorno de lo expulsado, se recupera el producto de la polución corporal cargado de valores positivos. La etnografía antigua está plagada de ejemplos de uso del orín humano o animal, pues aseguraba Catón en su *De Re rustica* o Plinio en la *Historia natural* que servían para blanquear los dientes o para sanar heridas. Y todavía Miguel Delibes se acordaba de su uso profiláctico contra los sabañones en *Los santos inocentes*. Menos frecuente es, en cambio, el empleo con los mismos fines de la mierda. Está por rastrear la literatura latina de forma sistemática para proceder al estudio del uso cultural del excremento como sanador de heridas, llagas y males, además de su empleo en pócimas mágicas. Plinio asegura que el

lagarto que muere en la orina de un hombre reprime los deseos amorosos de aquél de quien proviene. El esplendor de la medicina estercoraria tuvo, no obstante, su apogeo entre los siglos XVI y XVIII, como pone de manifiesto la *Bibliotheca scatologica*, con un impresionante listado de obras medicinales en las que se establece el empleo de las defecaciones de toda naturaleza.

La Antigüedad ha proporcionado sabrosos ejemplos de coprofilia. Entre ellos hay que destacar el empeño de san Jerónimo –ese fino consejero a finales del s. IV de señoras de la alta sociedad– para acabar con la costumbre que tenían de embadurnarse la cara con mierda para conservar el frescor de sus rostros. Por el contrario, la Iglesia posterior habría de santificar a la bienaventurada mística borgoñesa Margarita María Alacoque, que murió en 1690, y que había sido capaz, según cuenta ella misma, de comerse los excrementos de una enferma de disentería. Hay, es cierto, gran distancia entre la coprofagia y el uso cosmético de las defecaciones, pero no se pueden olvidar las palabras de Cristo cuando afirma que: «todo lo que entra en la boca desciende por el vientre y va al retrete», incluida, no se olvide, la comunión. Incluso afirmaba Plinio que los egipcios no sólo usaban como cosmético las heces del lagarto, sino que curaban la histeria haciendo oler las emanaciones de los excrementos de cocodrilo a las mujeres afectadas por el mal. Ese mismo producto servía para retener en su lugar la matriz desprendida.

Desde esa perspectiva en la que acabamos de aunar la suposición económica y el origen de la legislación se comprende cabalmente la idea sostenida por Laporte, según la cual «el Estado es una cloaca. No solamente porque vomita la ley divina por su boca devoradora, sino también porque se instituye como ley de lo limpio por encima de sus vertederos. La tríada higiene-

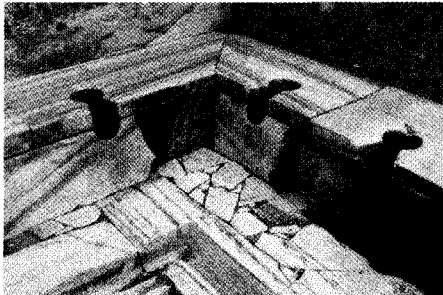
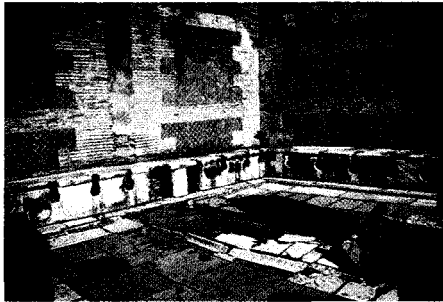
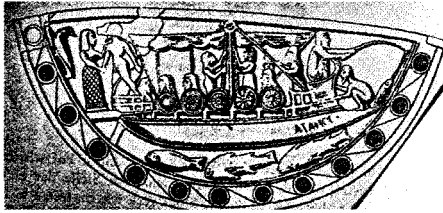
orden-belleza que Freud definió como la de la civilización se reconoce en la asunción de la figura del Estado. La civilización, dice Lacan, es el desperdicio, la *cloaca maxima*... El Estado es más totalitario cuanto mejor institucionalizada está esta tríada».

Ahora, ya, podemos detener nuestra atención en el ejemplo que proporciona Roma, cuyas letrinas son universalmente famosas. No sólo se documentan en las grandes urbes, sino que también se conocen muchas otras construidas para el servicio temporal de soldados acantonados fuera de sus cuarteles. Pero sobre lo que más documentación tenemos es el uso de las letrinas públicas en las ciudades imperiales, no sólo por la información literaria, sino también por lo que las excavaciones arqueológicas han revelado.

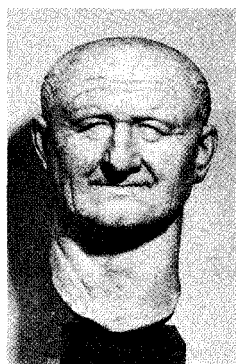
Quisiera, no obstante, antes de adentrarme en los depositorios romanos y su utilización, echar una mirada a las representaciones de la defecación en el mundo antiguo. No son muchas las imágenes que he podido reunir. El marfil del santuario de Artemis Ortia en Esparta nos deja el testimonio de cómo se las apañaban las gentes de la mar, pues el pescador es ayudado por su compañero en la tarea de atraer la comida a bordo. La confirmación está en este vaso chipriota, a pesar de que la línea de puntos resultaba incomprensible a un puritano autor inglés. En la Península Ibérica, sólo el yacimiento de Tiermes (Termancia) ha proporcionado una pintura en cerámica que en opinión de la mayoría representa a un cagón, pero que podría interpretarse como un sacrificio humano.

Y, tras esto, podemos dirigirnos a las más famosas letrinas del mundo antiguo, las de Ostia. Su excelente estado de conservación, nos permite saber que el banco corrido era de mármol y estaba perforado para comunicar el culo con el desagüe. Evidentemente

no existía privacidad en las letrinas romanas. El agua discurría por el canal delante de los pies de los usuarios, donde éstos mojan sus esponjas con las que se limpiaban los residuos de sus glúteos, mientras que, en el centro, había piletas para lavarse las manos. Aunque el mármol fuera el material más adecuado para mantener la limpieza, el uso frecuente lo desgastaba, los olores habrían de ser insoportables y la higiene no del todo impecable. En su mayor parte, las letrinas públicas se situaban junto a las termas, aunque con entrada independiente; así se garantizaba la acometida de aguas y se facilitaba el servicio a los usuarios que habían de pagar una moneda para acceder a las instalaciones. Sólo en Roma llegó a haber 144 letrinas públicas.



La vida social en ellas desarrollada no podía ser tan intensa como la de las termas, pero algunos la aprovechaban para otros fines. Cuenta Marcial la singular costumbre de un tal Vacerra, que pasaba horas sentado en la letrina no esperando que le bajase la mierda, sino que alguien lo invitara a cenar. El propio Marcial señaló remedio para los que no expulsaban a pesar de dedicar horas al propósito: «Utiliza lechugas y utiliza malvas emolientes, pues tienes cara, Febo, de cagar duro». Ahora bien, como todos los espacios públicos, las letrinas, además de ser un espacio para las relaciones sociales, constituían un buen lugar para desfogarse de las tensiones sociales, políticas y personales. Los graffiti de nuestros retretes públicos son buena prueba de ello y Suetonio nos da a conocer el pavor que puede provocar entre los conciudadanos el exceso verbal de alguien enojado con el emperador. El poeta Lucano estaba recitando ante Nerón y éste, aburrido, le hizo un desprecio, pues se levantó y convocó al Senado. A falta de mejor ocasión para vengarse, el poeta, conocedor de la obra literaria de Nerón aprovechó la que se le brindó en unas letrinas: «tras una descarada ventosidad, pronunció a voz en grito este hemistiquio de Nerón, provocando la desbandada general de los presentes: Parecería que ha tronado bajo tierra».



Lo que no se ha identificado arqueológicamente es el uso de las letrinas por uno u otro sexo. Es probable que dada la escasa presencia de la mujer romana en la calle, solo emplearan los retretes domésticos; pero también es cierto que no todas las mujeres tenían la posibilidad de tener retrete en casa. A veces, incluso, las anécdotas contribuyen a imaginarnos más cabalmente la vida cotidiana en las ciudades romanas. Cuenta Juvenal en la *Sátira* VI cómo unas mujeres por la noche, borrachas tras una fiesta, se mean haciendo surtidor en una estatua. Los maridos chapotean a la mañana siguiente por sus meados cuando acuden a saludar a sus patronos.

Ahora bien, se nos escapan casi completamente los usos domésticos de la deposición de los excrementos, a excepción de los hábitos en las grandes villas particulares, cuyos reservados reproducen el mismo sistema que las letrinas públicas. No obstante, se aprecia a lo largo del Imperio una progresiva privacidad hasta el extremo de que en el Bajo Imperio se van generalizando las cabinas de dos usuarios.

Permíteme, lector, que termine con un pequeño chascarrillo que nos ha transmitido Suetonio sobre el emperador Vespasiano, del que dice que «era de talla proporcionada, de miembros fornidos y robustos, y tenía una cara como de estar haciendo esfuerzos; de ahí que un chistoso, al pedirle Vespasiano que le dedicara también alguna broma, respondiera, no sin gracia: “Lo haré cuando hayas dejado de descargar tu vientre”». Ese mismo emperador, en su lecho de muerte, en vez de cagarse de miedo, se reía de su destino, por lo que dijo una severa sentencia ante la perplejidad de los presentes: «Ay de mí, me parece que me estoy convirtiendo en un dios». Y es que los dioses también cagaban.

NOTICIA BIBLIOGRÁFICA

Las referencias que recorren esta páginas pueden encontrarse en el libro de Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola* (París : 1971), en la *Historia de la mierda* de Dominique Laporte (Valencia: 1980), en la *Correspondencia de la duquesa de Orleans, Princesa palatina* (París: 1855), en el ensayo *Ancient Rome: City Planning and Administration* de O. F. Robinson (Londres: 1992) y, por último, en la *Historia de la vida privada. I. Imperio romano y Antigüedad Tardía* que dirigieron Philippe Ariès y George Duby (Madrid: 1987).



POPPYSMATA.
PEDORRETAS
LITERARIAS EN LATÍN

Fernando Navarro Antolín



los sesenta y cuatro años y tras haber vivido catorce de ellos como emperador de Roma, murió Claudio. Corría el año 54 y sus fieles senadores se empeñaron en convertir al difunto en dios con un simple decreto. Las circunstancias de la corte obligaron a Séneca a escribir un elogio funerario, que luego pronunció el príncipe Nerón ante la pira del emperador muerto. Pero la cosa es que Séneca odiaba a ese cadáver y tenía sus razones para hacerlo, pues había sufrido por su causa un largo destierro en Córcega. Por eso no espero mucho para ejercer el derecho a la venganza y pocos meses después lanzó al mundo su *Apocolocyntosis*, una sátira que narra la «calabacización» de Claudio por obra y gracia de la literatura. Y es que la calabaza era entonces y es todavía metáfora de la estupidez humana y los contemporáneos coincidieron en darle al pobre Claudio una buena parte en ella, quiero decir, en la tontuna.

Séneca arreó contra el déspota para tirar por tierra su pretendida apoteosis y transformarlo no en dios, sino en calabaza. La historia comienza precisamente con la muerte de Claudio y con las últimas palabras que, al parecer, pronunció entre los vivos: *Vae me! puto, concacavi me*, que en buen romance vienen a

ser algo así como «Ay de mí, creo que me he cagado». Lo cierto es que, para mayor escarnio, habría que leer el texto latino balbuceando como el propio muerto: «*Vae me! pu-pu-puto, co-co-co-con-ca-ca-ca-cavi me*». Porque Claudio no sólo era emperador, fue también deforme, enfermizo, algo lerdo, cojitranco y, por si fuera poco, tartaja. Un testigo del fecal desenlace apostilla inmisericorde: «No sé si llegó a cagarse; pero lo cierto es que lo llenó todo de mierda». Sarcástico balance de su reinado: *omnia certe concacavit*.

Séneca se valió de la mierda para arrastrar por el suelo a su odiado monarca y para hacer saber a la posteridad que nada había de noble, nada de sublime, nada de divino, en ese emperador grotesco y cagado que se pretendía un dios. Es el viejo recurso de la sátira que consiste en sorprender al hombre en un acto culpable o en un gesto indecoroso, con los pantalones caídos. Con esa técnica quedan al aire las partes vergonzosas y el hombre se ve rebajado desde lo divino a lo animal, para recordar que detrás de cada *homo sapiens* y de sus ejercicios espirituales hay un mamífero que se nutre, entra en celo, contrae enfermedades... y, al cabo, defeca. Volviendo a nuestra historia y para no hurtar a los lectores el final, Claudio, cubierto de su propia mierda, asciende al Olimpo; allí la asamblea de los dioses decreta no admitirle entre el número de los seres celestiales por sus actos infames. De la apoteosis a la catábasis: Claudio va a parar, entonces, al Averno, al mundo subterráneo, al culo del universo, pasando primero por Roma, donde contempla su propio funeral. Ya en el Hades, la sentencia de los jueces infernales lo condena a un oscuro destino: jugar eternamente a los dados con un cubilete agujereado. Era el castigo perfecto para un emperador ludópata que, según Suetonio, «fue muy aficionado al juego de los dados,

escribiendo incluso un libro sobre este arte; jugaba hasta en los viajes, pues había hecho construir los carruajes y mesas de manera que el balanceo no estorbara el juego».

Pero entre tantas maldades, las tiradas de dados y el gobierno de un imperio tan vasto como el romano, Claudio encontró tiempo para atender con afecto paternal a la salud de sus súbditos; tan es así que, según cuentan las crónicas, «meditaba promulgar un edicto permitiendo eructar y ventosear en los banquetes, porque supo que un convidado estuvo en trance de morir por haberse contenido las ganas por respeto a los demás». Sólo la muerte privó a tan excelso legislador de promulgar la que hubiese sido la *lex Claudia de flato crepitoque ventris in convivio emittendo*. Pocos años después, Petronio se hizo eco en el *Satiricón* de este supuesto decreto imperial que autorizaba las ventosidades en la mesa. Durante el célebre banquete, Trimalción no se sienta en el último lecho, el lugar que la etiqueta romana reservaba al señor de la casa, sino que «según una nueva moda, se le reservó el primer puesto del primer lecho». ¿Un capricho más de este nuevo rico? Más bien una necesidad imperiosa, pues Trimalción padecía una enterocolitis severa que le obligaba a ausentarse repetidas veces del banquete y correr con apremio hacia el retrete. El propio anfitrión se excusa al regresar de la letrina y, haciendo de la necesidad virtud conforme a la más elemental norma de la retórica oportunista, pronuncia el que podría titularse «Discurso del cuesco libre»:

Perdonadme, amigos, -dijo-. Hace ya varios días que el vientre no me responde. Y los médicos no se aclaran. Me fue bien, es verdad, la corteza de granada y la resina disuelta en vinagre. Confío, eso sí, que pronto volverá a imponerse el antiguo pudor. Por lo demás, me bufa por el estómago como un toro salvaje. Por eso, si alguno de vosotros quiere hacer

sus necesidades, no tiene de qué sentir reparos. Ninguno de nosotros ha nacido de una sola pieza. Yo pienso que no hay tormento tan grande como aguantarse las ganas. Esto es lo único que ni Júpiter puede impedir. ¿Te ríes, Fortunata? ¿Tú que acostumbrar de noche desvelarme? Y, eso sí, no prohíbo a nadie en el triclinio hacer lo que le plazca; los médicos además prohíben aguantar las ganas. Y si vienen de algo más, fuera está preparado de todo: agua, bacines y demás pamplinas. Creedme, las ventosidades se suben a la cabeza y producen retortijones por todo el cuerpo. Sé de muchos que se han muerto así, por no querer soltar prenda.
[47, 2-8]

Pudiera parecer extraño que un severo filósofo estoico, como Séneca –más en sus escritos que en su vida, todo sea dicho–, pudiera rebajarse a tratar de una materia inmunda y que repugnaba al buen decoro que ha de regir la poética clásica. Pero es que esa misma poética, que estabulaba rígidamente contenidos y formas, había relegado todo lo obsceno y lo indecoroso al género ínfimo de la sátira y el poeta no dudó ni un segundo en descender del estilo sublime de sus tragedias al tono más burdo y chocarrero para ajustar sus cuentas con el muerto.

Un siglo antes, Catulo, capaz componer los más sensibles versos de la literatura amorosa universal, se muestra implacable en sus epigramas satíricos, cargados de bilis y en los que despacha sin piedad a sus enemigos y a sus rivales en amores. Ahí está el seductor Marco Celio Rufo, que sigue pagando por los siglos de los siglos la osadía de reemplazar al poeta en el amor de Lesbía:

No te sorprendas, Rufo, de qué ninguna mujer
quiera poner sus delicados muslos bajo tu cuerpo,
ni aunque la tientes con el regalo de un lujoso vestido
o con el encanto de una reluciente gema.
Te perjudica un rumor malicioso que asegura

que en el cuenco de tus sobacos habita un feroz macho cabrío.
 A ése temen todas. Y no es de extrañar: es muy mala bestia,
 con quien no se acostaría ninguna linda muchacha.
 Por lo cual, acaba con ese tufo insoportable para las narices
 o no te sorprendas de que todas huyan de ti.
 [LXIX]

El moralista Séneca nos muestra al emperador cagando y el delicado Catulo nos impregna las narices con el tufo de la sobaquina. Son textos escabrosos, repletos de expresiones groseras y de coloquialismos soeces; pero es que tanto descomedimiento y obscenidad no es el fruto gratuito de una mente sucia o perversa. Se trata de un recurso literario propio de las afiladas hojas de la sátira. Los poetas querían hacer ver a sus lectores que el feísmo en la invectiva era sólo el reflejo de la depravación moral que se denunciaba en el enemigo. El Séneca tragediógrafo y filósofo no se permitió nunca estas licencias bajas; pero el rencoroso Séneca de la *Apocolocyntosis* no lo dudó ni un segundo y se ensañó escarneciendo a una víctima no ya caída, sino muerta. El despechado Catulo, olvidado del lirismo con que cantó sus amores felices, se venga ahora del rival mujeriego previniendo a sus futuras conquistas. Como el *CAVE CANEM* que avisaba de un perro amenazante, Catulo le espetó a Rufo un *CAVE CAPREM* con el que anunciaba al mundo su condición de macho cabrío fétido y rijoso. Seguro que Horacio tuvo en mente este epigrama de Catulo cuando redactó su feroz ataque contra la vieja lasciva, que, embadurnada con colorete elaborado «a base de mierda de cocodrilo», se ocupaba todavía en perseguir jovencitos:

¿Por qué me envías regalos y misivas de amor,
 si soy un joven con poco aguante y no tengo mal olfato?
 Pues soy único en olfatear si duerme en tus hirsutos sobacos
 un pólipo o unapestoso macho cabrío, más sagaz
 que el perro cuando rastrea al oculto jabalí.
 [Epodo 12, 2-6]

Todo mal olor corporal, cualquiera que sea su origen, es un arma potencial para la invectiva del satírico. La halitosis, por su asociación a la boca y la palabra, brinda excelentes oportunidades para ridiculizar a la víctima, como bien experimentó el hispano Egnacio, otro de los muchos amantes de Lesbia:

Egnacio, porque tiene los dientes blancos,
 sonrío en todas partes. Si acude a un juicio,
 cuando el abogado provoca las lágrimas,
 él sonrío. Si junto a la pira de un hijo piadoso se guarda luto,
 cuando la desolada madre llora a su único hijo,
 él sonrío. Pase lo que pase, esté donde esté,
 y haga lo que haga, él sonrío. Tiene esta enfermedad,
 nada elegante, creo, ni civilizada.
 Por ello, debo darte un consejo, mi buen Egnacio.
 Aunque fueras de Roma, o un sabino o un tibertino
 o un pesado umbro o un obeso etrusco
 o un moreno y bien dentado lanuvio
 o un traspadano –por mentar también a mis paisanos–
 o cualquier otro que se lave los dientes con agua clara,
 desearía que no sonrieras por todas partes,
 pues no hay cosa más estúpida que una sonrisa estúpida.
 Pero resulta que eres celtíbero: en la Celtiberia,
 con lo que cada uno ha meado, con esto suelen frotarse
 por la mañana los dientes y las enrojecidas encías,
 de modo que cuanto más limpios estén esos dientes tuyos,
 tanto más proclaman la orina que te has bebido.
 (XXXIX)

Catulo mantiene magistralmente el suspense para explicarnos primero la situación, aconsejar amablemente luego y lanzar, por último, su implacable pulla: la seductora sonrisa de Egnacio es doblemente enojosa, por inoportuna y por marlotiente. Aquello hace de él un necio; esto lo convierte en un bárbaro. Y no sólo eso, la doble ecuación *mear* = *eyacular* y *orina* = *semen*, tan recurrente en los epigramas satíricos de Catulo,

invita igualmente a pensar en una acusación de depravación sexual: la halitosis delata a Egnacio como un activo *fellator*, entiéndase, un «chupanabos».

Tengamos en cuenta que para el pensamiento antigua la enfermedad –o la minusvalía– eran la manifestación física de una deformidad moral o enfermedad del alma. Los epigramas satíricos de Catulo –y luego de Marcial– reflejan la mentalidad sexual de la época y censuran cualquier desviación de las normas de comportamiento, sobre todo aquellas prácticas consideradas vergonzantes, como el sexo oral (la *fellatio* y el *cunnilingus*), la sodomía y el coito anal entre adultos (la *pedicatio*), y más especialmente la de papel pasivo. Recuérdese, en cambio, que la pederastia entendida como sexo entre un adulto y un joven y las posturas sexuales activas, como la *irrumatio*, gozaban de buena salud y buena fama. El sexo oral se consideraba equivalente a la coprofilia, pues terminaba por mezclar el sexo con la orina y los excrementos. Por eso, en los satíricos, el mal aliento delataba siempre las acciones de una amplia cofradía de «chupanabos», «lameculos» y «lamecoños», que alcanzó por igual a hombres y mujeres. Las almorranas, por su parte, se entendieron como los estigmas del sodomita, y es que esta práctica sexual era tan netamente coprófila para los romanos, que, cuando en el latín más burdo querían mandar a alguien a tomar por culo, le mandaban a cagar una verga: *mentulam caca!*

La pulla escatológica tiene también cabida en el pasquín político, género en el que Catulo, inmerso en los estertores políticos de de la República, se fajó con una inusitada libertad de expresión. «¡Métete la lengua en el culo!», le grita Catulo al chivato Lucio Vetio por haber delatado la conjura de un grupo de senadores que maquinaba el asesinato de Pompeyo:

Contra ti, en especial, hediondo Vetio, puede decirse,
 lo que se dice de los bocazas y de los idiotas.
 Con esa lengua tuya, si se terciá, podrías lamer
 lo mismo culos que alpargatas de esparto.
 Si de verdad quieres perdernos a todos, Vetio,
 abre la boca: se cumplirán tus deseos.
 [XCVIII]

La boca de Vetio daña tanto por su mal aliento como por sus abyectas delaciones. Pero una vez más el defecto físico, además de metáfora del grado de depravación moral de Vetio como delator, es también un claro síntoma de su depravación sexual. Resulta que su halitosis proviene de su práctica infame como «lameculos» y «lamemierda». Las alpargatas campesinas estarían, sin duda, llenas de estiércol y, si Vetio las lame, es un claro signo de su estulticia, similar a sus oficios de bocazas. Como siempre, los enemigos de Catulo reciben tacha simultánea de depravados y de necios. Marcial reelaborará este epigrama añadiendo un toque original: el fétido vaho crea un vínculo oloroso entre el chivato y su receptor, tan persistente que la marca olfativa en la oreja de Mario delata la identidad de su confidente, a la par que insinúa la verdadera naturaleza de sus estrechas relaciones:

La oreja de Mario te asombras de que huela tan mal.
 Tú tienes la culpa: cuchicheas, Néstor, en su oreja.
 [III, 28]

El motivo de la halitosis alcanza grado hiperbólico en el ataque despiadado contra Emilio, otro rival en amores de Catulo:

Por el amor de los dioses, jamás pensé que hubiera
 diferencia entre oler la boca o el culo de Emilio.
 La una no es más limpia, y el otro no es más sucio,
 pero el culo es, si cabe, más limpio y mejor:
 pues no tiene dientes, y la boca los tiene enormes
 y unas encías como la caja de un carro viejo;

Además, su boca abierta es como el coño abierto
 de una mula en celo cuando mea en verano.
 ¿Y éste es el que jode a muchas y se pavonea,
 y no se le envía al molino para que haga de asno.
 Y si alguna lo besa, ¿no la creeremos capaz
 de lamerle el culo a un verdugo enfermo?
 [XCVII]

Para destruir su imagen de seductor, Catulo acumula *in crescendo* cuatro comparaciones, cada cual más repulsiva: el propio culo de Emilio, el carro viejo, el sexo de la mula y el culo del verdugo enfermo. No se explica, pues, el éxito de Emilio con las mujeres, pues, al cabo, no es sino un necio, que, como los burros, solo sirve para dar vueltas a la rueda de un molino. La comparación cómico-grotesca entre la boca y el culo apunta de nuevo a prácticas sexuales tan orales como depravadas.

Sin duda Catulo, que experimentó con los modelos literarios griegos, hizo del epigrama satírico una eficaz arma para el aniquilamiento de sus adversarios, uniendo a la forma breve e intensa del epigrama helenístico la tradición itálica de escarnio e invectiva. Un hispano, como Marcial, habría de heredar y aun perfeccionar esta técnica catuliana en centenares de epigramas satíricos, que, eso sí, ya no apuntaban a personas concretas, coetáneas e identificables, sino a representantes de los más variopintos tipos sociales de Roma. Fueron aquellos tiempos recios... *sub tyranno Domitiano*. Así, su ataque contra la supuesta diarrea del cagón Vacerra –cuyo apodo de «estaca y tarugo» ya apunta a su condición de hombre tardo y estúpido– va dirigido genéricamente contra una institución tan típicamente romana como el clientelismo:

Vacerra se pasa horas, días enteros, sentado en cualquier letrina:
 ¿Vacerra tiene ganas de cagar? No, de cenar.
 [XI, 77]

Los versos ridiculizan la obsesión de todo cliente romano por ser invitado a cenar. Las letrinas romanas no disponían de compartimentos individuales, sino que consistían en un banco corrido de asientos. Eran, por tanto, un lugar obligado de encuentro y vida social, muy frecuentado por clientes parásitos y gorriones que buscaban no cenar en la casa propia a cualquier precio. Y es que el comer o no comer tenía sus consecuencias físicas, pues quien comía, cagaba, y quien no lo hacía, no. Tal era y es el orden natural de las cosas. De ahí la paradoja y la ironía que entraña el hábito *contra naturam* de Vacerra, que va a cagar... para comer. Claro, que no comer tiene sus ventajas, entre ellas, precisamente la de no cagar. La reducción al absurdo es una de las más sutiles armas del satírico, y con ella se defiende Catulo contra un fulano que pretende asestarle un sablazo:

No tienes, Furio, ni esclavo ni caja fuerte,
 ni chinches ni arañas ni fuego,
 pero tienes un padre y una madrastra, cuyos
 dientes son capaces de comerse hasta las piedras;
 y aún así, llevas muy buena vida con tu padre
 y con el leño de esposa de tu padre.
 No es extraño: todos gozáis de buena salud,
 hacéis bien la digestión, no tenéis nada que temer,
 ni incendios ni trágicos derrumbes
 ni atentados criminales ni envenenamientos
 ni otras suertes de peligros.
 Más todavía: tenéis los cuerpos tan secos
 como un cuerno, o más, si cabe,
 debido al calor, al frío y al hambre.
 ¿Cómo no ibas a estar tan contento y feliz?
 No tienes sudor, no tienes saliva,
 ni mocos ni un mal catarro de nariz.
 Añade a esta limpieza algo todavía más limpio:
 tu culo está más brillante que un salero,
 pues cagas menos de diez veces al año,

y lo haces más duro que las habas o los altramuces;
y si lo estrujaras y refregaras en tus manos,
no te mancharías ni un dedo.
Estas ventajas tan dichosas, Furio,
no las desprecies ni tengas en poco,
¡y deja de pedirme, una y otra vez,
cien de los grandes: ya eres bastante afortunado!
[XXIII]

En realidad, la causa de la invectiva la descubrimos al final, conforme a la técnica de suspense de todo buen epigrama satírico. En estructura tripartita, como en una suerte de silogismo, Catulo presenta primero la pobreza absoluta de Furio: nada tiene, sólo un padre y una madrastra que lo arruinan aún más. Con sarcasmo, se introduce un elemento sorpresa: Furio, no obstante, vive dichoso. Una parodia del discurso estoico en alabanza de la pobreza sirve luego para acumular *in crescendo* argumentos a favor de la vida dichosa del pobretón Furio; a las ventajas externas de la pobreza, que le hacen vivir sin miedos ni sobresaltos en una forzada *ataraxía*, se unen las ventajas internas o físicas con escatológico clímax final: no sudas, no babeas, no moqueas... ¡no cagas! Intencionadamente Catulo se recrea en el acto fisiológico llegando a hacer que este cuerpo glorioso toque su propia mierda con las manos, aunque, al fin, sin mancharse, como prueba suprema de limpieza. Resulta que Furio ha alcanzado el grado sumo de pureza y pulcritud realizando así el ideal estoico de la *vita beata*. La conclusión lógica se impone a modo de consejo final: eres pobre de solemnidad; la pobreza te procura una vida dichosa; por tanto, ¡no me pidas dinero! No deja de ser irónica, en un contexto tan sumamente escatológico y excrementicio, la acumulación de términos del campo semántico de la limpieza que necesariamente apuntan a la belleza espiritual, pulcra, sin mácula, que comparte el hombre *kalokagathós*

con la divinidad. La contradictoria combinación culmina con la sorprendente asociación plástica entre el culo y el salero –ese «tu culo es más brillante que un salero»–, pues el salero, como objeto ritual empleado en los sacrificios, se mantenían siempre extremadamente limpio y brillante en la etiqueta romana. Lo espiritual y lo carnal, lo pulcro y lo sórdido hermanados en la paradójica unión de una *callida iunctura*.

Dado que en Catulo fueron corrientes las identificaciones entre *comer* y *pedicación* o entre *beber* y *felación* –y, en consecuencia, las de *pasar/tener hambre* y *pasar/tener sed* con *pasar necesidades sexuales*– no hay que descartar que el culo relimpio sea una señal de que Furio pasaba hambre tanto en el sentido recto como quizás en el sentido sexual, con lo que veladamente Catulo denuncia, una vez más, la depravación sexual de una de sus víctimas. Marcial rindió homenaje a Catulo imitando este epigrama en su invectiva contra Mamuriano, aquel amante pobre, aunque libidinoso:

Muchas veces se me queja Cesto no sin lágrimas
de que le tocas, Mamuriano, con tu dedo.
No necesitas el dedo: ten a Cesto, es todo tuyo,
si es lo único que te falta, Mamuriano.
Pero si no tienes un hogar ni un camastro desnudo
ni la copa mellada de Quíone o Antíope,
si de tu espalda cuelga una capa grasienta y raída
y una casaca gala medio cubre tus nalgas,
y te alimentas sólo con el olor de una negra cocina
y bebes a cuatro patas agua sucia en compañía de tu perro:
no el culo, pues no es culo el que no caga hace tiempo,
sino el ojo que te queda, voy a joderte con el dedo.
Y no me digas que soy un celoso o un malévolo:
en suma, da por el culo, Mamuriano, pero harto de comer.
[I, 92]

Mamuriano, «el que mama orina» –y algo más, pues el semen es *urina genitalis*–, por no tener, no tiene ni culo. Como

Furio, su trasero impecable aparece despojado de la función que le es propia y pierde así su atractivo sexual. El dedo invasor que en Catulo actúa como prueba de limpieza se convierte ahora en arma de agresión sexual, primero de Mamuriano que penetra con él a Cesto, y luego de Marcial contra Mamuriano... Sólo que al final Marcial, cuando ya tiene a Mamuriano a cuatro patas, desprecia el ojo del culo y dirige su dedo amenazador contra el único ojo sano del tuerto Mamuriano, en un juego entre el *culus* y el *oculus*. ¡Mayor amenaza es taladrar el único ojo que todavía cumple su función!

Hay gustos para todo. Quien no hubiera desdeñado el culo de Mamuriano es Névoló, el gigoló bisexual protagonista de la *Sátira IX* de Juvenal y que se pinta asqueado de bregar con tanto culo lleno de mierda: «¿O es que es fácil y sencillote meter una picha de tamaño natural / hasta las entrañas de un fulano y encontrarte allí con la comida del día anterior?». La equiparación de la práctica del sexo oral con la coprofilia es también evidente en el siguiente epigrama, donde Marcial pasa de una descripción ingenua a la crudeza más extrema:

Tu caniche, Maneya, te lame la boca y los labios.
No me extraña: a los perros les encanta comer mierda.
[I, 83]

Tal como los delatores y los chivatos, los profesionales de la oratoria, los abogados que profieren alegatos en el foro o los poetas que recitan en público también pueden ser blancos de invectivas contra su sospechosa halitosis:

Dices que a los picapleitos y a los poetas les huele mal la boca.
Pero a un mamapollas, Zoilo, le huele peor.
[XI, 30]

A la velada alusión de Zoilo, que parece acusar a los abogados y poetas de «chupanabos», Marcial, que, como poeta, se

siente aludido, responde devolviendo abiertamente el insulto. La acusación de halitosis da incluso para una competición entre las distintas variantes del sexo oral:

Aseguras que a los bujarrones les huele mal la boca.
Si esto es cierto, tal como dices, Fabulo,
¿a qué crees tú que les huele a los lamecoños?
[XII, 85]

Más demoledor si cabe es el ataque de Marcial contra la he-
dionda y maloliente Basa, en honor de la cual acumula una ris-
tra abundante de símiles escatológicos:

Al fango de charcas resacas,
al vaho de aguas podridas,
al aire viciado de un vivero marino,
al tufo del macho cabrío que monta cansino a su cabra,
a suela de un viejo soldado,
a vellón retinto de púrpura,
a boca de hebrea en ayuno sabático,
al aliento amargo de los condenados,
al candil mortecino de una puta guarra,
a zurrapas secas de lagar inmundo,
a cubil de víbora, a rastro de zorra
preferiría yo oler, Basa, antes que a lo que tú hueles.
[I,V 4]

A menudo el satírico es un verdadero grano en el culo para los que sufren almorranas en silencio, que, como esta familia de sodomitas anónimos, ven pregonado su vicio nefando a los cuatro vientos:

Higos tiene la esposa, higos tiene el marido,
la hija tiene higos, y el yerno y el nieto,
y ni el administrador ni el granjero de la asquerosa úlcera
están libres, ni el rudo boyero ni siquiera el labrador.
Teniendo higos por igual jóvenes y viejos,
es cosa prodigiosa que sólo el campo no tenga higos.
[VII, 71]

También en castellano «higo» tiene el doble sentido de «excrecencia anal» producida por la frecuente penetración. Marcial recurre con frecuencia al mismo juego de palabras:

Para comprar esclavos jóvenes, vendió Labieno sus huertos.
Ahora nada tiene Labieno, salvo un higueral.

[XII, 33]

El «amor griego» arruina al bujarrón Labieno, que acaba trocando sus ricos huertos por un campo de almorranas en el culo. En todo caso, no se censura su afición a los jovencitos, sino su papel de amante pasivo.

«Mis páginas saben a hombre», se ufanaba Marcial. Y con razón. Sus epigramas capturan hasta los gestos más vulgares, pero más humanos, de sus víctimas. No basta con airear las almorranas, oímos los gemidos que nacen de las lacerantes úlceras y asistimos a las manipulaciones groseras de quien se hurga en la raja del culo. Todo ello en vívidas viñetas que rezuman basta y gruesa humanidad:

Cada vez que te levantas de la silla -me he percatado bien-,
se te mete por el culo, Lesbia, tu indecente túnica.

Cuando intentas con la derecha, otras veces con la izquierda,
sacártela, te la arrancas entre lágrimas y gemidos:

Tan apretujada está por las Simplégadas de tu gran culo
y tan hincada entre tus nalgas enormes y cimbreantes.

¿Quieres corregir ese feo defecto? Te diré cómo:

no debes, Lesbia, levantarte, creo, ni tampoco sentarte.

[XI, 99]

Marcial acumula potentes imágenes plásticas: la túnica, molesta para quien sufre almorranas, más que meterse por el culo, literalmente da por culo (*pedicant... te tunicae*); las nalgas enormes y cimbreantes semejan las míticas rocas movedizas, situadas a ambos lados del Bósforo, que entrechocan y aplastan a los desprevenidos barcos que se atreven a cruzar el estrecho; y

el consejo final, con la pulla satírica en la última palabra, *sedere*, evoca la postura erótica de la jinetera: para evitar el dolor de las almorranas, Lesbia debe evitar «sentarse», tanto en el sentido recto, como también en el sentido sexual de «cabalgar».

Las flatulencias, tanto en forma de ventosidades como de eructos, son igualmente síntomas de enfermedades morales. La mujer ebria ha sido siempre blanco fácil del satírico:

Para no apestar, Fescenia, cargada por el vino de ayer,
 tragas sin moderación pastillas de Cosmo.
 Ese desayuno embadurna tus dientes, pero no surte efecto
 cuando un eructo sube del fondo de tu vientre.
 La fetidez mezclada con perfumes huele peor
 y el doble olor de tu aliento llega más lejos.
 Así que deja ya esos trucos y artimañas de sobra conocidos
 y descubiertos, y emborráchate sin más.
 [I, 87]

Los eructos matutinos delatan la cogorza de la víspera, y los «pictolines» en vez de enmascarar la fetidez, la redoblan. Pero si se trata de encubrir ocultos desahogos, más imaginativa que la beoda Fescenia resulta ser la pedorra Basa:

Tu Basa, Fabulo, siempre lleva consigo a un bebé
 y lo llama «muñeco» y «vida mía»,
 Y, para que te sorprendas más, no le gustan los bebés.
 Entonces, ¿por qué lo hace? Basa suele tirarse pedos.
 [IV, 87]

Claro, que donde hay confianza da asco, o eso debió pensar Marcial de su mal amigo Crispo, quien nunca le prestó ni regaló nada, a no ser salvadas de cuescos:

Dices que eres tan amigo mío como mis amigos.
 Pero para que sea verdad, dime, Crispo, ¿qué haces?
 Cuando te pedí cinco mil sestercios, me los negaste;
 y eso que tu arca, repleta, no podía atesorar tu dinero.
 ¿Cuándo me has regalado un kilo de habas o de trigo?

Y eso que un aparcerero labra tus campos junto al Nilo.
 ¿Cuándo me has enviado una toga en pleno invierno?
 ¿Cuándo me has hecho llegar media libra de plata?
 Nada veo por lo que deba considerarte mi amigo,
 salvo porque sueles peerte, Crispo, en mi cara.
 [X, 15 [(4)]

No sólo eso. Había otras actividades problemáticas, como aquella de tirarse pedos en público, que siempre estuvo mal vista en Roma. La cosa se hacía más grave cuando tenía lugar en los templos. Etonte, pedorro sacrílego, sufrió por ello un duro correctivo e hizo luego firme propósito de enmienda:

Mientras saludaba a Júpiter con reiteradas plegarias,
 al empinarse erguido sobre la punta de sus pies,
 se peyó Etonte en el Capitolio.
 Se rió la gente, pero el mismísimo Padre
 de los dioses, ofendido, castigó a aquel cliente
 a cenar tres noches seguidas en su propia casa.
 Tras esta vergüenza, el pobrecillo Etonte,
 cuando quiere acudir al Capitolio,
 se dirige antes a las letrinas de Paterclio
 y allí se tira diez y veinte cuescos.
 Pero, por más que, precavido, ventosee antes,
 saluda siempre a Júpiter apretando las nalgas.
 [XII, 77]

Tal vez el epigrama escatológico más original que se haya escrito nunca –a la vez que más conmovedor, por el drama humano que encierra– sea la poco elegante invectiva que Marcial dirigió contra Gala. Alguna feminista ha habido que, en un gesto de tonto anacronismo, ha tachado estos versos de falocéntricos y misóginos, como si al pobre Marcial le hubieran alcanzado nuestras polémicas. Y no han faltado tardofreudianos calenturientos que han visto en este epigrama una «materialización del tópico universal de la *vagina dentata*»:

Teniendo un rostro que ninguna mujer podría
 criticar, y un cuerpo sin mácula alguna,
 pocos intentan joder contigo y menos quieren repetir.
 ¿Te extrañas? Tu defecto, Gala, no es pequeño.
 Cuantas veces me arrimé para joder y nos meneamos
 con las ingles pegadas, tu coño no calla, tú callas.
 ¡Ojalá hablarás tú y callara aquél!
 Me fastidia la charlatanería de tu coño.
 Preferiría que te peyeras: que esto, dice Símaco, es
 bueno para la salud y provoca además risa.
 ¿Quién puede reírse de la pedorra de un coño insulso?
 Cuando suena, ¿qué polla, qué ganas no se vienen abajo?
 Di al menos algo y acalla con tu voz los gritos de tu coño,
 y si eres muda de veras, aprende a hablar siquiera por allí.
 [VII, 18]

Sin duda, Marcial arremete contra la mujer frígida que permanece muda e inexpresiva durante la jodienda: no gime, no chillar, no ríe, no suelta obscenidades que acompañen y enardecen el acto sexual. Esta insulsa mujer no hace nada... salvo tirarse pedos vaginales que enfrían las ganas de sus amantes. Para ridiculizarla, no basta con pregonar su secretillo de alcoba; Marcial entabla una hiriente competición de elocuencia entre la boca muda y el coño vocinglero, asimilado por los cuescos vaginales a una segunda boca; más aún, entra en la lid una tercera boca, el culo, que se expresa elocuente con sus cuescos más risueños y saludables.

Este epigrama único e irreplicable encontró un continuador de altura en Quevedo, que imitó a Marcial en lengua castellana con abundancia y maestría. A todas las *Gracias y desgracias del ojo del culo*, don Francisco añadió esta perla escatológica, que, engarzada de agudezas y chanzas, le dedicó a una infeliz Lorenza:

Teniendo tan celestial
 cara, y tan buen parecer
 que apenas otra mujer
 puede decir della mal,
 Lorencilla, y siendo tal
 tu cuerpo visto en pelota,
 que ni la mancha ni nota
 seña, lunar ni borrón,
 a todos da admiración,
 con partes tan superiores,
 ver cuán pocos hacedores
 repiten tu boquerón.
 Tú también te maravillas,
 pero no es tu culpa leve,
 pues cuando mi parte bebe
 la tuya haciéndose astillas,
 y a las nalgas y rodillas
 responde la cama y la tabla,
 tú callas, tu parte habla
 con aguanoso torrente;
 que un frailazo omnipotente
 hará mucho en levantar,
 viendo mudo el descargar,
 y el descargado elocuente.
 Chitón en boca no agrada,
 chitón en parte es mejor,
 porque un papo relator
 a todo varón enfada.
 Por cosa más acertada
 juzgara que te peyeras,
 que el pedo de mil maneras
 es alegre y juguetón,
 y suele ser invención
 de risa, con disimulo,
 un pedo, aunque sea de mulo,
 y tiene, Lorenza, al cabo,
 sus pasatiempos el rabo
 y sus donaires el culo.

Mas, ¿quién de las necedades
de la parte se reirá
con voz y desarmará
catorce paternidades?
Si hemos de decir verdades,
yo no sé que haya cancajo
que no quede cabizbajo
en viendo el tal hablar,
ni un yambo puede empinar,
que tiene el tal el rumor,
chica lengua de hablador,
lengua chica sin mear.
No tengas mudo el sentir,
Lorenza, al trance postrero,
y a tu tal tan vocinglero
hazle callar y engullir.
Bien tiene que digerir
en gotas regateadas,
de ti las quiero parladas,
no de tu tal tan cruel,
hable la boca el clavel,
calle el tal como baberas,
y si eres muda, siquiera
aprende a parlera dél.

No siempre se ha entendido bien que la obscenidad, lo escatológico y el feísmo responden a las exigencias de la sátira como genero literario. A lo largo la historia, incluso en vida de Catulo y de Marcial, ha caído una y otra vez sobre estos autores la condena implacable de los críticos mojigatos y puritanos. No han faltado editores y traductores que, por pudor y por tabú, dejaron de lado no pocos de estos poemas, y si los tradujeron, fue de forma atenuada y eufemística, despojándolos de todo la salsa soez y chabacana que destilan. Olvidaban estos severos censores, atentos a la pureza del latín y de las costumbres, que el fin último de la sátira es denunciar y censurar los vicios y malas cos-

tumbres de la sociedad y de los hombres. Eso sí, una veces con el noble propósito de enderezar las lacras sociales, pero otras por mera saña burlesca y con afán de destruir al adversario, como hicieron Séneca o Catulo. Lo escatológico, lo obsceno y lo deforme contribuyen por igual a los fines de la sátira y forman parte esencial de su gracia y de su crueldad. Lejos de ser algo gratuito o chocante, lo escabroso es la salsa y el perejil de la invectiva. Los pedorros, flatulentos, cagones, estreñidos, hediondos o almorranados que hemos visto desfilar en los versos de Catulo y Marcial no sólo muestran al lector su culo y sus vergüenzas, también pregonan la podredumbre que les assolaba el alma.




CACATIO MATUTINA TANQUAM MEDICINA



VISIONES ISLÁMICAS
EN TORNO A
LA MIERDA

Alejandro García Sanjuán

ampoco el Islam ha sido ajeno a la cuestión universal de la mierda. Y no sólo desde el punto de vista médico e individual o higiénico y colectivo, sino como parte esencial de la ideología islámica, que asocia a la idea de impureza, sobre todo, al ritual incluso con consecuencias de carácter jurídico. De hecho, en la sociedad islámica clásica y especialmente en al-Andalus puede plantearse el problema desde tres puntos de vista simultáneos. En primer lugar, la mierda genera un problema fisiológico cuando aún está en el cuerpo y la medicina islámica se preocupó notablemente sobre este particular. En segundo lugar, los musulmanes aportaron una más que significativas soluciones sociales y urbanísticas para la higiene común y la eliminación de residuos fecales. Por último, los sabios islámicos se preocuparon por la relación existente entre la mierda y la idea de pureza ritual desde plano simultáneamente religioso y jurídico.

En realidad, esta triple visión resume las distintas fase que la mierda recorre desde que está dentro del cuerpo, es expulsada, conducida y, en algunos casos, incluso utilizada. Ya veremos cómo.

LA MIERDA COMO HECHO FISIOLÓGICO: LA APORTACIÓN DE MAIMÓNIDES

El primer problema que plantea la mierda es la necesidad de expulsarla fuera del cuerpo, lo que nos sitúa frente a su dimensión fisiológica, que puede llegar a constituir un problema médico. La aportación del saber islámico en relación con este aspecto se manifiesta a través de la figura del célebre filósofo y médico judío cordobés Maimónides (1135-1204), el más importante y prolífico médico de la historia de la medicina judía y uno de los más destacados de la medicina medieval. Obviamente, no es un sabio musulmán, pero su obra refleja los conocimientos del mundo islámico de su época, en el que se desarrolló toda su existencia.

Como es sabido, Maimónides hubo de exiliarse de al-Andalus, debido a la presión de la dinastía almohade, recalando finalmente en Egipto, donde, en 1198, escribió la obra *El régimen de salud* para el sultán al-Afdal, hijo del célebre Saladino, el cual padecía varias dolencias: indigestiones, estreñimiento y depresión. La importancia de esta obra fue tal que ya en 1290 se tradujo al latín. En relación con el problema del estreñimiento, Maimónides subraya en esta obra la necesidad de ablandar las heces:

Todos los médicos están de acuerdo en que lo primero de un régimen de salud es que las heces fecales estén blandas, y si se secan, se las suavizará, porque el estreñimiento produce gases muy nocivos, que llegan al corazón y al cerebro, que corrompen los humores y alteran los pneumas vitales, producen malos pensamientos, turbación, relajación del ejercicio e impiden salir los desperdicios de las digestiones. Por eso es conveniente ablandar las heces.

Junto al estreñimiento, el segundo problema médico más importante asociado a la mierda es, sin duda, el de las hemo-

roides, respecto al cual también es de gran relevancia la aportación de Maimónides, autor de un *Tratado sobre la curación de las hemorroides*, que escribió durante su exilio en El Cairo en fecha desconocida. Fueron numerosos los autores que, con anterioridad, dedicaron su atención al tema de las hemorroides, pero de forma monográfica, sólo Hipócrates lo hizo antes que Maimónides, quien, como él mismo afirma, escribió este tratadito para ayudar a un enfermo:

Dijo Mošeh, hijo del siervo de Dios, el israelita cordobés; recayó sobre mi la curación de un joven de familia encumbrada e ilustre, respetable, noble y muy poderosa, que vino a mi con un problema, encargándome yo de su servicio. Se encontraba enfermo de hemorroides en el ano; se le despertaban a veces y las curaba tratando de remediarlas, hasta que se calmase el dolor, introduciendo lo que sale y volviéndolo al interior del cuerpo. Pero él quiso tratar su problema también en tiempos de salud, y debido a que se le repetía muchas veces, pensó cortarlas para que se extirpase esta enfermedad de raíz, hasta el extremo de que no se le repitiese nunca.

En esta obra insiste en la necesidad de ablandar las heces como forma de evitar la enfermedad, y, para ello, recomienda el consumo de ciertos preparados, así como evitar determinados alimentos, en especial el arroz, así como el uso excesivo de sal y especias:

Conviene estar dispuesto a ablandar las heces, que se guarde de su sequedad, que es mucha en esta enfermedad, y que se haga un compuesto de alimentos suavizantes como limón con semillas de cártamo; adormecedoras; lo azucarado; lo cocido con verduras que ablandan las heces como acelgas, malva y espinacas. Se disminuirá la ingestión del arroz cuanto se pueda, pues seca las heces por ser también denso. Evitará el uso excesivo de sal y las especias en las comidas porque queman y espesan la sangre.

Uno de los hechos más significativos de su tratado es que Maimónides rechaza la intervención quirúrgica como solución al problema de las hemorroides y se centra en las medidas preventivas (Fig. 1).



Una vez establecido que la enfermedad es causada por una mala digestión, la curación que recomienda se basa en una dieta correcta, respecto a la cual sigue la tradición Hipocrática. De esta forma, señala los alimentos que se deben evitar:

Has de saber que de estos alimentos mencionados hay tres especialmente nocivos para esta enfermedad. Tienen la propiedad de producirla y despertar su dolor, son: berenjena, dátiles y sesos. Todos los alimentos habituales y de los que se alejará son dieciocho: las habichuelas, las almortas, el guisante, la col, la berenjena, el zumaque, la carne de toro, de buey, de cabra, los sesos, las aves acuáticas, el ácimo y el pan medio cocido, la masa cocida, el trigo cocido, el queso añejo, los dátiles y las habichuelas; y de los que moja los alimentos, aquello que se acerca al vinagre y a la salsa.

LA HIGIENE URBANA

La defecación es un acto considerado como repugnante, por lo cual se realiza de forma individual y en condiciones de aislamiento. Dentro de estos parámetros generales, la historia de la sociedad islámica nos permite comprobar la evolución regis-

trada desde la época de las tribus árabes beduinas, en el siglo VII, hasta la extensión de la vida urbana en amplias zonas del ámbito islámico clásico, entre ellas la península Ibérica. A cada una de ambas fases corresponden diferentes realidades, aunque siempre bajo la influencia de las normas derivadas del seguimiento del modelo establecido por el profeta del islam.

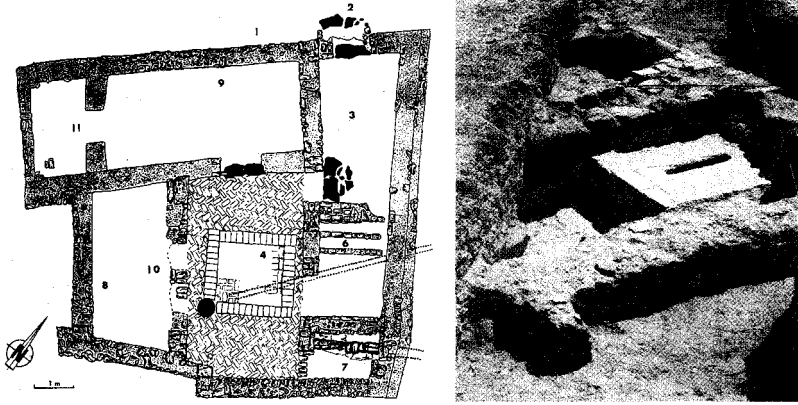
En efecto, la tradición del profeta Mahoma es, junto al texto coránico, el fundamento sobre el que se elabora toda la normativa islámica. Dicha tradición o *sunna* está compuesta por los *hadices*, es decir, los relatos y dichos atribuidos al profeta, que fueron recopilados en colecciones canónicas, estudiadas y comentadas por los sabios musulmanes en todos los tiempos. Disponemos de varios *hadices* que nos ilustran sobre las costumbres del profeta respecto a la defecación y que han sido transmitidos por las fuentes religiosas y jurídicas musulmanas por su importancia respecto a la cuestión de la pureza ritual, como prueba el que dichos relatos aluden, sobre todo, a sus costumbres en materia higiénica.

La sociedad beduina de Arabia no era muy sofisticada en sus costumbres de defecación, como prueban los *hadices* que presentan al profeta saliendo al campo, fuera de su ciudad, para hacer sus necesidades. Sin embargo, a lo largo de su evolución y a raíz de su expansión por el ámbito mediterráneo, la sociedad musulmana fue evolucionando y haciéndose más urbana, lo que produjo la aparición de nuevas soluciones en materia de tratamiento de los residuos fecales. Sin duda, el cuidado por la higiene personal y colectiva es un buen síntoma del desarrollo de una sociedad y, a este respecto, los musulmanes adoptaron soluciones prácticas, denotando un importante grado de preocupación por la limpieza de las ciudades.

La Arqueología nos permite conocer de forma cada vez más precisa el urbanismo de las ciudades andalusíes y uno de los ejemplos mejor estudiados es el de Saltés, hoy despoblada, situada en la ría de Huelva, sobre una isla del mismo nombre. Las investigaciones arqueológicas realizadas bajo la dirección de A. Bazzana, cuyas conclusiones voy a resumir, han permitido comprobar la existencia en Saltés de una auténtica hidráulica urbana basada en el abastecimiento de agua potable a las casas y en la evacuación de las aguas sobrantes o residuales fuera de ellas. Esta hidráulica doméstica es el elemento más esencial y discriminante del urbanismo de Saltés y, según Bazzana, «atestigua una verdadera calidad de vida en las casas de la ciudad almohade».

El estudio de las viviendas nos indica que letrinas y desagües están presentes en todas las casas. Las letrinas no son, obviamente, una aportación del urbanismo musulmán, habiendo sido ya utilizadas con amplitud por los romanos. No obstante, el caso de Saltés nos permite comprobar la extensión generalizada de letrinas domésticas individuales, lo que indica que no se trataba de un bien de lujo, sino de uso común. Desde el punto de vista formal, la letrina es un pequeño cuarto dispuesto en una de las esquinas interiores de la casa, al lado del patio y apoyándose en el muro exterior que da a la calle; suele presentar un nivel sobreelevado respecto al patio (unos 20 cm) recubierto con una losa grande perforada en el centro; delante hay un pavimento de losas de piedra (Figs. 2 y 3). Las casas disponían de sistemas de desagüe hacia la calle, donde estaban los pozos negros, a los que se podía acceder por la propia calle, sin necesidad de entrar en la casa, lo cual facilitaba su vaciamiento. Una referencia del tratado del sevillano Ibn Abdun (comienzos del siglo XII), menciona la limpieza de los pozos negros, prescribiendo la ne-

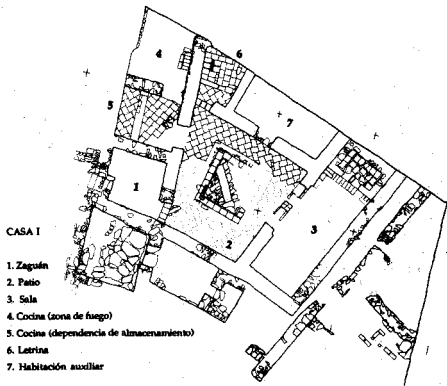
cesidad de que los encargados tuviesen cuidado de no manchar a las gentes por las calles y ordenando que no usasen esportillas que se filtren, sino cubos.



Por lo que se refiere a los elementos constructivos, se trata de dispositivos, en general, bien cuidados, salvo en el caso de los desagües más pequeños. Suelen emplearse materiales nuevos y de calidad: losas de pizarra o de grés, brocales de cerámica decorada y ladrillos de diverso tipo.

Otro ejemplo bien estudiado es el de la ciudad portuguesa de Mértola, situada en el Algarve, a orillas del Guadiana, y cuya trama urbana corresponde a la misma época que Saltés, habiendo sido estudiada por S. Macias. Al igual que en la ciudad onubense, las excavaciones han permitido conocer las letrinas y los sistemas de evacuación de aguas residuales, que están presentes en casi todas las viviendas y denotan el especial cuidado existente en estas regiones con la higiene urbana. Las características constructivas de los dispositivos de evacuación son muy similares a los de Saltés, ya que corresponden a la misma zona y época. En el ejemplo que he seleccionado, la letrina está constituida por un espacio trapezoidal, con un área de 2,72 metros cuadrados. Se sitúa entre uno de los salones de la casa y la cocina, en

el extremo norte de la vivienda. El acceso se hacía por el patio, a través de una puerta con jambas de ladrillo y un vano de 0,60 cm (Fig. 4). En este caso, observamos que la letrina estaba separada de la puerta por un pequeño tabique de adobe destinado a preservar la intimidad. El suelo está totalmente pavimentado en ladrillo y en él se abre una hendidura estrecha (Fig. 5).



Debido a esta forma, el usuario de la letrina obliga ha de situarse en cuclillas, lo cual es habitual en las mujeres, pero no en los hombres, si bien concuerda con el dicho profético que prohíbe a los hombres orinar de pie. Asimismo, la disposición de la grieta, en dirección norte-sur coincide con otro hadiz que prohíbe hacer las necesidades con la cara orientada a la alquibla, es decir, la dirección de La Meca. En esta habitación la letrina abría para una alcantarilla central, en varios otros casos los desagües se hacían directamente para fosas excavadas en la calle.

LA HIGIENE CORPORAL Y EL CONCEPTO ISLÁMICO

DE PUREZA RITUAL

Sacar la mierda del cuerpo y depositarla en un lugar conveniente resuelve los problemas básicos, pero genera un nuevo problema, el de la higiene corporal. A este respecto, a primera

referencia nos remite, de nuevo, a la tradición del profeta, que proporciona un modelo de comportamiento sobre este particular, como denotan los *hadices* antes mencionados. En uno de ellos, Mahoma prohíbe usar la mano derecha a la hora de realizar las necesidades corporales así como para limpiar el cuerpo:

Según Abd Allah b. Abí Qatada, su padre dijo: el Profeta afirmó: ‘cuando bebáis no respiréis sobre el vaso y si vais a hacer vuestras necesidades no os toquéis el miembro ni os limpiéis con la mano derecha’.

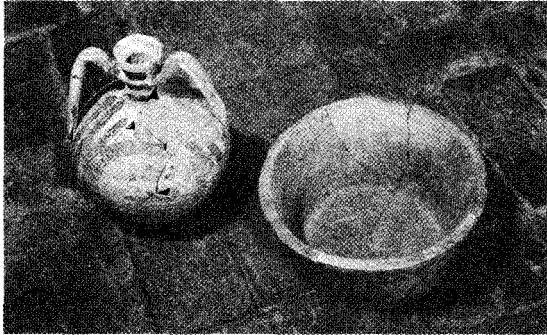
Asimismo, en otros *hadices* Mahoma aparece utilizando piedras para limpiarse y rechazando el uso de boñigas, que son los elementos que proporcionaba el medio desértico de la península Arábiga, donde el agua, obviamente, era un bien muy escaso. Dichos *hadices* son los siguientes, tal y como aparecen en la recopilación de al-Bujari, una de las dos consideradas más importantes por los propios musulmanes:

Cuenta Abu Hurayra: Una vez, acompañé al Profeta cuando salió para satisfacer sus necesidades. Al caminar no volvía la cabeza. Me aproximé a él y me dijo: «Búscame piedras o algo parecido para limpiarme, pero no traigas huesos ni boñigas». Entonces le llevé piedras envueltas entre mi ropa, las puse a su lado y me alejé. Cuando terminó, las usó para limpiarse.

Cuenta Abd Allah: El Profeta sintió una necesidad y me mandó traerle tres piedras. Encontré dos y busqué una tercera, pero no la encontré, de modo que cogí una boñiga y se la llevé. Él cogió las dos piedras y dejó la boñiga, diciendo «eso es inmundicia».

Frente a la escasa sofisticación que, de nuevo, denotan estos relatos de la época de Mahoma, la extensión de la vida urbana y la incorporación de las letrinas dieron lugar a soluciones nuevas, que son las que proporciona el agua como medio de eli-

minar las impurezas y residuos corporales. A este respecto, el caso de Mértola nos ofrece un ejemplo del antecedente islámico de los modernos sanitarios. En efecto, una de las viviendas del barrio de la alcazaba nos ofrece un ejemplo de los utensilios empleados en la higiene corporal, con el agua como elemento principal, compuesto por una cantarilla de agua y un pequeño barreño (Fig. 6).



Al igual que otras creencias religiosas, el islam posee unos códigos muy definidos en relación con los conceptos de pureza e impureza, que se aplica, principal aunque no exclusivamente, a los aspectos relativos al ritual y a los lugares de culto. Esta creencia en la existencia de cosas puras e impuras tiene una dimensión jurídica y se manifiesta a través de la definición de objetos, materias y sustancias pertenecientes a ambas categorías. La pureza ritual o *tahara* es el estado requerido para cualquier contacto con la divinidad o lo sagrado y se opone al estado de impureza o *Danaba*, que se produce no sólo por contacto con la materia fecal, sino por el contacto con cosas consideradas impuras. Las consecuencias de este estado de impureza se refieren a las prácticas religiosas y culturales y consisten en tres elementos: invalida la oración, invalida el rito del *tawaf* (vueltas alrededor de la Kaaba que se realizan durante la peregrinación a La Meca) e impide tocar el Corán.

El tratamiento de la cuestión de la pureza e impureza rituales genera una problemática jurídica particular, ampliamente abordada en las obras de derecho islámico clásico, en especial en los capítulos relativos a la oración. En ellas se trata de establecer qué clase de sustancias provocan la impureza y cómo eliminarla. El jurista egipcio Jalil b. Ishaq (s. XIV), autor de un célebre manual de derecho *malikí*, establece cuatro categorías de sustancias y objetos impuros. Primero, los cadáveres, incluso el de un piojo, si bien el del hombre suele considerarse puro; segundo, lo arrancado a un animal vivo o muerto, cuyo cadáver es impuro, como cuernos, huesos, pezuña, garras, marfil, plumas; tercero, los fluidos corporales humanos (esperma, flujo prostático, pus, flujo vaginal), la sangre derramada, las cenizas y el humo de las sustancias impuras y la orina; cuarto, la materia fecal humana o de animales cuyo consumo está prohibida o es reprobable.

Para eliminar la impureza es preciso realizar la ablución o *wudú*, rito obligatorio que precede a la oración, uno de los llamados «pilares del islam», que el musulmán debe realizar cinco veces al día en momentos estipulados. El Corán prescribe la obligatoriedad de la ablución antes de la oración y en dos de sus aleyas se menciona de manera explícita la mierda (*ga'it*) como causa necesaria del *wudú*:

¡Creyentes! No os acerquéis ebrios a la azalá. Esperad a que estéis en condiciones de saber lo que decís. No vayáis impuros –a no ser que estéis de viaje– hasta que os hayáis lavado. Y si estáis enfermos o de viaje, si viene uno de vosotros de hacer sus necesidades, o habéis tenido contacto con mujeres y no encontráis agua, recurrid a arena limpia y pasadla por el rostro y por las manos. (IV, 43, trad. J. Cortés)

¡Creyentes! Cuando os dispongáis a hacer la azalá, lavaos el rostro y los brazos hasta el codo, pasad las manos por la

cabeza y lavaos los pies hasta el tobillo. Si estáis en estado de impureza legal, purificaos. Y si estáis enfermos o de viaje, si viene uno de vosotros de hacer sus necesidades, o habéis tenido contacto con mujeres y no encontráis agua, recurrid a arena limpia y pasadla por el rostro y por las manos.
(V, 6, trad. J. Cortés)

Esta segunda aleya establece la forma de proceder al rito de la ablución, que Ibn Abí Zayd, célebre jurista musulmán *malikí* del siglo X, justifica de la forma siguiente, describiendo las causas que obligan a realizarla:

El que reza es como si contara secretos a su Señor, y debe prepararse a hacerlo mediante la ablución o purificación si le es obligatoria.

La ablución es obligatoria después de haber emitido orina, heces, ventosidades o secreción lubricante. También es necesaria la ablución cuando se ha perdido el conocimiento con un sueño profundo, a causa de desmayo, borrachera, o acceso de locura, o cuando se ha tocado uno el cuerpo buscando placer, o se ha entrado en contacto corporal con otro, si con ello se busca satisfacción, o se ha besado por las mismas razones a alguien. Respecto del hombre, si se ha masturbado, pues existen divergencias sobre si la mujer, al acariciarse sus órganos sexuales, está obligada a hacer la ablución.

La ablución que elimina la impureza es de dos tipos, según el grado de impureza adquirido. La ablución menor es el *wudú*, que elimina la impureza ritual leve y resulta obligatoria siempre antes de la oración. Consiste, como establece la antes citada aleya, en el lavado de las partes íntimas, enjuagarse la boca y frotarse los dientes, aspirar agua por la nariz y expulsarla, frotarse el rostro, cabello, barba y orejas, lavarse las manos y antebrazos (hasta el codo) y lavarse los pies hasta los tobillos. Ibn Abí Zayd define de la siguiente forma esta clase de ablución:

La forma de limpiarse con agua es ésta: se empieza lavándose la mano izquierda con la derecha, después el meato urinario, frotando lo que pueda haber en el ano de suciedad con tierra o con otra cosa, incluso con la mano, que luego se limpiará en el sueño y se lavará. A continuación se lavará el ano con agua corriente, abriéndolo un poco para limpiarlo bien con la mano, sin que esté obligado a lavar la parte interior de ambos orificios. No es necesario llevar a cabo este tipo de lavado por una simple ventosidad. La limpieza con tres piedras se considera terminada cuando la tercera queda limpia, pero el agua es más pura, mejor y más querida por los ulemas.

Pero el concepto de pureza ritual no sólo afecta al cuerpo del creyente, sino también a sus ropas y, sobre todo, al lugar en el que se realiza la oración. Así lo establece el citado Ibn Abí Zayd:

Es obligatorio que el lugar en el que se ore sea puro, así como los vestidos que se lleven para rezar. Se prohíbe orar en los echaderos de camellos, en la calzada de los caminos, en el baño, si no se está seguro de su pureza, en los basureros, en los mataderos, en los cementerios cristianos y en las iglesias de éstos.

Como lugares preferentes dedicados a la realización de la oración, las mezquitas son lugares en los que la pureza ritual resulta una exigencia primordial. Ello queda de manifiesto a través de los testimonios de que disponemos, en los que se manifiesta la preocupación por la limpieza de las mezquitas y la obligación de evitar la presencia en ellas de cualquier riesgo de impureza. En relación con el caso de al-Andalus podemos citar el ejemplo bien conocido de la antigua mezquita aljama de Sevilla, situada en el emplazamiento de la actual iglesia de El Salvador, cuyo funcionamiento describe el tratadista Ibn Abdun, autor de comienzos del siglo XII, señalando la necesidad de que en su plantilla figurasen como empleados fijos dos encargados del

barrido y un aguador con una acémila. Asimismo, dicho autor prescribe que el almotacén, funcionario islámico encargado de velar por la higiene urbana, prohibiese la presencia de caballos en el atrio de la mezquita, así como la venta en sus alrededores de productos que dejaran manchas o residuos:

No debe consentir el almotacén que en el atrio de la mezquita mayor queden paradas caballerías, porque pueden defecar u orinar y poner a los fieles en estado de impureza legal, sino que se las debe hacer salir fuera de los zocos hasta que concluya la oración. Esfuércese en ordenar eso, que es cosa importante.

En torno a la mezquita mayor no deberá haber vendedor de aceite, ni de otros productos sucios o de los que sea de temer mancha indeleble.

EL USO PRODUCTIVO DE LA MIERDA

La última fase en el ciclo de la mierda es la que representa su utilización productiva como abono agrícola. Los andalusíes fueron grandes agrónomos, probablemente los más avanzados de su tiempo en el ámbito mediterráneo. Así lo atestiguan los varios tratados de agronomía que nos permiten conocer sus avanzados conocimientos en esta materia y la diversa utilidad que daban a los excrementos humanos y animales como abono. Uno de los más importantes es el de Ibn Bassam, que debió nacer en Toledo hacia 1048 y colaboró en la dirección del Jardín Botánico creado en dicha ciudad por al-Ma'mun en la ribera del Tajo. Cuando la ciudad fue conquistada en 1085 por los cristianos se trasladó a Sevilla, continuando sus actividades botánicas en el llamado «Jardín del sultán» y convirtiéndose en maestro indiscutible de la escuela agronómica andalusí, que tuvo su auge en la época taifa. Su tratado de agronomía contiene un apartado

específico relativo al uso del estiércol donde denota un avanzado conocimiento en esta material, ya que plantea un uso discriminado de los diferentes tipos de excremento en función de sus distintas cualidades y de las necesidades de las diversas plantas. Comienza enumerando siete clases de estiércol:

Sabe que los estiércoles empleados en la agricultura se dividen en siete clases: estiércol de los caballos, de los mulos y de los asnos; otra clase está formada por el estiércol humano; otra clase es el estiércol formado a base de basuras y acechaduras; otra clase es el estiércol del ganado; luego otra clase es el de las palomas; otra clase es el procedente de las cenizas de los baños; por fin el mixto, el formado a base de hierbas y tierra, empleado cuando no se dispone de los anteriores.

Respecto al caso concreto del estiércol humano, Ibn Bassam lo considera especialmente recomendable para muchas hortalizas de verano, como calabazas, berenjenas, cebollas y coliflores:

En cuanto al estiércol humano, su naturaleza es húmeda, pegadiza e indotada de calor, es inerte y conviene a las plantas en el tiempo caluroso porque es un estiércol húmedo, sin calor ni sequedad; conviene que se reconozca su utilidad y que lo empleen accidentalmente para ayudar a algunas verduras de verano, tales como la calabaza, la berenjena, las cebollas, las coliflores y otras semejantes. En cuanto se secan y mustian tales hortalizas, tomaremos una cantidad de este estiércol y lo pondremos en el borde del surco desde donde corre el agua, desharemos el estiércol con el agua hasta que tome una consistencia como de barro, y de este modo regaremos las plantas secas o mustias, y muy pronto se avivarán y mejorarán.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Los textos de Maimónides se han tomado de la edición *Obras médicas, I. El régimen de salud. Tratado sobre la curación de las hemorroides* (trad. L. Ferreé, Córdoba-Madrid: 1991). Por su parte, las citas de Ibn Abí Zayd proceden del *Compendio de derecho islámico* (trad. J. Riosalido, Madrid: 1993), mientras que las de Ibn Bassam de su *Libro de agricultura* (ed. y trad. J. M. Millás Valli-crosa y M. Azimán, Tetuán: 1955). El trabajo de A. Bazzana «Urbanismo e hidráulica (urbana y doméstica) en la ciudad almohade de Saltés» se publicó en *Casas y palacios de al-Andalus* (Barcelona: 1995, pp. 139-156). Las otras referencias se encuentran en *Khalil b. Ishâq. Abrégé de la loi musulmane selon le rite de l'imâm Mâlek* de G.-H. Bousquet (Argel: 1956), *Sevilla a comienzos del siglo XII. El tratado de Ibn Abdón* de E. García Gómez y E. Lévi-Provençal (Sevilla: 1981) y *Casas y palacios de al-Andalus* de S. Macías (Barcelona: 1995).



LA IGLESIA ANTE
LA MIERDA:
DEL PECADO A LA
INMUNDICIA SAGRADA

José M^a Miura Andrades

El Dios de Israel en lo dejó bien claro a sus clientes: «Mantendréis alejados a los israelitas de sus impurezas para que no mueran a causa de ellas por contaminar mi Morada» (Lev 15, 31). Lo dijo punto por punto en el libro del *Levítico*. No sólo eso, más adelante, en el capítulo 23 del *Deuteronomio*, Yahvé en persona se entretuvo explicarle a su pueblo elegido cómo había de mantener la pureza en sus campamentos. Dijo Dios: «Llevarás en tu equipo una estaca, y cuando vayas evacuar afuera, harás un hoyo con la estaca, quedarás la vuelta, y luego tapparás tus excrementos. Porque Yahvé tu Dios recorre el campamento para protegerte y entregar en tu mano a tus enemigos; por eso tu campamento debe ser una cosa sagrada. Yahvé no debe ver en él nada inconveniente; de lo contrario, se apartaría de ti» (Deut 23, 13-15). A la luz de estos textos, que para los creyentes eran –literalmente– palabra de Dios, puede imaginarse la preocupación que aquellos que fueron encargados de conservarla y transmitirla sintieron por los preceptos referidos a la mierda y a la pureza que por sí misma implicaba.

El mismo Dios que había creado al hombre como animal y, por lo tanto, sujeto a las necesidades físicas, le insufló su aliento para hacerlo semejante a Dios mismo. Al cabo, al hombre crea-

do le cabía, como querían los neoplatónicos, ser dios, si se aferraba a lo espiritual, a lo que había en él de divino, o ser bestia, si seguía el camino de la materia, esto es, de la mierda. La mierda traza, pues y desde un punto de vista teológico, una línea entre lo superior y lo inferior, entre el bien y el mal. De un lado está lo puro, lo excelso, lo propiamente sagrado, y, de otro, lo sucio, lo impuro, lo sacrílego.

Esa imposibilidad de que lo divino tenga contacto alguno con la mierda –al menos inicialmente– queda reflejada en el culto del Corpus Christi, cuando las calles se cubren con plantas aromáticas y flores para que la sagrada forma no entre en contacto lo sucio del suelo, que, en las ciudades antiguas, era aún más inmundo. Un relato piadoso de la Sevilla medieval ahonda simbólicamente en esa separación y señala el poder de purificación que lo sagrado tiene respecto a lo viciado. El relato del suceso lo recoge el abad Gordillo y todavía Diego Ortiz de Zúñiga remite a la crónica del rey don Enrique para los detalles. Resulta que el jueves 27 de diciembre de 1404, a las 11 de la noche, un tal Gonzalo García de Gibraleón, hortelano de la huerta del convento de la Trinidad de Sevilla, descerrajó el sagrario para robar una caja de plata donde estaba depositado el Santísimo. El ladrón intentó vender un trozo de la caja, que al punto fue reconocido por el platero. Capturado y confeso, Gonzalo García señaló que había escondido el Santísimo que se guardaba en la caja entre la mierda de las mulas del establo del monasterio. Los religiosos se dirigieron de inmediato al muladar y contemplaron una imagen milagrosa. Según el texto, la hostia estaba en el aire, sin que los antojos de las mulas –atengámonos al lenguaje del narrador– llegasen a tocarla; alrededor había culebras y lagartijas levantadas en dos pies, «entretejidas unas con otras –dice la crónica–, que la hacían como guarda,

y algunas lagartijas que levantadas en dos pies tenían juntas las manos en forma de adoración». Y es que hasta las lagartijas y las culebras, animales tradicionalmente vinculados al mal y a lo bajo, reciben el beneficio de la pureza divina.

Parte de esta concepción que separa dos mundo en principio irreconciliables encuentra su causa en el vínculo que el Demonio mantiene con la inmundicia. El nombre de Belcebú procede, en último término, del antiguo dios cananeo Baal, Baal-zebul, esto es, el ‘Señor de las moscas’. Las moscas se presentan como seres inmundos, afectos a la mierda y, por ello, cercanas a Satanás, que siempre aparece en el Nuevo Testamento vinculado a lo infecto. Así se lee en varios lugares del Apocalipsis: «Y vi que de la boca del Dragón, de la boca de la Bestia y que la boca del falso profeta salían tres espíritus inmundos como ranas. Son espíritus de demonios» (Ap 16, 13-14). El estiércol, la mierda y las moscas que le acompañan anuncian la llegada del demonio. Por eso el culto demoníaco está fuertemente vinculado a los órganos defecadores y conlleva prácticas que están relacionadas con ellos.

Esa conciencia se mantenía todavía viva en las gentes del siglo XVII, y encontramos un excepcional ejemplo en el proceso que se celebró en Logroño contra los brujos de Zugarramurdi en 1610. Al año siguiente, el impresor Juan de Mongastón publicó una *Relación de las personas que salieron al Auto de Fe*, donde recogía los detalles más escabrosos del suceso y de las declaraciones de los condenados. Todo gira en torno a ese gusto por lo sucio. Así aseguraba el narrador anónimo que «aunque más podridas y hediondas que estén las carnes, les saben mejor que carnero, capones y gallinas», pues aunque estuviera corrupta «les sabía muy bien y la comían con mucho gusto». Una admirable bruja de ochenta años llamada María Zozaya aseguraba que no había

noche que no fornicara con el Diablo «por las partes ordinarias y por las traseras, y cuando por las delanteras tenía el mismo contento que si fuera hombre, aunque con algún dolor, por ser el miembro grande y duro».

El punto culminante de todos estos ritos era el reconocimiento de un nuevo servidor del diablo. Como en la ceremonia feudal, se reconocía el vasallaje por medio de un beso que confirmaba el vínculo mutuo, aunque, en este caso, el beso adoptaba una vía buscadamente inmunda. Como una segunda boca –la boca de la mierda–, Satanás ofrece su culo al creyente:

Y luego le recibe por su Dios y Señor, y le adora besándole la mano izquierda, en la boca y en los pechos, encima del corazón y en las partes vergonzosas; y luego se revuelve sobre el lado izquierdo y levanta la cola (que es como la que tienen los asnos), y descubre aquellas partes que son muy feas y las tiene siempre sucias y muy hediondas, y le besan también en ellas debajo de la cola.



La misma imagen queda plasmada en un grabado inglés del siglo XVI.

Como puede verse, hay una insistencia visible en los pecados relacionados con la mierda y con sus órganos: la sodomía, la lujuria o la gula. El Demonio era, para los cristianos, un ser

caído en la mierda, y los que le seguían adoptaban de inmediato sus usos y costumbres. Resulta singularmente llamativa, a este respecto, una representación de los pecados capitales publicada en Amberes en 1573 y firmada por Philips Galle. Cuando el espectador llega al pecado de la gula, puede contemplar un banquete en el que los hombres quedan asimilados a cerdos y en el que, como cerdos, los comensales terminan comiendo los vómitos de sus propios compañeros. El detalle puede observarse en la parte izquierda del grabado y en las significativas líneas de puntos que, por el suelo, unen los destinos culinarios de ambos comensales.



Frente a la hediondez y la suciedad de lo diabólico, la Iglesia se esforzó en representar la santidad con los atributos del buen olor y con los símbolos de la pureza espiritual y material. Por eso los cuerpos santos, cuando mueren, no se corrompen y, por el contrario, despiden de sí un olor agradable y perfecto, el olor de santidad. Al fin y al cabo, el santo participa de lo divino y en Dios no cabe impureza. De ahí las flores aromáticas que acompañan a los santos y que se oponen al olor y a la imagen de la

mierda, representando, a su vez, distintas formas de perfección espiritual: las azucenas, la virginidad; los nardos, la castidad; las rosas, el martirio. Por eso también, el Paraíso Terrenal se presentaba como un Jardín de las Delicias, lleno de flores y fragancias, donde las almas se bañaban desnudas en fuentes de agua pura. A la limpieza externa correspondía, pues, una limpieza interna, que todavía se esconde tras el simbolismo del agua bendita y del bautizo.

Ese baño representa la purificación definitiva y el placer de la salvación eterna, pero, para el hombre carnal, habitante todavía del mundo, el baño y la higiene tenía una parte de placer material, al que cabía renunciar como modo de purificación y penitencia. En ese caso, la suciedad era un camino de perfección. El ejemplo queda patente en Job, sumido en el estiércol para agradar a Dios:

Salió Satán de la presencia de Yahvé, e hirió a Job con una llaga maligna desde la planta de los pies hasta la coronilla de la cabeza. Job tomó una tejoleta para rascarse, hizo a sentarse entre la basura. Entonces su mujer le dijo: «¿Todavía perseveras en tu entereza? ¡Maldice a Dios y muérete!». Pero él le dijo: «Hablas como una estúpida cualquiera. Si aceptamos de de Dios el bien, ¿no aceptaremos el mal?».

A partir de ahí puede decirse que lo sucio adquiere un prestigio penitencial. Y es ese prestigio que conlleva la renuncia al placer de la higiene lo que animó a los eremitas a seguir el ejemplo de Job o lo que empujó a la reina Isabel la Católica a hacer esa promesa de no cambiarse de camisa hasta que la ciudad de Granada no fuera conquistada por las tropas cristianas. De este modo, se renuncia al placer, se elige voluntariamente la suciedad del cuerpo para que, paradójicamente, el alma se limpie y se mejore.

Un ejemplo mucho más singular de la sacralización de la mierda en los Evangelios Apócrifos. El Evangelio árabe de la infancia de Jesús recoge la magnífica historia del santo pañal. No es improbable que este texto fuera desechado del canon sagrado por subrayar en exceso la humanidad del Cristo encarnado. Al fin y al cabo, estaba narrando la historia de los pañales de un niño, con todo lo que ello implica, aunque ese niño fuera el Hijo de Dios.

Resulta que, según este evangelio, cuando los Reyes Magos llegaron a Belén y se postraron ante el Niño, la Virgen encontró una singular manera de darles la bienvenida: «María, agarrando uno de los pañales de Jesús, se lo dio a manera de eulogio. Y ellos lo recibieron de sus manos de muy buen grado, aceptándolo, con fe, como un presente valiosísimo». Vueltos a su tierra, los reyes y jefes de Persia quisieron saber qué habían traído del viaje, y ellos, por toda señal «les mostraron el pañal que les había dado María». Es de suponer que los persas hubieron de quedar perplejos, pero la cosa es que la divinidad vino en socorro de los Magos:

A cuyo propósito celebraron una fiesta, a uso de los magos, encendiendo un gran fuego, y adorándolo. Y arrojaron a él el pañal, que se tomó en apariencia fuego. Pero, cuando éste se hubo extinguido, sacaron de él el pañal, y vieron que se conservaba intacto, blanco como la nieve y más sólido que antes, como si el fuego no lo hubiera tocado. Y, tomándolo, lo miraron bien, lo besaron, y dijeron: He aquí un gran prodigio, sin duda alguna. Este pañal es el vestido del dios de los dioses, puesto que el fuego de los dioses no ha podido consumirlo, ni deteriorarlo siquiera. Y lo guardaron preciosamente consigo, con fe ardiente y con veneración profunda.

No acabaron ahí los prodigios de estos santos pañales. Al parecer, el hijo de un sacerdote estaba poseído por varios demo-

nios. Afirma la narración que «cuando los demonios se apoderaban de él, rasgaba sus vestiduras, se mostraba desnudo a todos, y acometía a la gente a pedradas». Le cupo en suerte que una de sus posesiones se produjo en el lugar donde entonces vivían María y José:

El hijo del sacerdote fue acometido de su accidente habitual. Y entró en el asilo en que santa María y José se encontraban, y a quienes todo el mundo había abandonado, huyendo. Y nuestra señora santa María acababa de lavar los pañales de Nuestro Señor Jesucristo, y los había puesto sobre la pared del muro. Y el joven poseído sobrevino, y agarró uno de los pañales, y lo puso sobre su cabeza. Y, en el mismo instante, los demonios, bajo forma de cuervos y de serpientes, comenzaron a salir y a escapar de su boca. Y el poseído quedó curado por orden de Nuestro Señor Jesucristo.

Piénsese –y no como impiedad– que si María acababa de lavar los pañales era porque estaban sucios, lo que nos lleva, inevitablemente, a considerar que el evangelista apócrifo pintó a un Dios tan humano que cumplía también con las necesidades fisiológicas del resto de los hombres. Sea como fuere, los vecinos y su propio padre quedaron sorprendidos ante esta repentina curación, que él atribuye sin dudarle a la intervención de los pañales: «Cuando el demonio se apoderó por enésima vez de mi persona, fui al asilo. Y allí encontré a una noble mujer, con un niño. Acababa ésta de lavar los pañales de su hijo, y de depositarlos en la pared del muro. Tomé uno de ellos, lo puse sobre mi cabeza, y los demonios me abandonaron, y huyeron despavoridos».

El poder de estos pañales –sucios o no– contra la impureza del demonio no parecía tener límites. Más adelante es una pobre mujer la que vino a ser poseída por el maligno en forma de

hombre joven. Bajo sus poderes, estaba mujer andaba desnuda de un sitio a otro, sin poder, dice el texto, «soportar sobre sí vestido alguno». Para escapar de entre los suyos, rompía las cadenas, huía a los desiertos y apedreaba a cuantos se le acercaban. Y todo siguió así hasta que la Sagrada Familia acertó a pasar por allí: «Cuando María y José entraron en aquella aldea, vieron a la infeliz, sentada, desnuda y ocupada en reunir piedras. Y María tuvo piedad de su estado, y, tomando uno de los pañales de Jesús, lo echó sobre ella. Y, en el mismo instante, el demonio la abandonó precipitadamente bajo la figura de un joven, maldiciendo y gritando: ¡Malhaya yo, a causa tuya, María, y de tu hijo! Y aquella mujer quedó libre de su azote. Vuelta en sí, confusa de su desnudez, y evitando las gentes, se cubrió con el pañal de Jesús, corrió a su casa, se vistió, e hizo a los suyos un relato detallado del hecho».

Al pasar por otra aldea, la Virgen recibió como regalo un velo de otra María, que pidió a cambio –acaso enterada de los prodigios anteriores– uno de los pañales del Niño Jesús. Con este pañal hizo una túnica para su hijo Cleopas. La otra esposa del marido de María, habiendo perdido a su hijo, decidió vengarse e introdujo a Cleopas en el horno con su nuevo vestido. Sin embargo, «cuando María volvió, halló a su hijo riendo en medio del horno al que se le había echado, y al horno frío ya como la nieve, cual si no se hubiese puesto en él fuego alguno». Días mas tarde lo arrojó a un pozo, pero fue un esfuerzo inútil: «Cuando otras gentes llegaron al pozo a hacer su provisión de líquido, vieron al muchacho, que se recreaba, daba vagidos, y se reía, sentado sobre el agua. Y bajaron al pozo, y lo sacaron de él. Y, poseídos de admiración extremada por el pequeñuelo, glorificaron a Dios».

Una tercera posesa se ve favorecida por los poderes de los santos pañales. La madre de la joven, informada por otra beneficiaria de la cosa, se acercó a María para pedir su ayuda. Ésta no sólo le dio agua las abluciones de Jesús, sino que le dijo: «Toma este pañal, y cada vez que tu hija vea a su enemigo, mostrádselo». Dicho y hecho:

El maldito se presentó a sus ojos bajo su figura habitual de dragón, y la joven sintió pavor, y dijo: «Madre, he aquí mi malvado enemigo, que va a asaltarme. Tengo mucho miedo». Su madre le dijo: «No temas sus arañazos, hija mía. Espera a que se acerque, muéstrale el pañal que nos ha dado Santa María, y sabremos lo que ocurre»... Cuando más cerca estaba de ella, desplegó el pañal, y, habiéndolo puesto sobre su cabeza, vio salir de él llamas ardientes y carbones abrasados, que se proyectaban sobre el dragón. ¡Oh prodigio brillante el que entonces se produjo! En el momento mismo en que el dragón dirigió su mirada al pañal de Jesús, salió de éste el fuego, que lo hirió en la cabeza, en los ojos y en la faz, haciéndolo aullar y dar alaridos terribles. Y, con voz estridente, gritó diciendo: ¿Qué quieres, Jesús, hijo de María? ¿Cómo podré escapar de ti? Y tomó la fuga, desapareció, y no se lo vio más. Y la joven recobró la paz de su espíritu, y pasó de la angustia al júbilo. Y, a partir de aquel día, no volvió a visitarla la visión horrorosa.

Estos textos fueron lecturas piadosas comúnmente aceptadas por la Iglesia medieval, hasta el punto de que la tradición y las costumbres devotas han conservado hasta nuestros días algunas reliquias de estos santos pañales, que se conservan en la catedral de Valencia y hasta hace bien poco, 1938, se guardaba otro fragmento en la Seo Vieja de Lérida. Aunque perdido, conocemos la historia del pañal leridano. Parece ser que la reliquia llegó hasta Túnez, donde estaba en posesión de su rey musulmán, que estaba casado con la Rocaya. El comerciante Arnau de

Solsona casó, a su vez, con la madre de ésta, Elisenda, que cede en el momento de la muerte la preciada posesión a su marido, haciéndole saber que, si ponía la prenda en el fuego, no llegaría a arder. El 4 de diciembre de 1297, el tal Arnau donó la reliquia del Santo Pañal a la Iglesia y, desde entonces, la prenda recibió un culto permanente en la corona de Aragón. De aquellas telas, hoy apenas quedan dos hilos, que se conservan en el Museo Diocesano de la ciudad. No sabemos si siguen siendo suficientes para el milagro.

REFERENCIAS Y TEXTOS

Las traducciones bíblicas proceden de la *Biblia de Jerusalén* (Madrid: Desclée de Brouwer, 1997), mientras que la *Relación de las personas que salieron al Auto de Fe* se recoge en el volumen VII de las *Obras completas* de Pedro de Valencia (León: Universidad de León, 1997) y la declaración María Zozaya aparece en el libro de Gustav Henningsen, *El abogado de las brujas. Brujería vasca e inquisición* (Madrid: Alianza, 1983). El grabado de Philips Galle forma parte de la colección *Divinarum nuptiarum conventa et acta* (Amberes: 1573). La historia de Gonzalo García la recoge Alonso Sánchez Gordillo, más conocido como Abad Gordillo, en el *Memorial de la historia eclesiástica de la ciudad de Sevilla*. Los *Evangelios apócrifos* han sido traducidos por Aurelio de Santos (Madrid: Editorial Católica, 1985).



DE LO ABYECTO A
LO SUBLIME:
TRAYECTORIA
DEL ALIMENTO
EN LA CULTURA HISPANA

Fernando R. de la Flor

«El acto de comer es un pequeño ejercicio de mortalidad»

Korsmeyer

Estoy persuadido de que Giovanni della Casa, en su *Galateo*, la gran enciclopedia de costumbres renacentistas, tenía razón cuando decía que:

No solamente no deben hacerse en presencia de los demás cosas sucias, asquerosas y repugnantes, sino que es sumamente incorrecto, incluso, nombrarlas, más regodearse en ellas, siendo así que no sólo disgusta el hacerlas, sino también recordarlas; en definitiva hay que evitar por todos los medios traerlas a la mente.

Y, sin embargo, algo en nuestro tiempo nos conmina a tomar la posición de pensar eso justamente «abyecto» que con cordura y discreción prohíbe Della Casa en su eudemonología cortesana. Imposible de ser soslayado, lo escatológico, el fantasma de «lo bajo», recorre la espina dorsal del sistema simbólico en que se basa la social. Ello conoce sus emergencias, sus renacimientos. Es muy probable que estemos en uno de esos momentos estelares para con todo lo que en otros momentos fue sometido a tabú e interdicto.

Forzado entonces por razones de actualidad a hablar de lo que no se puede ni se debe hablar, terminaré poniendo de relieve un mecanismo poético-metafísico para escapar de la pura visión

excrementicia del mundo, considerado él mismo con demasiada exclusividad en cuanto espacio de desecho y de detritus, como una suerte de «culo» del universo, como *annus mundi*. Construyo, pues, una suerte de rejilla estructural, en donde, en un campo que ocupa la cronología imprecisa de nuestros siglos de oro hispanos, inevitablemente, se sitúa la mierda, pero en otro se ubica su grosera condición enteramente sublimada y finalmente trascendida, bajo la forma resplandeciente de la Eucaristía. Gran construcción teológica ésta que, conectada con el concepto de resurrección, prometió a los hombres de aquellos tiempos que toda la historia de la humanidad no quedaría convertida en polvo, en deshecho, en detritus, en ruina, en resto, como así pasa con los productos consumidos por los organismos de este mundo sublunar, sino que se transformaría un día, metamorfoseándose en una escena luminosa y espiritual perpetuamente diferida y siempre porvenir.

Pero quizá deba comenzar situando con precisión el lugar que esta aportación debe ocupar en el diseño general de este volumen, hundido absolutamente en la cultura de lo excrementicio, dado que no será del todo –ni a todos–, evidente que el problema teológico del sacramento eucarístico tenga algo que ver con lo escatológico, esta vez en la acepción oscura, y no ya en la luminosa, y espiritual que le otorga el diccionario en primera lectura.

Para empezar, la realidad es que, por su propio peso, todo lo que se refiere al paladar tiende tarde o temprano a deslizarse hacia las partes inferiores del cuerpo humano. Una vez desaparecido de la boca, es ahí, en el interior de esas cavidades decididamente bajas, donde el alimento entra a formar parte de un mitología oscura, en la que, en la cultura hispánica, hace a me-

nudo presa un discurso humorístico que disimula las tensiones y los tabúes que sobre el desecho y los productos de la «oficina del estómago» (como diría Cervantes) pesan socialmente.

Cuanto atañe a la digestión, pues, no queda entonces reducido a lo que pueda ocurrir en las ignotas entrañas de los cuerpos –en el *antrum ventricular*–, sino que, a menudo también, la cultura, ritualizando la ingestión del alimento, ha creado también un *tempo* mayor, que se extiende infinitamente cuanto se quiera en torno a los protocolos previos a la ingesta. Se trata de las infinitas «maneras» de la mesa, y se trata también, al fondo de ello, de los vastos ejercicios del cultivo, de la selección y el preparado de lo que al cabo debe terminar siendo devuelto a la tierra.

Alejándonos día a día de lo crudo venimos a dar, como Levi-Strauss planteó, en la sofisticación de lo cocido, y de los «cocidos», y todo ello se integra armoniosamente en una esfera que, sin duda, aun desenvolviéndose en los registros de lo grosero, supone ser también la del placer y de los placeres, a lo que nosotros ahora añadiremos, precisamente, como sazón de este guisote que hemos preparado, otra dimensión, sospecho que poco esperada por quienes esperan una enigmática satisfacción en descubrir que, en efecto, hay una *historia* de la mierda. Esto otro que evoco es una esfera numinosa y cultural, en la que no menos también el alimento, y su tránsito por los organismos, ha de moverse.

A la postre, todo el eje nuclear de una civilización se deja contar a través del proceso general de la alimentación, bien se entienda éste como espiritual o como material, bien se considere ésta antes o después de ingresar en el estómago.

Los dientes, como quería Miguel Hernández en sus *Nanas de la cebolla*, son, en efecto, la frontera, el corte que separa dos espa-

cios o vastos campos, y hay detrás de ellos, en lo que podríamos llamar el *dark side* o lado oscuro, un largo recorrido, que nos recuerda los alambiques inversos de los alquimistas, dado que, en general, la virtualidad de este proceso grosero suele no convertir la vil materia en oro, sino, al contrario, transformar la verdura de los campos y la gloria de los cotos de caza en auténtica *opus nigrum*, susceptible de causar o asco o risa.

La pura evocación del detritus, del excedente indeseado y enseguida ocultado, nos lleva a afirmar que, después de todo, una sutil relación une desde luego el gusto español coprofílico, y, en general, la afición española a glosar tales bajezas, al proceso mismo de una decadencia económica e imperial, que contrasta así con lo que pomposamente se denomina el «Siglo de Oro» español. Pues, en efecto, el deslumbre del tal oro ocultaría la existencia persistente de un «barroco escatológico», que, debemos suponer, al instalarse en una «épica del hambre», llevaría a los hombres de aquel tiempo a reparar más de una vez en la importancia de los procesos fisiológicos relativos al tercio inferior, de los que al fin y al cabo procede toda salud y bienestar humano. Como bien sentenciaba a estos efectos el caballero de la Triste Figura, sin que nos olvidemos aquí del más grande poeta de la tradición escatológica universal, Francisco de Quevedo, que con sus «sales» españolas hizo del español la lengua perfecta para expresar la indelicadeza, y elevó lo grosero mismo a pieza de arte.

Los graciosos avatares del comer y del descomer, del proveer y del desproveerse han sido el objeto, diría que preferente, de una cultura realista y popular, que tan pronto con Velázquez elige la representación de niños comiendo desvergonzadamente melón, como, y esta vez también con Quevedo, describe humorísticamente la ausencia de letrinas en los pupilajes del hambre

de la época, desarrollando la idea catuliana de que los pobres, a fuerza de no comer, terminan teniendo telarañas en el culo, y les sobran enteramente los retretes, las secretas, los privados y excusados.

Por este camino de una pobreza que desconoce la deposición, y antes el hartazgo satisfactorio, podemos comenzar a situar nuestro tema, que es precisamente el observar de qué manera el exceso, el lujo barroco de las tripas será, en algún punto, y como contraste, severamente reprimido en el imaginario de la época, no sólo a través de la condición heroica que comienza por entonces a atribuírsele al ayuno y las abstinencias, que practican las ordenes observantes, sino, más explícitamente, debemos observar cómo el fantasma del exceso pecaminoso y perjudicial comparece en la época en la evocación de la gran figura del «atración», éste como metáfora ajustada de la muerte por sobreabundancia de materialidad, por ausencia de una contención, la cual, llevando a sobreabastecer el cuerpo, sin embargo *mata* el alma.

Se recordará a estos efectos que cuando en *El Criticón* hace su aparición estelar la Muerte, ésta lo hace rodeada de sus verdugillos y empleados a nómina: el vulgar Merendón, el Hartazgo, la Fiambrera, Convitón, Buenas Cenas...

Que paradójicamente la muerte misma opere a través de una sobreabundancia y plétora de vida intestinal, nos introduce ya de golpe en ese régimen anfibológico en que estructuralmente se mueve lo alimenticio en la lógica barroca, la cual, como se sabe, crea siempre sobre los campos en los que actúa dos polos de atracción en torno a los cuales describe una elipse, que ha podido ser denominada, en razón de su curvatura forzada, como elipse kepleriana, vinculada a la expansión de la metáfora de doble centro.

Podemos considerar, pues, que el sistema de lo alimenticio genera una galaxia, cuya órbita rotatoria se desplaza desde lo más material hasta venir a dar inexorable en el otro polo de atracción fatal, aquel precisamente donde se inscribe nuestro *otro lado* del asunto: esto es la Eucaristía.

En este sentido, la «histerización» de lo eucarístico –en aquellos tiempos, donde desde el «cuerpo» se pasa al *corpus*–; la locura pública barroca que se exalta en la variedad de las devociones sacramentales y en las prácticas de adoración de «las cuarenta horas», y en otros múltiples rituales que tienen como centro la consagración de las especies, y el pan angélico o *panes de la presencia*, es parte también de esa resolución y precipitación en la escena final en lo desmaterializado y simbólico, –y hasta de lo delirante, configurando, como lo ha denominado P. Camporesi, «un maravilloso exceso»–. Algo aquí se adopta como muy propio una cultura que, como la española, se ve dramáticamente desajustada de los mecanismos racionalizadores de la modernidad occidental, entrando en un régimen libre de especulaciones metaempíricas, del que la Eucaristía será su producción más compleja, y, como enseguida sostendremos, su metáfora más conseguida.

En un primer movimiento, típicamente hispano y barroco, el lugar teológico se ancla fijamente a lo político. La defensa de lo Eucarístico (como se sabe, negada o atenuada en sus efectos sacramentales por la reforma protestante) realizada en la totalidad imperial hispana, se ve personificada en la figura mayestática de un poder que se piensa en clave confesional y teopoética, y que se vincula fuertemente a este alimento espiritual, propio del cuerpo de los reyes que ostentan el derecho absoluto y divino. Son los mismos Austrias, quienes hacen fundar en esa

defensa de la real presencia de Cristo en las especies la prueba de evidencia de su específica «pietas», de su vocación de reyes-monjes, o, mejor, de reyes-sacerdotes.

La tal «pietas austriaca» es, al cabo, un mecanismo compensatorio (y un punto alucinatorio) ante las asechanzas del progreso y las inseguridades que ofrece el desarrollo de la historia, El sacramento-alimento, como se sabe, penetró muy adentro en las estancias reales como aquella del Escorial, en la que Felipe II tenía un acceso directo a la presencia de una Sagrada Forma. El «doble cuerpo del rey» se alimenta también de modo dúplice, esta es la cuestión que ahora nos ocupa.

Como se puede ir viendo, hemos empezado a desprendernos de la referencialidad concreta de la vianda, y ello para entrar en un régimen metafórico y desplazado de la misma. Y es que, allá donde lo examinemos, la cultura del alimento se desdobra, se difracta, presentando siempre aparte de su lado, digamos material, estos desarrollos metafóricos que aquí comienzan a insinuarse, que es parte de su gran dimensión alegórica, de su impresionante calado mitopoético, fundado ya a mi parecer en aquella primera manzana del Paraíso que, como se sabe, quizá no fuera precisamente una manzana, sino más bien tan sólo un metáfora.

El Barroco se ha dejado pensar a menudo bajo el símbolo de un gran bodegón, de una cornucopia alimenticia, pero ahora debemos considerar el que sobre la mesa, y en alusión al gusto, no solamente se sitúan los pescados y las aves, sino que ocasionalmente la escena barroca, como ocurre en el gran cuadro de Velázquez, *Cristo en casa de Marta y de María*, detrás de los vastos paisajes de viandas, y de los ricos y succulentos productos de la caza, se sitúa una referencia un tanto críptica y encubierta a ese otro cuerpo —éste, propiamente, y en latín eclesiástico,

corpus-, fuente también de alimento, en tanto que es el propio *cuerpo místico* de Cristo.

En verdad, sucede que con suma frecuencia el bodegón barroco alegoriza la cena o comidas de Cristo y que, en numerosas ocasiones, los corderos degollados zurbaranescos, ofrecidos sobre las desnudas mesas conventuales, son, en realidad, metáforas explícitas de la carne sacrificial del mismo Cristo. «El que coma de este pan no morirá», efectivamente.

Hemos afirmado recientemente (*Barroco. Representación e ideología en el mundo hispánico. 1580-1680*) una proposición atrevida al respecto de todo esto. El más grande pintor de bodegones que abre a fines del siglo XVI el mundo barroco, el cartujo Sánchez Cotán, utiliza las verduras que pinta como anamorfosis de instrumentos vinculados al cuerpo crístico. De este modo, lo que podría pasar por cogollos y cardos, por humildes zanahorias, deben ser leídas, en clave jeroglífica, como prefiguraciones simbólicas de la Pasión del Señor deglutidas entonces por los conventuales en una suerte de alegórica conmemoración gastronómica de la muerte del Señor. El propio Velázquez habría utilizado los famosos huevos fritos en su *Vieja friendo huevos*, para condensar allí una oscura fábula del ascetismo cristiano, abriendo definitivamente el paso a una lectura alegórica de la alimentación, relacionada de nuevo con el ayuno y la frugalidad del Mesías, y la necesaria contención de la gula que debe adornar a quienes se dicen sus seguidores, preparándoles para el futuro alimento de los ángeles, que son las especies de pan y de vino consagrado.

Después de todo, la comida siempre está lista y preparada para desembarcar en otra cosa (incluida su negación), y podemos decir de su naturaleza misma que se presta a la disimu-

lación y al engaño, ello en una línea degradadora que termina ofreciendo el famoso gato por liebre; o carne de ahorcado en lugar de vaca pastueña, lo que provoca grandes ataques de cámaras, como tantas veces sucede en la novela picaresca hispana, haciendo de estos episodios un festín para la moderna hermenéutica psicoanalítica.

Decimos de la comida que, en realidad, no siempre lo es tal, sino que se ofrece en un efecto de perspectiva refractado o anamórfico, en una estrategia de simulación, de sorpresa o de engaño inquietante, que es el mismo que producen esas figuras arcimboldescas, en la que el rostro retratado está compuesto de hortalizas o incluso, de pollos fritos *al ast*.

Justamente al evocar una dimensión no-presente, una simulación sustitutiva, y, al final, un verdadero estatuto desplazado o metafísico de la comida, ya no resulta tan cierto y fijo el espacio empírico de lo que he evocado antes con esa idea de que todo se juega delante (en el tiempo y en el espacio) o detrás (en el tiempo también y en el espacio) de los dientes. Pues rompiendo esa dialéctica maniquea, de súbito, se abre a nuestra especulación la posibilidad de un otro tipo de eje y de vector, que insinuaré a partir de aquí con más fuerza.

Eje esta vez vertical, el cual comunica lo alto con lo bajo. Una alucinada perspectiva metaempírica del alimento se abre, pues, arrancándolo a sus determinaciones materiales, y sustrayéndole completamente a lo que parecía ser su inevitable destino excrementatorio. Despidamos definitivamente a lo que de alimento hay en el alimento, para dar la bienvenida a lo que de metáfora contiene:

Ciertamente la alusión al banquete eucarístico es el punto crítico donde se rompen las polaridades establecidas, que suelen

tener como centro el estómago y el bajo vientre, y pone una nota de gravedad en esta especulación. Pues la mera evocación del protosacramento cristiano le arrebató al cuerpo la noción misma de nutrición (mucho más la de placer o repulsión a ello asociado). Esto con la intención de sublimarla osadamente en la nueva noción climática (y aun escandalosa) que abre la mera posibilidad de existencia de un alimento que pudiera ser enteramente espiritual: tal la Eucaristía, el alimento sin resto por definición.

En orden con ello, no nos situamos en la estela de los Falstaff; por un momento dejamos atrás las evidencias de la vida material que nos propone Gargantúa. No exploramos el mundo sanchopanzesco, ni siquiera como analistas batjjanianos; al contrario, estamos más cerca de la posición espiritual que adoptan los eremitas, los santos ayunadores, queremos comprender a los pintores asténicos de la Contrarreforma, los cuales exaltan una condición *fantasmal* del alimento, promoviendo su abstención a los sentidos, y, en definitiva, reconstruyéndolos ahora en su condición espiritual y en su virtualidad puramente simbólica, algunas veces en su estatuto de don negado al consumo; es decir: presentados en una pura dimensión sacrificial. Algo que ejemplarmente se depositaría sobre las especies muy terrenas del pan y del vino, sustituyéndolas, y en realidad aniquilándolas, para el reino del placer y de la necesidad, como veremos; cambiándolas para ello por dentro en una metamorfosis que convoca lo sagrado y las operaciones rituales de las animistas religiones prehistóricas, asegurando por esta vía que ello es una inscripción en lo humano, y que tal vez a través de ello lo humano se constituye en cuanto «demasiado humano».

Sin que en este momento, y con esta declaración de idealismo, se quiera negar la evidencia de que lo Eucarístico tiene

también una fuerte determinación corpórea, una dimensión claramente física y aun fisiológica. La realidad es que lo místico, y lo teológico, pese todos sus equilibrios conceptuales, no puede abandonar realmente la carne, no puede perder el «suelo» corporal, que está a la base de sus metáforas y elucubraciones. En efecto, toda la legislación teológica sobre el ayuno en relación a la consumición del Cuerpo de Cristo se constituye en reflexión acerca de las virtualidades de lo digestivo y sus realidades materiales, pues ni el mismo san Tomás, el Doctor Angélico, pudo escapar a ello, ya que en su *Summa* (III, q. 80, art. 8) se ocupa, incluso, del problema que los restos de comida entre los dientes suponen a la hora de una comunión perfecta.

La *manducatio*, la deglución, la ingestión y digestión constituyen indisoluble parte de esta abstracción de abstracciones a la que llamamos Eucaristía. Y es que la operación sagrada no tiene su centro, según se cree, en la boca, ya que la hostia puede ser escupida, arrojada de allí, sino más bien en el estómago, e incluso en el vientre o *fundo ventriculi*. Esto determina una cuestión teológica de importancia: la de la duración de la presencia de Cristo en la Forma. Estamos ante la cuestión especiosa del *quamdiu Christus manet in eucharistia?* de los tratados. Algo incluso para lo cual hay alguna respuesta: más rápida esa *presencia* cuanto más depurado y perfecto sea el cuerpo que la recibe; según opinión teológica, pues, unos 15 minutos en el estómago de un sacerdote, una hora en el de un fiel cualquiera.

Ciertamente, la Santa Cena, ahora entendida al modo en que lo hizo críticamente Giordano Bruno, en cuanto auténtica «Cena de las Cenizas», ha tenido quizás más parodiadores (entre los cuales ahora recordaremos al Buñuel de *Viridiana*) que panegiristas. Pero, en todo caso, nos dirigiremos a estos

últimos para ver cómo en el período barroco éstos teopoetas (sino *teopatólogos*) supieron levantar la estructura mitopoética del misterio eucarístico, ello con consecuencias profundas en el lenguaje y en la filosofía, y sin duda, también, para lo que a nosotros nos afecta, en la *literatura*. De este modo, analizaremos algo del sentido preformador y el valor de paradigma cognitivo que el tema alcanzó en la cultura de la edad de oro hispana.

El proceso mismo del alimento, al cabo, no deja nunca de insinuar esta posibilidad sublimadora, espiritada o espiritualizada, pues, incluso a nivel de estructura, el recorrido y tracto alimenticio y gastronómico no deja de dibujar uno de esos *bi-vios*, disyunción de las expectativas en *epsylon*, en «y» griega, o representación de caminos bifurcados; algo en que sabemos fue experta la época y que, por lo demás, fue constantemente referido por la organización metafórica del discurso barroco.

Si, como he dicho, parte de ese recorrido se describe, en efecto, hacia abajo, sumiéndonos en las anfructuosidades abisales del bajo vientre y cuanto a él afecta, no menos también existen pruebas de que el recorrido del alimento (ahora en su condición de «espíritu», de *elixir vitae* de depurada fuerza nutricia) es ascendente y se dirige entonces a la irrigación de las partes nobles del hombre. De este modo nos encontramos con que la vianda consuela el estómago, «saca a las tripas de mal año», sí, pero se muestra alternativamente capaz de inflamar el cerebro, alimentando también, y esto es interesante, el corazón, el centro pulsional del hombre. Es decir, trabaja en definitiva para la elevación del hombre, de la misma manera que también lo hace para su satisfacción grosera o puramente carnal, para el crecimiento de su naturaleza vegetativa.

Así, a las tripas y al ano, que trabajan y producen el trabajo sucio del comer y el descomer, se oponen el corazón y el cerebro del hombre, que reciben sólo el «espíritu» o «ánima» o «madre» sublimada de estos procesos, cumpliéndose así ese doble trayecto que antes he insinuado, y que logra escindir el alimento en una doble figura.

En aquel último caso, en la idea misma de un corazón o pecho humano que se mueve también en virtud de las sinergias ahora invisibles que desata el alimento, podemos empezar a considerar que, en efecto, la Eucaristía, su institución, es, reducido a lo esencial, la historia mitológica de un «alimento» exclusivamente dirigido ahora al corazón.

Aquí se cumple el sueño mismo de que lo bajo de la tierra nutre exclusivamente lo más alto, sustrayéndose misteriosamente a los procesos groseros, y eliminando de plano, en lo que es su pura evocación, la molesta referencia excrementicia, y creando así la utopía de una materialidad sin residuo, de una *res extensa* que no tuviera resto.

Debe a estos propósitos saberse que la Iglesia muy pronto, hacia el siglo IX, condenó, en la obra de Pascasio Radberto, la tremenda herejía de los *estercoristas*, desautorizando para siempre a aquellos que especulaban con que el propio cuerpo de Cristo se sometía a los procesos groseros de la digestión y la evacuación. Es aquí, también en esto, en esta compleja operación, donde vemos la desesperada lucha del lenguaje por combatir la evidencia del mundo y de lo mundano, y donde también podemos percibir la entidad que alcanza el principio de sublimación y de transferencia de lo objetual a lo incorpóreo; de lo físico a lo metaempírico que anima de siempre la metaforología religiosa del catolicismo. Algo que, a la postre, es el principio que anima

toda actitud religiosa, en cuanto que religión procede de *religare*, unir realidades distantes.

Pero para que ese proceso ideal se produzca verdaderamente necesita de una intervención sobrenatural que, digámoslo así, *cor-tocircuita* el proceso natural, desmontándolo por dentro (actuando «molecularmente»), interviniendo en él, mientras que, por así decirlo, invirtiendo toda su materialidad, logre presentarse como un hecho que opera exclusivamente en el plano del espíritu.

Baudrillard ha escrito recientemente que el trabajo de la cultura consiste en convertir el mundo, que es de suyo ininteligible y enigmático, en algo todavía más ininteligible y más enigmático si cabe. No deja de ser una magnífica paradoja que en el corazón de lo real-real; en el núcleo de la materialidad más grosera y evidente, en el fondo del bajo vientre, se instale el paradigma de lo enigmático mismo y de lo ininteligible en grado que es mayúsculo. Después de todo, eso es lo que evocan esos panes perfectos de materialidad rotunda que, haciendo *pendant* visual con el mojón y con la cagada, pinta un Zurbarán, insinuando la sutil lectura metaempírica, y, desde luego, supragastronómica que aquí proponemos, y que desembocará en lo eucarístico; emblema supremo éste de todo lo aspirativo humano.

El pan y el vino, también el dinero, como quería Marx al comienzo del *Capital*, lejos de instalarse en un plano de procesos objetivos y de intercambio de materialidades, se abren en realidad a un campo *metafísico*, y se convierten en el *suelo* desde el que la mente construye sutilezas, evocando en ellos, y a su través, más que un auténtica «oficina del estómago», el combustible ideal para alzar una sin par «fábrica del espíritu».

Realizaré un último postulado audaz: el de que el concepto eucarístico se convierte, mediante el trabajo que sobre el mis-

mo realizan tanto los místicos, y esa variedad de los poetas que son los teólogos (a los que también podemos denominar como *teopoetas*), como así mismo los pintores o los arquitectos de retablos hispanos del Siglo de Oro, en el corazón mismo del sistema simbólico-alegórico barroco. La Eucaristía es, desde luego, la metáfora más tensa que la humanidad haya encontrado, también la más atrevida y audaz; en todo caso, el concepto más original y «peregrino» (dicho en términos de la propia poética ingeniosa que sabemos domina la época). De ahí esa presencia en su entorno de poetas y dramaturgos sacramentales, en cuya cúspide se sitúa el mismo Calderón, quien, como es sabido, convirtió el misterio del Sacrificio en el centro vertebral de su producción simbólica: el *auto sacramental*.

Pues si lo miramos bien, lo que predica este acto conceptual es la relación tensa de dos realidades que sabemos no pueden manifestarse en el mismo tiempo y en el mismo punto, y que solamente a través de un ejercicio mayúsculo de la capacidad fantástica –en suma: del afán especulativo humano–, ha podido venir a vincular lo que existe a lo que no existe y aun excede lo pensable. Lo material da así pie a lo soñado; lo real desemboca en lo sólo intuido y especulado, siendo todo, como escribe un panegirista, «traças maravillosas y artes dignas deste divino Señor».

Al fin, la tensión tan extrema a que conduce lo eucarístico se reduce a la evocación directa de que el *Todo* puede contenerse al cabo en la *Nada*. Como en efecto, así concluye un Gracián cuando se enfrenta dialécticamente al hecho desmedido y teofánico de lo eucarístico:

Vos, inmenso, que no cabéis en los cielos ni en la tierra, os estrecháis en el seno de un despreciable gusano...

Quizá lo que venga a decir la Eucaristía es que la metáfora no es un hecho de lenguaje, sino que es posible que el significado poético de un acto se cumpla realmente y el sentido habite por fin el significante, ajustándose a él sin holgura o espacio interpretativo vacío. En la fórmula de la sesión del 13 de octubre de 1551 en el Concilio de Trento, sucede que la presencia de Cristo en la Sagrada Forma es conceptualizada como algo que: «no sólo es símbolo, sino también realidad».

Un chiste satírico de la época hace que se condene a un poeta a creer sus propias metáforas, y que, en adelante, se alimente de suspiros; a que coma y beba si puede del aire de su amada; a que realice en ella las hipérboles que mantiene su texto. Esta condena a vivir de metáforas y no de cocidos se invierte en la poética sacramental, que dice: te concedo el don de alimentarte, no de puerros, sino de símbolos.

De este modo, el hombre, en virtud de su *virtus*, se alza a la dimensión de creer que puede suceder el que la infinitud de Dios podría ocupar la pequeñez manifiesta del trozo de pan, desplazando la materialidad nutricia de las harinas; mientras toda la energía del universo se contienen, en el instante suspenso de la consagración, en la copa del grial en la que sólo los traviosos monaguillos encuentran un regusto a un vino tal vez joven y afrutado.

Pero seamos justos, sino con los monaguillos, sí con la construcción mitopoética eucarística que, en realidad, se escinde en dos campos de invisibilidad, y que alude a operaciones secretas que transcurren en la intimidad de la materia en la forma de transmutación de las especies o, también, en las profundidades cognitivas del «yo», trasformando en este caso radicalmente la interioridad del comulgante con una metabólica de cuño super-

fisiológico. Al fin, aunque escindido, éste suceso sólo tiene una posibilidad de realizarse: la de que un sujeto o, más bien, *el sujeto* crea, en efecto, con una fe misteriosa y ciega, que así sucede.

Lo eucarístico resume en sí mismo la presencia de esas fuerzas misteriosas e invisibles en las que el período creyó firmemente, y en torno a ello, en consecuencia, se producen las grandes batallas de ángeles y demonios. La Eucaristía es la *cifra* más compleja de la religión humana, realizada, no por nada, sobre el hecho material mismo del alimento y de su proceso deglutorio. Allí donde preexiste el reino de la necesidad, y en lo que es su mismo lugar semántico: el alimento, la matriz nutritiva originaria, se instala con fuerza la quimera absoluta; el sueño y delirio mismo de que la divinidad pueda alcanzar a ser encriptada en el cuerpo material del creyente. Y esto, naturalmente, no se logra sin una gran y profunda remoción de los hechos y de las objetividades del mundo. Lo que abre la puerta al vasto espacio del milagro teofánico de signo eucarístico del que está repleta la ficcionalidad barroca, empezando por el hecho mismo de que tras la consagración, la levedad del pan y del vino se convierten, al decir del redentorista Alfonso María Liguorio, en el «alimento más dulce y pesado del mundo».

Y es por esa razón que, en efecto, la Eucaristía, ahora lo adelantamos, se convierte entonces, en la Edad de Oro de la imaginación hispana, en la fuente real de todos los relatos mistagógicos, de toda la literatura paranormal que inunda la época, pues ella misma está librada a efectos catárquicos, a revelaciones asombrosas, a abismos metafísicos, a sueños y espíritaciones, en los que invariablemente caen aquellos que la consumen, al modo de una poderosa «droga sagrada», pues en todo momento la hostia consagrada se convierte en una auténtica *medicina*

sacramentalis. Digámoslo en el latín de la época, la Eucaristía es provocadora de todo género de *mutationes*, *apparitiones*, *illusiones*, *miracula*... como tal medicina cura, modifica el régimen de los cuerpos (trasmutándolos en receptáculos y cuerpos ellos mismos gloriosos); hace revivir a los moribundos; transforma hondamente la relación con la vida de quienes la ingieren. A los débiles, les fortifica; transmuta también el régimen físico de los espacios, dado que donde ella penetra, penetra la luz de Dios, y con la luz, el olor. Es centro también de transformaciones ópticas, pues a su través se ve en fuga una perspectiva de gloria. Y algo más, suspende el régimen de la necesidad, manteniendo con exclusividad, según asegura la literatura sacramental, la vida de quien a este alimento se confía. Es «pan de ángeles», en efecto, pero también *panis fortium*, pan de los fuertes, de los elegidos. Mundo taumatúrgico, sujeto a grandes prodigios y turbulentas remociones, en el que no menos penetran (o, son, mejor, *arrojados*) también los descreídos e incrédulos eucarísticos de duro corazón, aquellos que, burlándose de la transformación de las especies, son castigados por la ira divina del gravísimo pecado de no haber creído en las metáforas que la religión de Cristo instituye, y haberse mostrado increíblemente insensibles al valor taumatúrgico y performativo del símbolo.

Quizá merezca la pena hacer aquí un inciso, con el objeto de situar en su intervalo toda la riqueza narratológica a que se presta la eucarística sacramentalidad barroca, pues, en efecto, largas son sus consecuencias para la literatura. Siquiera en esa calidad suya de apertura de la discursividad a todo lo que habita en el ultramundo, cuya presencia, en efecto, el pan y la sangre evocan y convocan, la Eucaristía debe formar parte de la discursividad barroca, y entonces aparecer indisolublemente unida

a las formaciones textuales que la tuvieron como centro de su producción imaginaria. La literatura irrumpe con fuerza en el espacio escolástico de la Eucaristía, ilustrándolo y ficcionalizando lo que son sus secos algoritmos.

Todo ello, creo, justifica que haga aquí su emergencia este «sacramento poético», no precisamente para aguar la fiesta del jolgorio y del buen yantar, y sus ridículos y ostensibles resultados excrementatorios, sino precisamente para ampliar simbólica y metafóricamente los dominios mismos del comer que, gracias a este sacramento, adquiere ahora una dimensión mayúscula, pues no otra es la pretensión formulada por el cristianismo de radicar en el alimento más natural y verdadero la esencia misma de la divinidad; o más: en una operación sin parangón por sus consecuencias e implicaciones simbólicas, lo que se pone al alcance del cristiano es la posibilidad de situar en el centro de su pequeño microcosmos orgánico la coalescencia de la potencia cosmológica absoluta.

Se trata del viejo sueño de que lo finito contenga en cifra lo infinito, lo que lógicamente no se hace sin grandes transformaciones para el espíritu. Ello hasta el punto de que, según san Juan: «Si no coméis la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre, no tendréis vida en vosotros» (6, 53).

A partir de estas premisas generales que sitúan el hecho del banquete eucarístico, dos cosas cabe decir a propósito del gran desarrollo que en el Siglo de Oro conoce en España la teopoética eucarística. Una, es evidente, y ya vamos adelantando algo en su comprensión, la conexión misma que existe entre Eucaristía y sistema metafórico y simbólico de la cultura barroca hispana; y otra, en la que me detendré especialmente, lo que constituye la prueba práctica de esa coexistencia, a través de textos singula-

res, productos del espíritu barroco hispano, en los cuales yo creo que culmina el imaginario de un alimento divino.

Textos, cuales son, por un lado un desconocido –o muy poco estudiado– *Comulgatorio* del jesuita Baltasar Gracián, y, de otro lado, una todavía más desconocida *Salmodia Eucaristica*, obra de un otro jesuita, Melchor Prieto. Ambos en todo caso no constituyen sino dos ejemplos –bien que maestros– del lugar preeminente que el misterio sagrado de la Eucaristía alcanza en el imaginario de una época obsedida por la práctica de una lectura alegórica de las cosas del mundo. Con la precisión de que esta alegoría no es de las que los escolásticos denominaban *in verbis*; es decir, producto de un juego de lenguaje más, sino de las calificadas como *in actis*, o alegoría en acción; o, más bien, con Gracián esta vez, «ejecución alegórica». Sucede, pues, que estamos ante una época que, verdaderamente, sitúa a la transubstanciación en el centro simbólico de la interpretación teúrgica del mundo. La Eucaristía es la prueba, para la creencia, de que el mundo material es perforado por la otra realidad, numinosa y celeste.

Respecto a esa presumible conexión entre la religión y las posibilidades del lenguaje de expresar lo inexpresable, consideremos rápidamente lo siguiente, antes de pasar más adelante en el análisis de la complejidad que nos aguarda, pues no en vano en la época el sacramento, cuyas consecuencias en el sistema cultural de la comida y la descomida analizamos, fue calificado de *mysterium tremendum*.

El espacio barroco deja atrás la visión heroica de la Eucaristía; algo que, sin duda, había mantenido el mundo medieval como herencia de la época de las herejías y las persecuciones, donde lo eucarístico adquiere un rasgo agonístico y martirial, testimo-

niando la obcecación cristiana en el imposible racional del pacto redentorista y de la presencia metafísica del Cristo en el mundo caído. La época que nos ocupa explora ahora lo eucarístico, diríamos, como hecho de lenguaje; en realidad, como fuente de relaciones y de imágenes insospechadas y potentes como aquella a la que me refería del cordero pascual. Y adelanto aquí que quizá la prueba más contundente de eso la ofrezca la obra citada de Gracián, quién al tiempo de ser el gran teórico de la lengua –recordemos su *Agudeza*–, es, simultáneamente, el teórico más notable del sacramento principal, convirtiéndose *El Comulgatorio* en un raro e inquietante documento, según el cual un escritor decide sobrepasarse a sí mismo y conducir su palabra hacia el área de lo sagrado, abandonando sus tratados «mundanos».

Podremos afirmar en su extremo que la discursividad sobre este sacramento se convierte a la larga en una suerte de *metapoética*, pues que se abre a una reflexión sobre las capacidades analógicas de la mente y la resistencia de la lengua al pensar lo excesivo, y/o lo imposible y delirante de creer, incluso, y en ello se agota, alcanzando su cumbre intensiva el repertorio mismo de la retórica de la agudeza al pretender asir de algún modo lo inasible. En efecto, esta poética se ve obligada a dar cuenta de una serie coexistente de procesos imposibles de comprobar en su plano físico; inexistentes e inmatrimales verdaderamente a los ojos. Todo se mueve en el terreno de una operatividad misteriosa, que sin provocar cambios morfológicos aparentes, desencadena efectos cimáticos, genera procesos transustanciativos, los cuales misteriosamente concurren en medio de una inalterabilidad de las estructuras físicas, moleculares, que alcanza enigmáticamente a ser «lo otro» radical, sin dejar por ello de ser también esto que los ojos ven y la lengua gusta como pan y como vino.

Contemplemos por un momento aquello a lo que Gracián se enfrenta y de lo que debe dar cuenta en su *Comulgatorio*, en una suerte de gastronomía «a lo sagrado». En primer lugar, el paso de lo natural (el pan) a lo sobrenatural (el cuerpo de Cristo), en segundo lugar de lo visible (de nuevo el pan) a lo invisible (de nuevo el cuerpo místico de Cristo); en tercer lugar de lo «aquí y ahora» (el pan) a lo ubicuo y eterno (el Cristo), en cuarto y último momento, ello funda una nueva poética del espacio, en tanto reúne en una sola acción consagratória lo más bajo y hundido (el germen del grano de la tierra) con lo más alto y empíreo (el cuerpo ubicuo del Cristo cósmico que está en todas las partes del universo).

Esos procesos, de modo general descritos, están fundados en un concepto enigmático, caro a la mentalidad barroca; concepto que no es el de la simple «transformación»; es decir, no se apoyan en la noción de una simple gradación que progresivamente sustituyera los opuestos y cambiara una cosa por otra, sino, antes bien, se trata de poner en juego la superior idea teológica de la existencia de una «transfiguración». Pues, en realidad, lo que ocurre es que el cambio se opera en la esencia (invisible) del pan y del vino, pero deja intactos los accidentes (lo visible) de ese pan y de ese vino.

El concepto barroco de cambio, transformación; el dios barroco por definición, Proteo; las máscaras y la presencia ubicua de la metamorfosis gobiernan la episteme barroca, y han sido puestas repetidamente en conexión con las escrituras. Empero no se trata aquí de esto, de una fase más en la carnavalización y travestismo barroco, que tanto ilusiona a los analistas, con su despliegue lujoso de formas, sino que más bien todo ello cede el paso aquí en este espacio a una estrategia de cambio más su-

til, pero infinitamente más excesiva y trascendental, a menudo evocada en la discursividad de la época, la cual trata de dar cuenta de los procesos inmateriales, espirituales: la *transfiguración*, es decir el cambio que viene de dentro. No, entonces, la máscara impuesta con que se acostumbra a leer lo barroco, en tanto que ejercicio de cambio y engaño a los ojos de apariencias que se metamorfosean, sino que, de repente, lo que aquí se evoca es la radical reconversión y la transfiguración del mundo en la figura constitutiva de su verdad inspiradora: Dios. Algo tan potente que desde lo profundo cambia la sustancia de la materia, sin por ello hacerla desaparecer.

A partir de aquí nos llevaría muy lejos esta primera conexión establecida entre Eucaristía y el fondo mismo de la poética barroca; poética barroca que conoce muy bien el espíritu de la metamorfosis, y que, en tal perspectiva profana, Rousset pudo poner bajo la advocación de los dioses tutelares del engaño, la simulación y el cambio. El cortejo barroco de las apariencias, lo encabeza, en efecto, Circe y el pavo real. La corrección que impone lo eucarístico en todo ello es trascendental, poniendo una nota de gravedad suspensa, y haciendo que allí donde aparentemente triunfaba una determinación engañosa y cambiante del mundo, irrumpa ahora el hecho teofánico, deconstruyendo violentamente una determinación exclusivamente materialista de lo mundano, al imponer en el seno del mundo falible y en realidad «caído», la aparición de la Verdad absoluta, que lo redime de su condición sufriente, que lo salva, que lo modifica, que lo transfigura.

La idea que presentamos y simultáneamente abandonamos en pos de un análisis más mostrativo y menos abstracto que el que hasta ahora hemos seguido, es la de que el trabajo de la metáfora –y del lenguaje– en torno al misterio de la Eucaristía sirve

para sostener y soportar la gran energía lingüística que trasmite el discurso barroco hispano en su Siglo de Oro. En concreto, la alegoría, que recorre íntegramente como un hilo de plata la cultura de ese tiempo, está fundamentada en la complejidad teopoiética a que se mueve la cuestión teológica de lo eucarístico.

Reducido a su esquema básico el «rasgo alegórico» implica un «leer» a través de un algo una «otra» cosa. Evocar en lo que está lo que no está. Entonces, se trata de *transfiguración* también; es decir del modo mismo en que en la figura de la Eucaristía un significado se abre paso a través de otro, desdibujando el sentido recto y natural, y dejándolo al cabo en un segundo plano. Se trata, en último extremo, de un problema o cuestión asociada al efecto de perspectiva. Recordemos que la época fue dada a todo tipo de especulaciones ópticas, y lo eucarístico se encuentra así, a la postre, también enigmáticamente unido a las artes catrópticas, a los juegos visuales y anamórficos. Desde la perspectiva de lo sagrado, el objeto material –las especies del pan y del vino– individualizadas en un complejo ritual, dejan ver a su través el rostro y el rastro de la divinidad; son «carne y sangre» en efecto, pero lo son sólo desde cierta óptica, y puede decirse del fenómeno en su conjunto el que cabe enteramente referirlo al problema de la visión refractada, incluso de la «doble visión», de la *dióptica*, aquella que extrapola del objeto material un segundo cuerpo sobreimpreso, un *aura* que, propiamente, lo transfigura.

Primado de la metáfora absoluta, el Barroco se revela así como el Siglo de Oro de lo Eucarístico. Vale decir, el siglo de oro de la mirada vuelta hacia el espacio que está más allá de sus propias posibilidades, al mismo tiempo que también lo es, según sabemos y ha sido suficientemente analizado, de lo abyecto, de lo «sucio bajo los pies», de lo excrementicio.

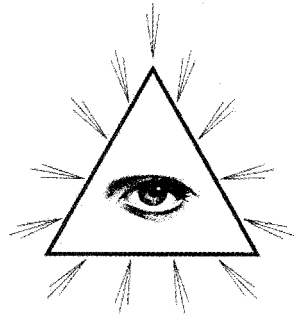
Ello desencadena en torrente el libre juego de las imágenes. Lo invisible, por definición, tiene que ser aludido por medios visibles. De ahí el empeño profundo de representación minuciosa de lo que, en rigor, no puede ser representado. Llamamos «barroco» a esa pulsión, a ese deseo *escópico* de ver más allá, y llamamos «barroco» también al correspondiente fracaso e inseguridad final a que conduce su mitopoética atrevida.

Al final del recorrido, sin duda lo que queda de todo ello en nuestros cuerpos es siempre el resto, el deshecho, la materialidad, y, en definitiva, lo que queda es la *mierda*. A ella les devuelvo entre las páginas de este volumen, muy consciente de que mis colegas van a profundizar en esta calidad hipnótica, irrefutable que tiene el excremento, como realidad de la cual no es posible, con todo, apartar la mirada secuestrada, como nos enseñó Dalí, el gran artista coprofílico.

He querido demostrar, en suma, que a la inobjetabilidad de tal existencia de lo escatológicamente bajo, se le han opuesto históricamente poderosas construcciones mitopoéticas, tal que la eucarística, quizá con la intención expresa de hacer escapar al hombre de la fascinación lúgubre que le posee ante los deshechos, los detritus, las ruinas, emblemáticas todas por esa *mierda* o sustancia en que al cabo ve siempre –no sólo con dolor y asco, sino también a veces en medio de la alegría dionisiaca–, transformarse la propia gloria, el brillo y el sabor maravilloso de sus propios días.

BREVÍSIMA REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA

La vinculación profunda entre abyecto y sublime es un descubrimiento tardío en la hermenéutica moderna. Muchos lugares en la obra de Sigmund Freud están habitados por esta percepción profunda, que tal vez el vienés pudo vislumbrar en un clásico de la antropología: Bourke –*Civilización y escatología*. (Madrid: Guadarrama, 1976)–. Mi concepción de la Eucaristía, vista desde un plano puramente «cultural» o profano como «exceso de lenguaje», podría haberse alimentado de un artículo de Camporesi «La hostia consagrada. Un maravilloso exceso» (en M. Feher ed., *Fragments para una historia del cuerpo humano*, I, Madrid: Taurus, 1990, pp. 227-247). Un trabajo mío de hace doce años exploraba el horizonte retórico que presenta este sacramento de sacramentos: «El Comulgatorio de Baltasar Gracián, una retórica de la piedad», (en *Teatro de la memoria. Siete ensayos sobre mnemotecnía española de los siglos XVII y XVIII*, Salamanca: Junta de Castilla y León, 1996, pp. 123-173). Desde los años 90 una larga serie de investigadores está acercándose a estas concepciones que tratan de aunar los dos polos alejados –Sublime/Abyecto– de la esfera cultural siglodorista. La novela picaresca, por ejemplo, ha dado abundante materia de reflexión en cuanto se construye sobre una intencional hipérbole sacroprofana. Véanse, entonces, Neumann («Excremental Fantasies and Shame in Quevedo's Buscón», *Literature and Psychology*, 28 [1978], pp. 186-191); Cox («Indigestión and Edification in the Guzmán de Alfarache», *Modern Language Notes*, 104/2 [1989], pp. 304-314); Joly («A propósito del tema culinario en *La lozana andaluza*» *Journal of Hispanic Philology*, 13/2 [1989], pp. 125-133); McMahon («Gargantua, Pantagruel and Renaissance Cooking Tracts: Texts for Consumption», *Neophilologus*, 76/2 [1992], pp. 186-197); y Montauban («Metáfora y literariedad: los sacramentos en *El Lazarillo*», *Bulletin of Hispanic Studies*, 78/4 [2001], pp. 489-503). Otros textos exploran relaciones más profundas, como aquella explícita de la coprofagia y el canibalismo que realiza Kilgour, *From Communion to Cannibalism: An Anatomy of Metaphors of Incorporation*. (Princeton: Princeton University Press, 1990). Quiero recordar aquí un trabajo de mi apreciado Cull, «Purging Humor (s): Medical and Scatological Imagery in Tirso de Molina», (*Bulletin of Comediantes*, 47/2 [1995], pp. 321-339). Me ha sido muy útil también el trabajo de Corral Checa, «Costumbres alimentarias en la literatura española. Hambre y hartazgo» (en Garrido Aranda comp., *Cultura alimentaria de España y América*, Huesca: La Val de Onsera, 1995, pp. 3574). Una fuente que ofreció, en su día, el basamento para mi argumentación de esta ocasión fue Alonso de Ledesma, en la composición de sus *Conceptos espirituales* titulada «Al Santísimo Sacramento. En metáfora de banquete».



EL «OJO DEL CIELO».
ESCATOLOGÍA Y
PICARESCA EN
EL *BUSCÓN*

Valentín Núñez Rivera



A pesar de que parezca contradictorio, el rasero de lo escatológico puede convertirse en eje de la visión del mundo. Y si ese cosmos se reduce a la escala de lo humano, entonces, el ojo del culo hace las funciones de centro perfecto. Ya lo sostuvo don Diego Hurtado de Mendoza en un juego similar de correspondencias, al proponer: «Mira el ojo del culo que es el centro; del ‘mundo abreviado’ que constituye el hombre, se ha de completar». Y más tarde lo vino a rematar Quevedo con ese «ojo del cielo» con que nombra a Febo en el soneto *A Apolo siguiendo a Dafne*. Para don Francisco, en efecto, la mierda es un tema mayor. Por eso se ha hablado de su *obsesión excremental* y hasta *anal*. Y algo de eso hay, desde luego. Pero al margen de lo burlesco o lo chocarrero, aunque en relación siempre con esa perspectiva risible, la materia fecal se muestra en tanto en cuanto signo de degradación. De la degradación inherente a todo ser humano, por el hecho mismo de serlo –con ese proverbial «La vida empieza en lágrimas y caca»–, y, más incluso, de la abyección evidente sólo para algunos de los individuos. En definitiva, de tal analogía se desprende una ecuación que hace de la mierda una representación de la marginalidad, o mejor quizá, que identifica las heces humanas

con la escoria social. Pues bien, en ese ámbito se ha de situar al desclasado por antonomasia a principios del siglo XVII, no otro que el pícaro. Este personaje es el protagonista de un género novelesco que se inicia en el siglo XVI con el *Lazarillo de Tormes* y se consolida en 1599 con el *Guzmán de Alfarache* de Mateo Alemán. Quevedo, por su parte, al principio de su trayectoria literaria también escribió una obra picaresca, el *Buscón*, habida cuenta del éxito que la fórmula había obtenido a la altura de 1604, ya publicada la segunda parte del *Guzmán* (1602).

Por lo general, la crítica se ha decantado por explicaciones que apuestan por una cosmogonía anal en Quevedo, fundamentándose en principios psicológicos, tales como la neurosis o la represión a causa de una homosexualidad no asumida. Así, se ha hablado de una *manía anal*, una especie de verbalización compensatoria de los complejos del escritor. O sea: una liberación de las obsesiones reprimidas. Por contrapartida, el entramado fecal podría entenderse asimismo como una estructura semántica inserta en la novela picaresca, o lo que es igual, una suerte de elemento de la acción que representa la progresiva degradación del protagonista. Los imperativos psicológicos darían paso a las claves propias del relato picaresco, cuyo rasgo más significativo acaso sea ese proceso de inflexión moral, condicionada por unos padres indecorosos y un contexto igualmente degradado. Por supuesto, la mierda no es ni mucho menos un rasgo exclusivo del *Buscón*; aparece en buena parte de la picaresca anterior y se mantiene en las obras que le siguen. De ahí, que pueda entenderse como un tema esencial, aunque disperso, en la *poética picaresca*. Algo de lo que quizá Quevedo se dio perfecta cuenta, pues le otorgó un papel preponderante.

Ahora bien, el uso de la escatología en Quevedo no se ciñe únicamente al ámbito de lo picaresco, sino que sirve para denostar a otros individuos, ensuciándolos con la inmundicia de la materia fecal. Por ejemplo, los tres epitafios a bujarrones también sirven de insulto a todo un grupo social. Góngora tampoco se libró de la tacha, pues lo acusa de judío y sodomita y asegura que sus letras son letrinas, porque su boca no es boca sino culo. La escatología, incluso, le sirvió para rebajar a los personajes épicos. Es cierto que los yernos del Cid aparecen tímidamente enlodados en el poema medieval, como consecuencia del miedo que les suscita la escapada del león, pero en el romance de la *Pavura de los condes de Carrión* Quevedo se regodea en «el mal olor de los dos» que «al pobre león embarga» o en «los vapores de sus calzas» que llegan a «las narices del buen Cid».

Nada tienen que ver, en cualquier caso, estas muestras más o menos intrascendentes con el diseño simbólico de la mierda en torno al pícaro. El excremento supone algo así como la polaridad de la comida: es la prueba evidente de haberse alimentado y, por lo tanto, de no haber pasado hambre. Sin embargo, la precariedad alimenticia constituye uno de los rasgos más sobresalientes de las penurias picarescas. Los pícaros pasan mucha hambre y no defecan, puesto que no comen. En este sentido, la mierda adquiere un doble valor, de signo contrapuesto. Por un lado, resulta ser una realidad de significado negativo, por su inmundicia; pero, por otro, adquiere un sesgo positivo, siquiera sea contraponiéndola con la ausencia de comida. Cagar, en definitiva, no es otra cosa que descomer por haber comido. Lo dice meridianamente claro el refrán: «Quien bien bebe y bien come buen cagajón pone». Hay, incluso, quien piensa que, en este perspectivismo ambivalente de lo fecal, el acto mismo

de descomer resulta positivo, aunque el producto maloliente devenga negativo. Sea como fuere, en esa dualidad semántica de lo excrementicio descansa el aprecio carnavalesco de todo lo relacionado con el ano y sus productos. Y es que supone la representación más cabal de lo fisiológico y lo bajo, al unir los principios fundamentales de la comida y el sexo. Entiéndase como una suerte de comida al revés y de un sexo que también se afronta de revés.

Como no podía ser de otro modo, en el primer libro del *Buscón* lo escatológico va unido a los orígenes y la educación del protopícaro. En cuanto a lo primero, Pablos resulta indigno porque sus padres lo son, haciendo gala de un determinismo en la abyección, definitorio del concepto picaresco. Su progenitor es barbero, además de ladrón, y su madre tampoco destaca por honesta, pues despunta de hechicera. A ambos los castiga la sociedad involucrándolos en sendos procesos legales. Pero, sobre todo, los padres no poseen sangre limpia, es decir, son de origen converso. Ante esta marginación desde el principio, *de nativitate*, al pícaro no le queda otro camino que medrar, pero claro está que engañando, porque todos conocen su desprestigio inherente. En otro de los libros picarescos del Siglo de Oro, la *Vida de don Gregorio Guadaña* (1644) de Enríquez Gómez, se insiste en esa misma relación entre los orígenes deshonorosos del personaje y la mierda. El padre de Gregorio era médico y pasea sus ojos por las cámaras y deposiciones de los enfermos para diagnosticar a partir de ellas; su tío y su abuelo ejercían de cirujano y sacamuelas, oficios ambos, como el de médico, reconocidos como cosa de conversos; y su abuela también fue ayudadora y aplicaba lavativas. De manera que al final, toda la estirpe del señor Guadaña trabajaba con materia de excrementos.

Esa relación de linaje y escatología aparecerá también en el *Buscón*, cuya primera viñeta fecal ocurre en el segundo capítulo, «De cómo fue a la escuela y lo que en ella le sucedió», cuando el pícaro cae de un caballo para dar con todo su cuerpo en una letrina. La caída tiene su dimensión simbólica, pues viene a decirnos que no existe para el desclasado posibilidad alguna de ascenso social. El batacazo en la mierda es también declive y nos anuncia los avatares de la vida futura de Pablos. Precisamente en el tiempo de Carnestolendas, en el Carnaval, los chiquillos de la escuela lo nombran *rey de gallos* y lo suben a un jumento, con tan mala suerte que este se endilga el repollo de una verdulera. Y sigue contando el propio Pablos:

La bercera –que siempre son desvergonzadas– empezó a dar voces; llegaronse otras y, con ellas, pícaros, y alzando zanahorias garrofales, nabos frisonos, tronchos y otras legumbres, empiezan a dar tras el pobre rey. Yo, viendo que era batalla nabal y que no se había de hacer a caballo, comencé a apearme; mas tal golpe me le dieron al caballo en la cara que, yendo a empinarse, cayó conmigo en una –hablando con perdón– privada. Púseme cual V. Md. puede imaginar. Ya mis muchachos se habían armado de piedras y daban tras las revendederas y descalbraron dos.

Yo, a todo esto, después que caí en la privada, era la persona más necesaria de la riña. Vino la justicia [...] Llegó a mí, [...] pidióme, como digo, las armas, al cual respondí, todo sucio, que si no eran ofensivas contra las narices, que yo no tenía otras.

El doble sentido del término *necesaria* connota que el pícaro aparece ahora como lo que es en realidad, puro excremento, algo que en la ecuación social significa nada más que márgenes e indignidad. Con este baño de inmundicia se iguala a su propia madre en un cierre del círculo que, de nuevo, subraya lo imponderable del determinismo. Una vergüenza social que reconoce el propio protagonista:

Quiero confesar a V. Md. que, cuando me empezaron a tirar los tronchos, nabos, etc., que, como yo llevaba plumas en el sombrero, entendiendo que me habían tenido por mi madre y que la tiraban, como habían hecho otras veces, como necio y muchacho, empecé a decir: -«Hermanas, aunque llevo plumas, no soy Aldonza de San Pedro, mi madre», como si ellas no lo echaran de ver por el talle y rostro. El miedo me disculpó la ignorancia, y el sucederme la desgracia tan de repente.

También en carnavales tiene lugar un episodio del *Estebanillo González* (1646), la última de las obras picarescas. En el capítulo VIII, se representa una mascarada en la que el pícaro bufón, haciéndose pasar por médico, se bebe la orina de un burro, haciendo muchos ascos con los labios para suscitar las carcajadas del público. En paralelo, el baño carnavalesco en la mierda otorga a Pablos el papel de un auténtico bufón, de un hombre de placer, cuya única función es la de hacer reír, que es lo que harán, por cierto, todos los que le rodean. Pero no sólo la mierda es rebajadora. Para los españoles del Siglo de Oro, la misma caída resultaba degradante, hasta el punto de convertirse en una representación expresa de lo ridículo, de lo descompuesto y no sujeto a decoro. Un tratadista literario de la época como Alonso López Pinciano lo dejó bien claro en *Philosophía Antigua Poética* (1596):

¿Hay algún hombre o mujer que caiga hermosamente? Si la caída es sin culpa del que cae, trae consigo fealdad en el cuerpo y descompostura dél; y si cae por culpa suya y falta de aviso, lo cual es más ordinario, allende de la fealdad del cuerpo, trae otra del alma, que es la ignorancia.

Si el trompazo termina en mierda, miel sobre hojuelas. Un pícaro anterior al Buscón, Guzmán de Alfarache, sufrió de una suerte similar, que acaso pudiera haber sido origen del episodio quevedesco. En la *Segunda parte*, y estando en Roma como criado

del embajador, se ve enlodado en un sucio corral tras haber sido despedido de la dama a la que amaba y engañado por su criada. Y no queda ahí la cosa. Al poco, un cerdo lo sorprende y lo tumba de nuevo en el lodo, ante el regocijo de las buenas gentes romanas, que se mofan de él, mientras huye a la desesperada por las calles.

Esa precariedad del pícaro en el comer, mencionada antes, se aprecia muy bien en la siguiente aventura escatológica de la obra, que ocurre en el siguiente capítulo del *Buscón*, «De cómo fue a un pupilaje por criado de don Diego Coronel». Era proverbial el hambre que se pasaba en los pupilajes de la época, pero la necesidad que lacera a los alumnos del dómine Cabra llega a unos límites insospechados. El ayuno es obligatorio; no se come y de ello se sigue que, como cuenta Pablos, tampoco se precise el uso de los órganos traseros:

Diome gana de descomer, aunque no había comido, digo, de proveerme, y pregunté por las necesarias a un antiguo, y díjome:

-Como no lo son en esta casa, no las hay. Para una vez que os proveeréis mientras aquí estuviéredes, dondequiera podréis; que aquí estoy dos meses ha y no he hecho tal cosa sino el día que entré, como ahora vos, de lo que cené en mi casa la noche antes.

¿Cómo encareceré yo mi tristeza y pena? Fue tanta, que considerando lo poco que había de entrar en mi cuerpo, no osé, aunque tenía gana, echar nada de él.

En una obra más o menos contemporánea y con muchos rasgos picarescos, el *Diálogo intitulado el Capón*, Vañuelos, un a modo de pícaro, cuenta en el prólogo sus andanzas con un pupilero de Salamanca y cómo la casa donde vive parece un hospital de convalecientes de diarreas, pues está toda llena de regueros de meados y suciedad. Y es que a los esmirriados pupilos no les daba tiempo ni a llegar a las letrinas

A esas comidas fantasmagóricas le correspondían unas lavativas también inexistentes. Con estas, don Diego y su criado inventan tener problemas estomacales para no verse obligados a levantarse por las mañanas a causa de su debilidad. Pero la broma acaba en una lavativa que va de las traseras de Pablos a la cara de la vieja que se la aplica. Y el pícaro da cuenta puntual de todo:

Don Diego y yo nos vimos tan al cabo que, ya que para comer, al cabo de un mes no hallábamos remedio, le buscamos para no levantarnos de mañana. Y así, trazamos de decir que teníamos algún mal [...]. Dijimos, al fin, que nos dolían las tripas y que estábamos muy malos de achaque de no haber hecho de nuestras personas en tres días, fiados en que, a trueque de no gastar dos cuartos en una melecina, no buscaría el remedio. Mas ordenólo el diablo de otra suerte, porque tenía una que había heredado de su padre, que fue boticario. Supo el mal, y tomóla y aderezó una melecina, y haciendo llamar una vieja de setenta años, tía suya, que le servía de enfermera, dijo que nos echase sendas gaitas [...]. Yo me resistía, pero no me valió, porque, teniéndome Cabra y otros, me la echó la vieja, a la cual de retorno di con ella en toda la cara.

Pudiera ser que esta explosión escatológica recuerde el vómito del Lazarillo, cuando el ciego le mete su nariz aguileña hasta la campanilla con el fin de olerle el huelgo, tras haberle birlado la longaniza. Muy en consonancia, por ejemplo, con este pasaje está el capítulo III de los *Diálogos de apacible entretenimiento* de Lucas Hidalgo (1603), en que se refiere un cuento sobre las ayudas de la vieja Benavides para el comendador de Écija, que tuvieron un efecto contrario al esperado. En cualquier caso, lo verdaderamente importante es que frente a una caída fortuita y la risotada generalizada de todos en la plaza pública, ahora don Pablos inventa una estratagema para conseguir un propósito

determinado. Ello casa con el progresivo aprendizaje del pícaro. Lo peor es que el tiro le saldrá a la postre por la culata.

Ese proceso de aprendizaje se cierra, en efecto, con una novatada bastante cruel que tiene lugar en una posada de Alcalá en el capítulo quinto, un pasaje central para la escatología, ya que engloba otra viñeta más de signo fecal. La primera de ellas se trata del célebre episodio de los gargajos, que ha sido interpretado como un a modo de bautismo grotesco. En realidad, la lluvia de lapos se presenta como un rito iniciático de pertenencia del neófito a un grupo, pero en este caso funciona para degradar a la víctima. La imagen que sirve de punto de comparación a Quevedo es la del *Ecce-Homo*, blasfemado por el populacho que se cierne en derredor. Parece quedar connotada entonces la costumbre de escupir a los judíos, con lo que la inculpación de no limpio constituiría el verdadero motivo nuclear del episodio. Así lo relata el propio injuriado:

[...] comenzaron a escarrar y tocar al arma, y en las toses y abrir y cerrar de las bocas, vi que se me aparejaban gargajos [...]. Levantó la infernal gente una grita que me aturdieron. Y yo, según lo que echaron sobre mí de sus estómagos, pensé que, por ahorrar de médicos y boticas, aguardan nuevos para purgarse.

Quisieron tras esto darme de pescozones, pero no había dónde sin llevarse en las manos la mitad del afeite de mi negra capa, ya blanca por mis pecados. Dejéronme, y iba hecho zufaina de viejo a pura saliva. Fuime a casa, que apenas acerté, y fue ventura el ser de mañana, pues sólo topé dos o tres muchachos, que debían de ser bien inclinados, porque no me tiraron más de cuatro o seis trapajos y luego me dejaron. Entré en casa, y el morisco que me vio, comenzóse a reír y a hacer como que quería escupirme. Yo, que temí que lo hiciese, dije:

-Tené, güésped, que no soy *Ecce-Homo*.

De nuevo utiliza Quevedo la cosificación como método de reducir a lo mínimo la naturaleza humana de sus criaturas. Ahora Pablos es una escupidera, el cacharro destinado a recoger los esputos de los demás. Pero la serie de degradaciones no termina con esta de los escupitajos, porque aún queda por venir una más ignominiosa, si cabe, puesto que mancha definitivamente su imagen delante del amo. Y es que las desgracias nunca vienen solas.

Pablos había caído anteriormente en un estercolero lleno de basura. Sin embargo, al presente, nada depende de la casualidad o de la suerte, ya que son sus propios compañeros quienes lo humillan a posta –pues de una novatada se trata–, haciendo sus necesidades encima y convirtiéndolo en un excusado a su pesar. Acostado debajo de la cama no se da cuenta de cómo uno de sus compañeros suelta todo su lastre anal en ella, de modo que, cuando entra en el lecho, termina por embadurnarse de pies a cabeza. Otra vez dice que está hecho una *necesaria* y se lamenta de que siendo inocente lo hayan culpado de haberse proveído encima. Pero lo peor llega cuando su amo, en una escena de grotescos forcejeos, descubre la suciedad en que duerme Pablos:

En esto, mi amo entró diciendo:

-¿Es posible, Pablos, que no he de poder contigo? Son las ocho ¿y estás en la cama? ¡Levántate enhoramala!...

Y agarraba de la ropa. Yo la tenía asida con los dientes por no mostrar la caca. Y cuando ellos vieron que no había remedio por aquel camino, dijo uno:

-¡Cuerpo de Dios y cómo hiede!

Don Diego dijo lo mismo, porque era verdad, y luego, tras él, todos comenzaron a mirar si había en el aposento algún servicio. Decían que no se podía estar allí. [...]. Don Diego me tomó el dedo del corazón y, al fin, entre los cinco me levantaron, y al alzar las sábanas fue tanta la risa de

todos, viendo los recientes, no ya palominos, sino palomos grandes, que se hundía el aposento.

-¡Pobre de él! -decían los bellacos (yo hacía del desmayado)-; tírele V. Md. mucho de ese dedo del corazón.

Y mi amo, entendiendo hacerme bien, tanto tiró que me le desconcertó. Los otros trataron de darme un garrote en los muslos, y decían:

-El pobrecito agora sin duda se ensució, cuando le dio el mal.

Ante tal descubrimiento al pícaro no le queda más que llorar y lamentarse de su negra suerte y de la vergüenza pasada:

¡Quién dirá lo que yo sentía, lo uno con la vergüenza, descoyuntado un dedo y a peligro de que me diesen garrote! [...]. Yo lloraba de enojo, y ellos decían adrede:

-Más va en vuestra salud que en haberos ensuciado. Callá.

Y con esto me pusieron en la cama, después de haberme lavado, y se fueron.

Yo no hacía a solas sino considerar cómo casi era peor lo que había pasado en Alcalá en un día, que todo lo que me sucedió con Cabra.

Tampoco esta aventura se produce en el *Buscón* de forma aislada. Es más, parece ser la que tiene mayores visos de proceder directamente del *Guzmán de Alfarache*. En la *Primera parte* de la obra, los parientes genoveses se disfrazan de duendes para gastar una broma al sevillano y lo mantienen en medio de la noche. Algún despiadado aprovecha el momento para cagar en el lecho del pobre pícaro, que vuelve a él confiado y termina envuelto en este tremendo barniz. Es entonces cuando Guzmán se acuerda de otra desventura escatológica, que le llevó de noche a los brazos de la mujer de uno sus amos, que, creyéndole también duende, «le faltó la virtud retentiva

y aflojándosele los cerraderos del vientre, antes de entrar en su cámara me la dejó».

En cualquier caso, el episodio más inmundo de todos cuantos abundan en la serie picaresca, tiene lugar el *Guitón Onofre*, de 1604, una obra un poco anterior a la de Quevedo. Cuenta Onofre en el Capítulo IV «una desgracia que le sucedió con los estudiantes de su casa». La cosa va una vez más de duendes y se le añade ahora una morcilla que todos los pupilos desean zamparse. El más afortunado no se contenta con dar buena cuenta de la morcilla, sino que decide sustituirla por algo de presencia similar y que el confiado Onofre no duda en morder con gusto y hambre: «y al fin gusté de la morcilla. Fue mi boca necesaria de los excrementos alfonsinos», pues Alfonso era la gracia del compañero burlón. Un eco de coprofagia se sugiere igualmente en el *Buscón* con el episodio de los dos marranos que Pablos y sus compañeros sacrifican de mala manera, de modo que las morcillas resultantes quedan a medio limpiar. La consecuencia es que se las comieron «como se las traía hechas el cochino en la barriga».

Por lo que respecta a la primera etapa de aprendizaje, el *Buscón*, como sus predecesores Guzmán u Onofre, ha conocido la degradación pública de su indignidad social, mediante la igualación con una letrina o una escupidera. En este sentido, el pícaro casi no es un ser humano, en realidad es menos que eso, pues se convierte en recipiente de lo más abyecto del hombre.

A partir de ahí, la vida del pícaro sigue unida a la mierda. Hay veces en que su presencia es circunstancial y el protagonista asiste como mero espectador, sin que el caso afecte a su progresión como personaje. En cualquier caso, estos episodios

escatológicos le enseñan –y de paso al lector– que todos los seres humanos están sujetos a la baja esclavitud de la excreción. Así en el tercer capítulo de la segunda parte, topa con un soldado que, so pretexto de enseñarle unas heridas, le muestra su trasero adornado de almorranas, como indicio razonable de una oculta condición de puto. Más tarde tiene lugar un equívoco con el mismo soldado que solicita sus servicios a un ventero; y como esa de *servicios* es palabra con sentido doble, el posadero le trae tres bacines, pensando que tiene diarreas y no que pedía los documentos sobre sus hazañas.

Más relevancia para la vida indigna del pícaro tiene el episodio en que Pablos visita a su tío después de quedar huérfano, con la intención de cobrar la herencia que su padre le ha dejado. Este tío suyo, de nombre Alonso Ramplón, ejerce uno de los más bajos oficios que cabía en la sociedad de la época, el de verdugo, mientras que su tía ha sido encarcelada por la Inquisición. El pícaro entonces asiste a un banquete grotesco, propio de la parafernalia carnavalesca, donde después de haber bebido en demasía, los participantes de la francachela orinan y vomitan todo lo que han echado al gaznate. Nótese que el ambiente degradado no sólo envuelve a los progenitores o al mismo Pablos, sino que condiciona también la presencia de su tío. Por lo demás, este banquete repugnante termina por convertirse en el contrapunto grotesco de aquella comida fantasma que asolaba las hambres del pícaro en la casa del dómine Cabra.

Por fin, en el libro tercero, Pablos ha llegado a la Corte, donde viene a poner en práctica sus habilidades de buscón. Pero no llega a la Corte de la nobleza y el poder, sino a una de corte de los milagros que constituye la cofradía de don Toribio, jefe de los buscones de Madrid. Y el hambre antigua vuelve

por sus fueros, aunque ahora con una justificación moral y filosófica, pues le hacen saber al pícaro que eso de comer es cosa de animales que termina por degradar al hombre. Es la misma lección con que el escudero famélico del *Lazarillo* atenuaba su hambruna, asegurando que «el hartar es de puercos». Aquí los cofrades han dado en el mismo pensamiento:

-¡Cuerpo de Dios -replicó- con vos! Pues dan agora las doce ¿y tanta prisa? Tenéis muy puntuales ganas y ejecutivas, y han menester llevar en paciencia algunas pagas atrasadas. ¡No, sino comer todo el día! ¿Qué más hacen los animales? No se escribe que jamás caballero nuestro haya tenido cámaras; que antes, de puro mal proveídos, no nos proveemos. Ya os he dicho que a nadie falta Dios. Y si tanta prisa tenéis, yo me voy a la sopa de San Jerónimo, adonde hay aquellos frailes de leche como capones, y allí haré el buche. Si vos queréis seguirme, venid, y si no, cada uno a sus aventuras.

El resultado de ese ayuno purificador es la no provisión, que equipara a esos hambrones con una especie de seres angélicos. Sin embargo, las malandanzas del pícaro dan con sus huesos en la cárcel. En el calabozo se arma una trifulca a cuentas de que el bacín está demasiado cercano a las narices del pícaro. Pero entonces el buscón usa del oficio de adelantado y le da a uno con la pretina, quien derrama el vidriado y termina echando la culpa del escándalo a todos los demás. El pícaro ha aprendido a jugar sus cartas y no se conforma con aceptar lo escatológico como forma de vergüenza para sí mismo, sino que lo arroja hacia los otros. De sujeto paciente ha pasado a tomar la iniciativa y a convertirse en un personaje consciente de lo que hace y de su aprendizaje. Pero ello no significa en absoluto que don Pablos pueda remontar su deshonor, que ya le es inherente. Por eso son mucho más abundantes los trechos escatológicos en el primer libro que en

este tercero, puesto que en el proceso evolutivo tiene más peso el determinismo de la sangre que las obras o el medro.

Por lo demás, la imposibilidad de ascenso caballeresco del pícaro se confirma, de nuevo, mediante una imagen simbólica que establece un contrapunto semántico con la caída vergonzante en el primer libro. En el séptimo capítulo de esta tercer parte cae otra vez de un caballo. Ahora se pavonea delante de una tal doña Ana a la que pretende. La ha engañado, porque el caballo es alquilado, pero la justicia poética, los designios del pícaro en su mundo predefinido, resulta implacable, siendo inevitable el descalabro. La historia se repite. Por eso mismo, el precursor Lázaro se conformaba con vivir en la ignominia de unos cuernos consentidos. Bajeza moral más evidente no se puede dar. Y Guzmán resulta ser condenado a galeras como castigo de sus pecados, por más que intente convencernos de que es inocente. No, el pícaro rebosa indignidad por todos sus poros. En el *Buscón* uno de los recursos simbólicos para significar tal abyección viene representado por las imágenes escatológicas que rodean al pícaro y a los suyos. Por eso sirve de pauta para calibrar el proceso inverso de la evolución picaresca. Un proceso hacia la vergüenza e indignidad finales. Que mierda eres y en mierda te convertirás.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Los fragmentos del *Buscón* se toman de la edición de F. Caso Aseguinolaza (Barcelona: Crítica, 1993). Por su parte, los poemas de Quevedo pueden encontrarse en la edición de J. M. Blecua (*Poesía original completa*, Barcelona: Planeta, 1990). El resto de las obras que aparecen están recogidas en *La novela picaresca española* (ed. F. Sevilla, Madrid: Castalia, 2001).

Si algún lector tuviera curiosidad en el asunto, podrá encontrar campo más amplio en los trabajos de H. Brioso Santos, «Las indias de lo tapado: la escatología en Quevedo y en Juan del Valle Caviedes», en *Escribir el cuerpo: 19 asedios desde la literatura hispanoamericana*, (ed. C. de Mora y A. García Morales, Sevilla: Universidad, 2003, pp. 49-66); J. Goytisolo, «Quevedo: la obsesión excremental», en *Disidencias*, (Barcelona: Seix Barral, 1977, pp. 117-135); D. K. Neumann, «Excremental Fantasies and Shame in Quevedo's *Buscón*», (*Literature and Psychology*, XXVIII [1978], 186-191); M. Molho, *Semántica y poética (Góngora y Quevedo)*, (Barcelona: Crítica, 1977, pp. 115-124); M. G. Profeti, «La obsesión anal en Quevedo», (*Actas del VII Congreso de la AIH*, Roma: Bulzoni, II, pp. 837-845); A. Rothe, «Comer y beber en la obra de Quevedo», (*Quevedo in perspective*, ed. J. Iffland, Nueva Cork: Juan de la Cuesta, 1982, pp. 181-225). En fin, para un estado de la cuestión muy actual sobre el *Buscón*, véayase a *Estudios sobre el "Buscón"*, (ed. A. Rey, Pamplona: EUNSA, 2003).



PSICOLOGÍA
DE LA MIERDA

Rafael Andujar Barroso

No hay ser humano sin mierda, por mucho que los tabúes se empeñen en negarlo. Para estudiar lo que somos, para indagar por completo en nuestro ser y nuestra naturaleza como individuos, no cabe evitar estos temas, que algunos consideran poco vistosos y otros muchos condenan y censuran sin paliativos. Pero a la psicología, como ciencia de lo humano, nada le es ajeno, ni siquiera lo escatológico y debe afrontar los riegos que ya señalaba el propio don Sigmund Freud, al decir que «a la ciencia, le ha sido vedado ocuparse de tales manifestaciones de la vida humana, pues quien estudie estos asuntos será considerado casi tan indecente como el que efectivamente realiza lo indecente».

El lenguaje –avalado en este caso por el *Diccionario* de la Real Academia Española de la Lengua– vincula los excrementos, las suciedades y la escatología en general al comportamiento humano. Debemos deducir, por tanto, que si el objeto de la psicología es el comportamiento humano, no se puede obviar, así como así, a todo ese lado oscuro y privado, pero profundamente humano, que constituye el mundo de las heces. Y eso por más que la ciencia pretendidamente más rigurosa señale hacia lo escatológico como un espacio del que sólo se habla con intención

de escandalizar o como parte de tendencias de comportamiento ocultas, primarias y primitivas, que remiten a oscuros deseos o abominables instintos, impropios de seres socializados.

La marcada reprobación social hacia lo escatológico, como parte del comportamiento maduro, contrasta con su relevancia en lo privado. No obstante, la mierda pública encuentra su lugar en el ámbito de lo risible, lo cómico o lo esperpéntico. Las escenas del folklore y la literatura convergen en la hilaridad, en la parodia, de modo que justifican la presencia, a la vez simbólica y elemental, en la dinámica de la psique. En esos argumentos psicoanalíticos se centró el propio Freud, especialmente en los estudios desarrollados junto con Oppenheim en torno a los sueños en el folklore, y ahí también han acudido psicoanalistas posteriores como Otto Fenichel o Sandor Ferenczi.

Aunque la perspectiva psicológica de lo escatológico se caracteriza por una casi completa ausencia de planteamientos previos debida al poco interés que ha despertado en la comunidad científica, la expresión de lo escatológico se halla presente en múltiples facetas de lo psíquico, que obliga a tratar el asunto –al menos desde una perspectiva global– con instrumentos diversos y complementarios. De hecho, el comportamiento en relación con lo escatológico se refiere a un abanico de áreas que abarcan desde el propio acto fisiológico de la defecación o la ingesta misma hasta aspectos relativos al lenguaje, la comunicación o el sexo. Del mismo modo, las fuentes para el estudio de una psicología de la mierda se recogen, entre otros sitios, en una amplia y variada escritura que incluye el discurso literario junto con el histórico, el religioso o el biológico en abundancia, por más que llame la atención la escasez de abordajes psicológicos rigurosos.

Desde la perspectiva psicológica y en relación con lo escatológico, el mundo real en el que vivimos, es el mundo que construimos en términos psíquicos –incluidos afectos, sensaciones y emociones-. Lo que denominamos «realidad objetiva» no sería, por tanto, más que el consenso o convención social respecto de algo que se sirve del lenguaje, guía y reflejo imprescindible de la estructuración y dinámica del pensamiento, como sistema de simbolización del mundo.

Y vamos a ahondar en ello. Más allá de su doble significado, lo escatológico se halla inexorablemente unido al ser humano desde el nacimiento y hasta la propia muerte. Científicos como Rozin y Fallon ha subrayado que la aversión a las heces es lo que nos diferencia de otros animales y, en definitiva, lo que nos hace humanos. En este punto se ha querido buscar el elemento que determinó la inflexión entre lo humano y lo no humano en el devenir de la cadena evolutiva. El porqué los neanderthal no y el *homo sapiens* sí, o el paralelismo que en la actualidad podría establecerse entre chimpancé y humano, teniendo en cuenta que en todos estos casos existe una amplia identidad biológica y genética, de modo que las sutiles diferencias a estos niveles (entre el 1% y 2%), no explicarían las enormes distancias en comportamiento y manejo del mundo. Las nuevas teorías en torno a este campo parecen centrarse en que la compleja conducta del ser humano encuentra su explicación en un modo distinto de ordenar casi los mismos factores genéticos con un resultado evidentemente distinto. La esencia de lo que nos hace humanos debiera buscarse acaso en el comportamiento mismo más que en sus sustratos genéticos. En cualquier caso, la explicación de lo que somos como especie frente a los otros, los no humanos, sólo puede encontrarse en un conjunto de conductas por medio de las cuales pudiera trazarse una línea divisoria.

En esta dirección, puede afirmarse que tanto la actitud ante las heces como el abordaje de la muerte son dos de comportamientos determinantes a la hora de definir lo propiamente humano. Tradicionalmente se entiende que la especie humana se hace distinta por su extraordinaria capacidad para el manejo del mundo, el modelado de éste a su antojo, ya sea internamente como en contacto con el mundo exterior al individuo. Lo peculiar como ser evolucionado, en la cúspide de una pirámide de progreso y potencial de aprendizaje –inteligencia, en definitiva– es, por encima de todo, la capacidad para educar los propios instintos y de dominar lo primario. El manejo de lo escatológico no deja de ser un comportamiento humano, sujeto a las leyes y procesos de cambio que rigen su funcionamiento. Lo escatológico es, si cabe, parte esencial de la interacción del sujeto con su medio, en todos los sentidos y, especialmente, del proceso de civilización y culturización que permite la inserción del sujeto en su entorno.

Como proceso biológico mismo, la mierda forma parte de funcionamiento vital del organismo. Desde los primeros meses de vida el sujeto humano está llamado a entenderse con sus propias heces, obligando a quienes le rodean a tomar parte activa en ello, y a su manejo como algo público, aunque en cierta medida restringido. El interés denostado por lo excrementicio, en lo que al propio cuerpo se refiere, nace pronto y, en modo cambiante, tiende a acompañarnos durante toda la vida. El sentido que la cultura impone a lo escatológico hace que ciertos vestigios animales carezcan de significado relevante para la socialización y la interacción entre sujetos humanos. Así, el valor comunicativo de las secreciones corporales entre individuos de la misma especie es poco significativo, de modo que tiene escaso valor en

la demarcación del territorio, el ejercicio de autoridad sobre los otros o la expresión de sumisión.

El hecho de que este tipo de conducta no formen parte habitual del repertorio de conductas del ser humano socializado no quita que puedan emerger en ocasiones en forma de torturas o agresiones, o formado parte de complejos rituales de índole sexual (como instrumentos sadomasoquistas, etc.). De igual modo, los efluvios corporales tienden a tener escaso valor en la excitación sexual, al menos de modo directo y explícito, de modo que el perfume y el aseo se han encargado de enmascarar y sustituir, en su mayoría, el papel que el olor de lo natural ejercía a este respecto. Domesticar el olfato puede no evitar la llamada del instinto, de modo que el efecto y la evocación de tales estímulos naturales podrían estar atenuados, pero no faltos de capacidad de acción, como demuestran las palabras atribuidas a Napoleón y dirigidas a Josefina en una misiva enviada desde el frente en la que se expresaban sus poco veladas intenciones: «Vuelvo en tres días, no te laves». Claro que en la actualidad, la higiene y la cultura se encargan de una férrea y, en gran medida, efectiva represión del instinto. Aunque ni siquiera así se consiga su completa no anulación. Podría hablarse, en lo que a lo escatológico se refiere y como en otras facetas de lo humano, de comportamientos regulados por la cultura, es decir una pulsión domesticada, o lo que, en términos de Freud, sería una represión cultural de los instintos.

EL ASCO Y EL PLACER

Respecto a su significado y la función, lo escatológico converge en el manejo del asco como una suerte de manifestación emotiva de la conducta. Es decir, que el sentimiento de asco se

basa en la expresión de ciertos aspectos emocionales o en la activación de reacciones de naturaleza fisiológica en respuesta a determinados elementos materiales. Como humanos, tendemos a entender esta circunstancia en términos deterministas, llegando a considerar que, en gran medida, nos viene dado aquello que desencadena el sentimiento de rechazo por asco, de modo que se antoja inevitable e incontrolable en la expresión de las emociones desagradables que lo acompañan. Tales reacciones frente al asco tienen el valor de una adaptación, ya que, como explica Rozin, el aprendizaje y la interacción con el entorno permiten que el listado de objetos o circunstancias desencadenantes de asco resulte interminable y culturalmente cambiante. Así, desde el punto de vista ontogenético, a los dos años de edad existe una ausencia absoluta de aversión a las heces –con manipulación, juego y coprofagia–, y no es hasta los ocho años cuando aparecen claras manifestaciones rechazo y asco a las heces

Cabría preguntarse pues, si hay algo de universalidad en ello, y por tanto inherente al proceso de humanización. En esta línea parece posible catalogar a las heces como el objeto universal de asco transculturalmente aceptado, con variaciones de intensidad importantes de una cultura a otra. Así, explica el profesor Nunhuck, que las culturas indias, africanas y latinoamericanas tienden a ser más copróforas que la china o la japonesa, más abiertamente coprófilas. En ese arco es donde hay que situar la máxima que Freud formuló en 1913, según la cual «el hombre se siente avergonzado de cuanto pueda recordarle con excesiva claridad su índole animal». He ahí el origen del asco.

Sea como fuere, tanto en los planteamientos freudianos como en las argumentaciones de Rozin, se asume un núcleo innato. Ese núcleo para Freud es más coprófilo y se alinea con el

vestigio salvaje de la especie; Rozin, sin embargo, se basa en la tendencia natural al desarrollo del asco y a la capacidad de control cerebral sobre él. Al cabo, la represión cultural en el primer caso y los procesos de aprendizaje en el segundo, terminan de hacer el trabajo de la mierda.

Lo psíquico en su relación con lo escatológico y con los procesos fisiológicos de los que parte, esto es la defecación y la micción se convierte en un elemento de esencial importancia tanto la adecuación social e individual de esos procesos y, más allá, para explicar el grado de bienestar psicofisiológico del individuo. En este acercamiento, lo orgánico y lo psíquico conforman una sola cosa, como parte de un sujeto único y no divisible, que se expresa a la vez de modo fisiológico, motórico y cognitivo.

El psicoanálisis ha abierto un camino conectado directamente con el folklore y la antropología, cuyo tratamiento de la mierda como objeto material y simbólico establece un modo peculiar de delimitar su significado psíquico. Así, las heces se hallarían íntimamente ligadas al proceso de desarrollo psicosexual del ser humano. En las fases denominadas pregenitales, lo anal conforma una etapa infantil de interacción simbólica con el mundo, a la vez que serían un instrumento de obtención de placer en el acto de la defecación misma. En términos freudianos podría hablarse, por tanto, de erotismo anal, reprimido con posterioridad y sustituido por el erotismo genital, más maduro y prevalente en la edad adulta.

La mierda adquiere, según Freud, un profundo valor simbólico en tanto que regalo, que el niño puede retener, demorando su entrega, o expulsar intencionadamente. Con el proceso de maduración y con la persistencia soterrada del interés por

los excrementos, esa materia vendría a ser sustituida por otra suerte de acumulación de objetos y, en especial de dinero. No en vano, sospechaba don Sigmund que la inclinación hacia la avaricia, la minuciosidad obsesiva o la obstinación tenía un importantísimo componente erótico-anal. Desde esta perspectiva, para el psicoanálisis, la acción de lo instintivo relacionado con la función anal-fecal es reprimida y sustituida por la acción genital, aunque resurgiría con cierta relevancia en las proximidades de la vejez, cuando la disminución del potencial sexual genital se hace patente. Es por ello que, los sueños de defecación, desde la interpretación psicoanalítica, simbolizan, en buena medida, la impotencia sexual y se harían más frecuentes a medida que el varón va envejeciendo.

SÍMBOLOS, BURLAS Y PALABRAS

Como puede verse, los sueños son fuente indispensable para estas interpretaciones psicoanalíticas. En ellos encuentra la conexión con el inconsciente y las claves para descifrar su encriptado lenguaje simbólico. Así, ese simbolismo psicoanalítico atribuye a la materia fecal una directa identificación con la riqueza o, más bien, con el oro. Los sueños esconden tesoros tras las heces y deseos arraigados de poseerlos; allí se apuntarían los lugares secretos que han sido revelados por entes espirituales y que terminan siendo marcados por la materia inmundada del que sueña. Esa extraña pareja oro-mierda adquiere sentido en la dinámica psicoanalítica y encuentra un buen respaldo en el folklore popular. Aun así, hay quien, como Eysenck, ha puesto en duda la capacidad simbólica de esos sueños y la falta de correspondencia unívoca entre el símbolo y lo simbolizado.

La variedad de formas y significados en la interpretación de los símbolos del inconsciente –en la representación onírica, por ejemplo– podría permitir afirmar que estos responden, en gran medida, al bagaje vital y cultural de quien los genera, no siendo tan universales como, en principio, promulgan las tesis psicoanalíticas. De este modo, se mantiene una omisión explícita a adquisiciones aprendidas, como, por ejemplo, el paso de la apetencia al asco en relación con las heces, o se otorga una relevancia excesiva a lo biológico en el devenir del desarrollo psíquico. Es posible que las connotaciones adquiridas por algunos elementos se trasladen a otros y que eso funcione como sistema de representación simbólica, tal como parece ocurrir en el ámbito de lo escatológico. No en vano, si algo caracteriza a la especie humana es su enorme potencial de aprendizaje, en gran medida invertido en esquematizar y representar el mundo, no siendo esto más que reflejo de su actividad principal, la cognitiva, esto es, la de pensar.

Por otra parte, el desprecio o la burla que inevitablemente connota el acto de defecar, las heces mismas o el contacto con ellas, han sido objeto de atención en innumerables pasajes literarios o cuentos populares narrados de tal guisa que los elementos y actos tan reprobados, indecorosos y apartados de lo público, se conviertan en protagonistas de exitosas y gratificantes historias y chascarrillos de índole cómico. Precisamente el chiste, al que Freud dedicó un extenso análisis en su relación con lo inconsciente, es paradigma de lo mucho que puede dar de sí la materia excrementicia. En su interpretación psicoanalítica sería uno de tantos recursos para reflotar la satisfacción que en la infancia evocaban las heces, impulso ahora reprimido por la acción de la educación y la cultura. Tal como apuntaban Freud y Oppenheim en 1911: «...ciertas modalidades de trabajo aními-

co, como el chiste, se las arreglaron para volver asequibles por breve instante esa fuente soterrada de placer, mostrando cuánto se conserva en lo inconsciente de aquella estima que antaño los hombres tuvieron a su caca».

En alguna medida, la comicidad del chiste, su uso y abuso, podría comportarse como una válvula de escape de la represión general o particular. Así lo interpreta Carmen Moreno Nuño en sus comentarios al cuento *Ucronía* de Manuel Talens, cuando relata cómo en determinadas zonas de España existe una machacona insistencia en el uso de lo escatológico con fines cómicos de modo socialmente extendido. Esta costumbre, según interpreta la autora, surgiría en respuesta a la férrea represión en los años de la dictadura.

Al parecido ocurre con el lenguaje coprolálico, donde la referencia a la mierda persiste asociada a lo despreciable o rechazable, como signo de desaprobación hacia algo o alguien. Tras ello se apunta un esquema interpretativo según el cual el uso lingüístico reflejaría la desaprobación y la represión inconsciente de la indecorosa coprofilia infantil. Pero más allá de estas interpretaciones psicoanalíticas, el uso del lenguaje coprolálico y soez responde en una muy importante medida a hábitos lingüísticos adquiridos con el aprendizaje. A todo ello hay que añadir la influencia de modelos, sus consecuencias en la conducta y los beneficios secundarios –sociales y personales– de su uso, como el mero estímulo que aporta bordear los límites de lo prohibido. Así, en la *Ucronía* de Manuel Talens, el frecuente abuso cómico de lo escatológico persiste en la ausencia de la acción represiva externa, cuando lo que parece imperar es la adopción de hábitos fruto del reiterado y reforzado uso en la interacción social.

PERVERSIONES Y COSTUMBRES

La conexión de lo excrementicio con lo sexual resulta no sólo esperable, sino inevitable desde la perspectiva psicoanalítica. Otro asunto parece ser la validez de sus interpretaciones por el camino de las orientaciones o identidades sexuales en las que el psicoanálisis se ha prodigado, a pesar de que el propio Freud parecía expresarlo con marcada falta de rotundidad. Como él mismo comenta al respecto, «el interés excrementicio del niño no está separado al principio de sus intereses sexuales; el divorcio de ambos se produce más tarde y no pasa de ser incompleto». Es así que dicho interés tiende a expresarse de modos diversos en la conducta del adulto. No es de extrañar, por tanto, la conexión adulta de lo anal en lo sexual como fuente de estimulación, teniendo en cuenta que el proceso de desarrollo lo fue sobremanera y en la adultez lo sigue siendo, al margen de identidades sexuales más o menos definidas. Para Freud, una porción de esas tendencias coprófilas tienden a traducirse en las neurosis, perversiones, vicios o, simplemente, en las costumbres de los sujetos adultos.

Vestigios de la conexión entre lo escatológico y lo sexual pudieran advertirse en el ámbito de algunas de las –no muy poco frecuentes, todo sea dicho– parafilias sexuales, como el manejo y los juegos sexuales con excrementos. En cualquier caso, más allá de gustosas elucubraciones no deben descartarse planteamientos vinculados a la asociación de eventos, a los procesos de aprendizaje y los reforzamientos persistentes de las conductas. Esto es más evidente si tenemos en cuenta que se trata de períodos de adquisición de hábitos, como la infancia o como momentos posteriores del desarrollo, en los síntomas de la pubertad y el despertar de sensaciones, sentimientos y emociones de especial

intensidad. Aquí los científicos han localizado mecanismos bioquímicos y cognitivos de sorprendente parecido con los procesos adictivos a sustancias o a actos, que marcan tendencias estables en el comportamiento del ser humano. Esas tendencias, más o menos amplias en la sociedad, se construyen con los mismos mecanismos psíquicos, aunque su expresión conductual puede llevarlas por caminos emocionales distintos. En las conductas poco frecuentes y de mayor excepción a la norma, la necesidad de satisfacción y el sufrimiento por saberse infrecuente y socialmente reprobadas, las más de las veces, favorecen vivencias de enfermedad, de modo que una porción de las tendencias coprófilas pueden traducirse en alteraciones, perversiones, vicios y costumbres en sujetos adultos.

Una interesante aportación de Freud se encuentra en lo que él denominó el «principio del placer». Este principio parece regir los impulsos instintivos y su tendencia a satisfacerse de modo inmediato, pero también pudiera estar relacionado con la manifestación neurofisiológicamente determinada de placer. Esto es, esta tendencia universal de un modo fisiológico de gratificación vinculado a los centros cerebrales de control del placer. Al final de todos estos procesos de actuación, sexuales o no, existiría siempre una activación neuronal.

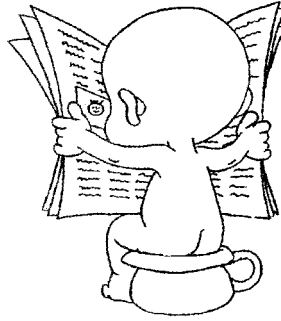
La marcada –aunque no única– relevancia de la libido como energía del mundo psíquico fue sin duda la protagonista de la construcción y explicación que Sigmund Freud dio de la psique humana. De este modo, todo resulta ser, en parte o en todo, movido desde o hacia lo sexual. Y así ocurre también con lo escatológico. Es posible que sea el sexo lo que mueve el mundo, y todo gire en torno a ello, pero en un abordaje más genérico del sujeto humano otras muchas variables parecen estar tam-

bién presentes. De hecho, la satisfacción de la libido o impulso sexual puede no ir en la misma dirección que las satisfacciones en otros ámbitos, sin que éstos quedaran condicionados por el impulso sexual.

En realidad, someter toda clase de satisfacción a lo sexual resulta, a la postre, de un reduccionismo extremo y limita las opciones del placer a una sola vía. Acaso exista, como han planteado algunos investigadores del asunto, una energía común o un placer compartido por los distintos modos –sexuales o no– de satisfacción. Entre ellos estarían las heces. Para el individuo, seguirán siendo una presencia fisiológica ineludible y un condicionamiento psíquico. Para el psicólogo, nunca dejarán de representar un reto para explicar la complejidad de la mente humana que las produce. Al fin y al cabo, el estudioso y el ser humano comparten una misma naturaleza y están, por lo tanto, bajo el principio de aquella máxima latina: «Homo sum et nihil humanum alienum puto», soy humano y nada de lo humano me es ajeno.

NOTICIA BIBLIOGRÁFICA

Las varias referencias a Sigmund Freud pueden encontrarse en el «Prólogo» al libro de J. G. Bourke, *Ritos escatológicos de todas las naciones* (1913), *Sobre las transmutaciones de los instintos y especialmente del erotismo anal* ([1915] [1917]), *El chiste y su relación con lo inconsciente* (1905) o en el trabajo publicado con D. E. Oppenheim, *Sueños en el folklore* (1908 [1911]), todo ellos recogidos en las *Obras Completas* (Madrid: Biblioteca Nueva, 1997). El trabajo «A perspective of disgust» de P. Rozin y A. E. Fallon fue publicado en *Psychological Review*, 94.1 (1987), pp. 23-41. Para H. J. Eysenck, pueden verse sus *Enigmas de la Psicología*. (Barcelona: Morata, 1982) y para A. Nunhuck, el artículo «Shit Scared», en *Student BMJ*, 11 (2003), pp. 206-207. El cuento de Manuel Talens, está incluido en el libro *Venganzas* (Barcelona: Tusquets, 1994) y el ensayo de Carmen Moreno Nuño sobre esta obra es fruto de una tesis de doctorado leída en la Universidad de Minnesota en el año 2000 con el título *Las huellas del trauma: el tropos de la guerra española en la ficción del fin de siglo*.



CACA, CULO
PEDO, PIS:
COSAS DE CUENTO

Alberto M. Ruiz Campos



También los niños sienten la fascinación de la mierda y los cuentistas lo saben. Cualquiera puede encontrar un poco de mierda, un charco de orines o rumoroso pedo en las historias contadas o escritas para niños. Tanto en los cuentos tradicionales y folclóricos como en los libros actuales que el mercado editorial dirige a los niños, podemos hallar un buen número de razones escatológicas, en las que se mezclan lo humorístico y lo pedagógico, sin que de vez en cuando falte a la cita lo morboso y hasta lo maldito.

Entre las razones que motivan esta tendencia, normal en la primera infancia, se encuentra la fascinación que los niños sienten por el mundo de la escatología relacionada con el descubrimiento del propio cuerpo. En torno a los cuatro o cinco años comienzan a parecer graciosas a los niños las palabras y las conductas escatológicas que tienen que ver con la exploración del propio cuerpo y sus actividades fisiológicas. Es entonces cuando empiezan a usar palabras como *caca*, *pedo* o *culo*, a divertirse con ellas y a crear múltiples complicidades entre ellos. En este contexto, la caca o el culo se convierten en referentes graciosos, divertidos e incluso amables.

L. Pescetti, por ejemplo, en *Un cuento de amor y amistad*, juega con esta circunstancia y propone un texto en el que abundan enconradizos juegos de palabras que se enredan en torno al mundo «prohibido» de la caca:

UN CUENTO DE AMOR Y AMISTAD

Pablo, el que hacía caca en un establo, le dijo a Inés, la de la caca al revés, que si quería jugar con él y con Rubén, que hacía caca en un tren. Inés estaba con Sofía, la que hacía caca todo el día, y le contestó que no. Pablo, el de la caca para el diablo, se enojó. Justo pasaba por ahí la maestra Teresa, que hacía caca con frambuesa, y le dijo:

—Pablo, el que hace caca cuando le hablo, no le digas así a Inés, la de la caca de pez. Mejor andáte a jugar con Luis, el de la caca y el pis, o con Gustavo, el de la caca por centavo.

Pablo le contestó:

—Señorita Teresa, que hace caca con destreza, lo que pasa es que ellas, que hacen la caca tan bella, nunca quieren jugar con nosotros, que hacemos caca con otros.

La maestra Teresa, que hacía caca en una mesa, lo miró con mucho cariño a Pablo, el que hacía caca en un vocablo, y le dijo:

—¡Ay tesoro, el de la caca de loro! ¿no será que estás enamorado de ellas, que hacen caca con estrellas?

Justo llegaba Tomás, el de la caca das, y cuando oyó eso le dijo a la señorita, que hacía caca tan finita:

—Es verdad maestra, la que la caca le cuesta, él está muy enamorado de Sofía, la que hace caca en las vías.

Pablo se puso colorado de enojo y les contestó:

—¡No es cierto! Y vos, Tomás tomalosa, que hacés la caca en Formosa, vos gustás de Inés, que hace una caca por vez.

—¡Mentiroso! mirá, Pablo pableta, que hace la caca en bicicleta, mejor te callás.

Entonces la señorita Teresa, que tenía caca en la cabeza, los miró y les dijo:

—Pablo Pablito, caca de pajarito, y Tomás Tomasito, caca de perrito, ustedes son amigos y no tienen que pelearse ni por la caca enojarse. Por ahora vayan a jugar entre ustedes, que ya va a llegar el día en que esas niñas, con la caca en trensiñas, los buscarán para jugar.

Pablo y Tomás, salieron corriendo abrazados, haciendo caca de parados, y se olvidaron de preguntar si trensiñas quiere decir algo o nada más lo inventó la señorita haciendo caca con palabritas.

Sin embargo, la presencia de la caca o el pedo en la vida infantil tiene mayor trascendencia que la de un puro juego de palabras o la posibilidad de gastar alguna broma. Los niños, ya en edad anterior a los tres años, experimentan las actividades fisiológicas de forma deleitable y las sienten próximas al goce sexual. Para ellos, los excrementos tienen un valor que incluye lo placentero, todavía no relacionado con los matices ignominiosos de los que más tarde se carga. En un primer momento, los pequeños no sienten asco por sus excrementos e, incluso, los aprecian y valoran. Sólo posteriormente, debido a la presión social, empiezan a entenderlos como algo indecoroso que la buena educación no permite nombrar. En una conocida conferencia, Sigmund Freud afirmaba que, tras la consideración del chupeteo, el niño toma conocimiento de un carácter decisivo en su sexualidad: la satisfacción de las grandes necesidades orgánicas. En este terreno, se comporta de manera autoerótica, es decir, busca y encuentra sus objetos en el cuerpo propio. En cierto modo, se establece un paralelismo entre el goce asociado a la recepción de alimento y su excreción. Así el lactante tiene sensaciones placenteras cuando vacía su vejiga y sus intestinos, y después organiza estas acciones de tal manera que le procu-

ran el máximo grado de placer posible. Sin embargo, llegado este momento, el mundo exterior se le enfrenta por primera vez como un poder inhibitor, hostil a sus aspiraciones de placer: no debe expeler sus excrementos cuando a él le da la gana, sino cuando otras personas lo determinan. Para moverlo a renunciar a estas fuentes de placer, se le declara que todo lo que atañe a estas funciones es indecente y está destinado a mantenerse en secreto. «En este momento, por primera vez, –afirmará el conocido psicólogo– debe intercambiar placer por dignidad social. Su relación con los excrementos mismos es al comienzo muy diversa. No siente asco ninguno frente a su caca, la aprecia como a una parte de su cuerpo de la que no le resulta fácil separarse, y la usa como un primer «regalo» para distinguir a personas a quienes aprecia particularmente. Aún después que la educación logró apartarlo de estas inclinaciones, traslada esa estima por la caca al “regalo” y al “dinero”. Por otra parte, parece apreciar con particular orgullo sus hazañas urinarias».

La satisfacción asociada a lo excrementicio es anterior, por tanto, en el plano individual, a la asunción de las normas sociales de comportamiento y, en un plano socio-histórico, a la generación de los modelos urbanos del «saber estar» civilizado. Del mismo modo ocurrirá en el ámbito literario.

En efecto, la literatura dirigida a los niños, incorpora, en sus orígenes, estos elementos y les otorga un papel protagonista en numerosos cuentos y poemas populares. Y por ello su pervivencia en las recopilaciones folclóricas actuales. G. Jean, al hablar del ceremonial del cuento en comunidades no «contaminadas» por los usos civilizados, no olvida incluir referencias al dominio de estos asuntos escatológicos entre las virtudes del cuentista.

Es, por ejemplo, el caso del pueblo dogon, una tribu negra africana que habita una recóndita región de Malí situada al sur del curso medio del río Níger. Allí el cuentista «recita» su historia de memoria, embelleciendo el relato, actualizándolo y adaptándolo a su auditorio, compone su historia, sin improvisar, haciéndola creíble. En un estilo que podríamos definir como «rabelesiano», incorpora todos los sabores del discurso familiar, incluidos aquellos elementos truculentos que nos ocupan. Se trata de ese sabor inimitable que permanece en la esencia de la palabra libre. «Toda la carne viva y perfumada de las palabras –dirá– permanece; las traducciones vulgarizan en general lo que es fuerte, y lo edulcoran». En los cuentos populares, el cuentista no teme hacer pasar así en el aliento y la jovialidad de su decir, bromas que serían escatológicas si no fueran «llevadas» justamente por el acarreo del relato. Así, en la historia de esta cabrita que quiere que el lobo le restituya los chivos que se ha comido, el cuentista dice: «La cabrita, que tenía el gancho de la estufa ya listo, se lo clava allá, ya sabéis donde, por detrás, en el pequeño trasero negro y le dice: –Cágame mis chivos, cágame mis chivo. Hizo uno en la casa. Entonces ésta acabó cogiendo el «boufadou» y se lo clavó de nuevo allí: –Cágame mis chivos, cágame mis chivos. Prrrrr, hizo otro, prrrrr, hizo los tres...».

El propio Juan Goytisolo da cuenta de la pervivencia de este tipo de cuentacuentos –halaiquís– en la conocida plaza marrakchí de la Xemaa-el-Fna. En su relato *Makbara* se contiene una afinada descripción de uno de estos antiguos nuevos juglares (texto, por cierto, recuperado para la serie de televisión –de igual título– en la que se contiene un reportaje sobre este curioso personaje). La detallada sucesión de rasgos nos permite hacernos una idea de lo que habría sido normal en una plaza de la España medieval:

Cráneo robusto perfectamente rasurado, nuca abultada y maciza, espaldas anchas, piel cobriza, gruesos labios, bigote mongol que escurre por la barbilla, dientes enfundados en oro... Sobresale en elocuencia y altura entre todos los halaiquís de la plaza : su imponente presencia y voz estentórea atraen diariamente a un público ansioso, cautivo feliz de su arrogancia mentida : con los brazos en jarras, los pies en compás, recita de carrerilla, como un colegial, la guía geográfica de sus andanzas, la interminable retahíla de sus apodos : su labia explosiva, sugerente, mordaz cultiva diestramente los recursos del habla popular : jerga limpia de trabas, inhibiciones, censuras : historias de enredos, cuernos, gramática parda entreveradas con versos, obscenidades, suratas, risas, imprecaciones, injurias : anécdotas de traseros, vientres, falos rematadas abruptamente en prédica moral : entre dos ocurrencias da la vuelta al anillo, conmina a retirarse a las mujeres, agarra del pescuezo a algún chiquillo y lo arroja de sí con severa y feroz apostura : sus patrañas de redivivo Arcipreste exaltan e ironizan con énfasis los peligros del goce sexual : florida abundancia de alusiones, paráfrasis, eufemismos adornada de muecas auríferas, onomatopeyas bruscas, veloces movimientos del puño con el dedo mayor empalmado : fornicación : Tiznit : felación : Tefraút : coito posterior : Uarazát : sin descuidar las normas de la oratoria clásica, la pregunta retórica dirigida a los secuaces : adivina adivinanza : cómo pudo preservar su integridad el joven Xuhá la noche en que durmió en un antro de bujarrones? : respuesta : mediante la previsora estratagema de volcar en los fondillos de sus calzones un espesísimo potaje de habas! : sonrisa general que se transforma en gesto de plegaria, escolta habitual de la invocación consabida

A quien Dios no le da fuerza, hermanos míos, lo recompensa con maña : admiremos pues Su sabiduría y démosle gracias!

Todo ello explica, en fin, que los cuentos –fundamentalmente los folclóricos, aunque ya también los actuales– incorporen estas referencias a las historias. En el cuento popular halla-

mos, pues, la palabra libre de ataduras sociales, de inhibiciones, próxima, pues, a la psicología infantil. La caca, el pedo, el culo, simbolizan a un mismo tiempo la felicidad de la vida corporal y lo ignominioso y contienen, como podremos observar, valores dispares que posibilitan al niño bromear, divertirse u ofender mencionándolos, o defenderse y escabullirse cuando una situación no le conviene.

ESCATOLOGÍA Y LITERATURA POPULAR PARA NIÑOS

La literatura popular, incluso en el caso de aquella que los niños han hecho suya, presenta entre sus características, cuando temas como el que nos ocupa aparecen, notas de humor evidentes, a veces fino, a veces descarnado o grueso, pero siempre en sintonía con ese carácter jovial al que antes hacíamos referencia. Por ejemplo, sin salir del espacio de las recopilaciones españolas, la existencia de animales como el *burro cagaduros* o de actitudes como las de Carmela en *Tío Lobo* muestran el lado divertido del asunto. En el primer caso, nos encontramos ante la historia de tres hermanos que salen, sucesivamente, a buscar fortuna. Cagaduros es un curioso borrico, ganado y posteriormente perdido por el primero de los hermanos y cuya cualidad es, precisamente, la de cagar dinero a la voz de *iBurro, caga duros!* En el caso de Carmela, se trata de una niña, muy golosa, que debe llevar a casa de Tío Lobo –en compensación por haber prestado una sartén a su madre– una docena de buñuelos, un pan de maíz y una botella de vino. Como Carmela es tan golosa, no puede resistir la tentación y, por el camino, se come un buñuelo, y otro y otro, hasta no dejar ninguno. Y como todavía le quedaba un «agujerito en el estómago», se toma el pan y la botella de vino.

En consecuencia, no tiene más remedio que coger una boñiga de burro y hacer doce bolitas, llenar de meado de perro la botella y tomar un puñado de cemento y meterlo en el papel del pan. El final de la historia es clásico, aunque quizás no muy divertido para la protagonista: Tío Lobo se venga esa misma noche comiéndose a Carmela.

Un caso parecido, aunque de mejor final, es la versión que de la nueva Caperucita propone Antonio Rodríguez Almodóvar en *La verdadera historia de Caperucita*. El desarrollo inicial de la historia es similar al que todos conocemos: el encuentro con el lobo, el engaño, la llegada a la casa de la abuela (a quien efectivamente se come) y la sustitución de la misma. Representan una cierta «novedad» la presencia de un animal familiar (un gato) que avisa del peligro a la niña, un cierto ritual del desnudamiento de Caperucita (que pregunta al lobo-abuela dónde dejar cada prenda) y las sospechas ya evidentes que muestra Caperucita durante la famosa retahíla de preguntas:

- Abuelita, abuelita, ¡qué hombros tan anchos tienes!
- Es para llevar mi haz de leña mejor.
- Abuelita, abuelita, ¡qué nariz más grande tienes!
- Es para aspirar mi tabaco mejor...

Momento en el que Caperucita, ya definitivamente extrañada, se fija en la boca del lobo y le dice:

- Abuelita, abuelita, ¡qué me estoy haciendo caca!
- Ay, hija, ¡qué ocurrencia tienes! ¿ahora?
- ¡Sí, ahora! ¡No me puedo aguantar!...

El recurso humorístico a la caca sirve espléndidamente al autor para desdramatizar la situación, aliviar la tensión provocada y relajar el ambiente, abriendo la puerta a un nuevo final que nos presenta a una Caperucita mucho más inteligente, capaz de

engañar a su oponente y escapar del apuro en el que ella misma, por su inconsciencia inicial, se ha metido.

La necesidad fisiológica se convierte –de hecho– en la excusa perfecta para evitar una desgracia o una contrariedad que se advierte inminente. Este recurso, denominado por M. Soriano como el de la «urgencia liberadora», es propio de las versiones de Caperucita anteriores a Perrault. La explicación que del mismo nos ofrece nos permite, por otra parte, comprender la raigambre folclórica esencial que contiene la versión de Rodríguez Almodóvar:

Las versiones de procedencia oral del cuento que se han podido recoger en nuestra época, por ejemplo las que recolectó C. Joisten en el Delfinado o Paul Delarue en la región de Morvan, por lo general, y como no podría ser menos, han sufrido la influencia de su ilustre antecesor. Las que son anteriores o independientes de Perrault (que las hay) son reconocibles por una serie de rasgos que se mantuvieron a pesar de la fama del texto publicado en 1697: el motivo cruel (seguramente reflejo de una estructura primitiva) de la carne y la sangre de la abuela colocadas sobre la mesa y ofrecidas en almuerzo a la niña; el motivo del animal familiar—gato, gata o pájaro— que le revela a la niña lo que está comiendo; el episodio del «desnudamiento ritual» de Caperucita, quien, cada vez que se quita una prenda le pregunta al lobo dónde la tiene que poner, lo que acarrea una respuesta críptica o francamente amenazante de la bestia, y, por fin, un «final feliz» que no se asemeja al que recogieron los Grimm y que utiliza el motivo folclórico con resonancias escatológicas de la «urgencia liberadora»: la niñita, para escapar del monstruo, pretexto una necesidad urgente; la bestia, desconfiada al principio pero finalmente engañada, termina por consentir, no sin antes atarla con un hilo, del que ella, por supuesto, se libera.

Se trata, por otra parte, de un recurso habitual en el contexto popular y, de hecho, ya recogido por este mismo autor en otros

cuentos folclóricos. En su volumen *Cuentos al amor de la lumbre* podemos encontrar, por ejemplo, el cuento titulado «El oricuerdo», en el que se narran las vicisitudes de una mocita que, por escapar de la justicia, decide vestirse de pastor y adoptar el nombre de Carlos. En cierto momento, forzada por la situación, ha de casarse y –sólo gracias a la complicidad de su «mujer»– logra mantener el engaño. Sin embargo, el hecho de no tener hijos hace sospechar al pueblo, que trata de forzar una ocasión para descubrir si es hombre o mujer. Hasta que cierto día:

... Al final de un día de caza, dijo el padre a los caballeros:

–Ahora a los baños, a bañarnos al río.

Entonces dijo Carlos:

–Espérenme un poco, que yo tengo que ir a hacer mis necesidades.

Conque se fue solo y se sentó y empezó un canto muy triste, cuando vio venir un bicho con unas astas muy largas. Y se acercó y le dijo que se desnudara. Y se desnudó, y el bicho, que era el oricuerdo, le hizo una cruz con el cuerno sobre el empeine y al momento la moza se volvió hombre. Y desapareció el oricuerdo, y Carlos volvió al río donde estaban los hombres y se desnudó y entró a bañarse, y todos vieron que era hombre.

En otros cuentos la caca y su precedente, el pedo, pueden convertirse en un arma eficaz cuando se trata de asustar o intimidar a alguien. Es lo que ocurre en el texto titulado *La Media Carita*, en el que Rodríguez Almodóvar recupera un tipo de cuento similar al ya comentado *Tío Lobo*. *La Media Carita* responde, en efecto, al modelo de cuento de costumbres en el que incluyen principios morales destinados a favorecer reglas de obediencia y respeto hacia los mandatos de los mayores. Tiene relación a su vez con otro texto, titulado *¡Ay, madre, quién será!*, que nos narra

la historia de María, una niña alocada a quien su madre manda traer del carnicero una asadura. La niña se entretiene con sus amigas y pierde el dinero, y no se le ocurre nada mejor que robar las entrañas a una mujer que había muerto hacía poco. Lógicamente, la muerta –a media noche– se levanta de su tumba para increpar a la niña y reclamar lo que le pertenece («María, ía, ía, dame la asadura / que me quitaste de mi sepultura»). Conforme pasan los minutos las siniestras voces parecen oírse cada vez más cercanas, hasta que termina el cuento con la llegada de la muerta hasta la propia cama de la niña, a la que acaba agarrando y, supuestamente, castigando.

En *La Media Carita* el final es, sin embargo, feliz, gracias a la escatológica intervención de uno de los personajes, que usa el pedo como la defensa más eficaz. El cuento narra las vicisitudes de Mariquilla, otra niña desobediente que, en lugar de ir directamente a comprar los ovillos de lana que su madre le ha encargado, se entretiene jugando y, al final, debe tomar por el callejón oscuro donde le sale la Media Carita (personificación evidente de la luna). Media Carita permite pasar a la niña a cambio de parte de la compra, pero la niña la engaña y Media Carita promete vengarse. Esa misma noche, hacia las doce, Mariquilla oye unas voces en las escaleras («Mariquilla, que ya voy por las escaleras...»), se asusta y corre al dormitorio de sus padres. Allí trata de buscar el consuelo de su madre («-¡Ay, mamáita, ita, ita, ¿quién será? -¡Calla, lucero mío, mío, mío, que ya se irá!»). Pero la voz se acerca cada vez más, y la madre se decide a esconder a su hija en el arcón. Pero, ¡con tan mala fortuna que las trenzas de la niña quedan por fuera! Y la voz cada vez más cerca:

-¡Mariquilla, que ya estoy aquí! -Y la niña desde dentro del arcón, seguía diciendo:

-¡Ay, mamaíta, ita, ita!

Y el padre, ronca que te ronca. Y la madre:

-¿Y este hombre? ¡Pues no parece que no ha dormido en su vida!

Por fin, la Media Carita entró con su medio resplandor. Se puso a buscar por debajo de la cama, detrás de las cortinas, hasta que vio las trenzas colgando por fuera del arcón.

-¡Ya te cojo!

Pero la madre zamarreó muy fuerte al marido, gritando:

-¡Despierta, so lirón, que está aquí la Media carita y quiere llevarse a nuestra hijita!

Entonces el marido se dio media vuelta, dejó de roncar y: ¡PUM! El primer tiro [*sobreentiéndase pedo*] dejó a la Media Carita despavorida. -¡PUM!- El segundo la arrastró unos cuantos metros. -¡PUM!- El tercero la llevó hasta la escalera, y ¡PUM! el cuarto la tiró rodando por los escalones. Cuando llegó abajo, la Media Carita -¡PAM!- estalló con todo su resplandor.

Entonces los padres sacaron a Mariquilla del arcón y la acostaron con ellos, y los tres estuvieron riéndose hasta por la mañana.

Y colorín, colorado, este sonoro cuento se ha acabado.

El poder intimidador del pedo no es extraño en la cuentística popular. Otro cuento clásico, *Piel de piojo y aro de hinojo*, nos presenta a un personaje similar al anterior. Narra las aventuras de un pastor que decide ir a la corte a intentar casar con la princesa. El asunto no es fácil, ya que ha de adivinar con qué materiales se ha hecho la pandereta de ésta (lógicamente, de piel de piojo y aro de hinojo) y, en caso de no acertar, esperar una segunda oportunidad a los tres días o morir. En el camino se encuentra

con diversos personajes a los que ayuda: el gigante Juntafuerzas, uno con buena vista -Vistalarga-, otro con buen oído -Oidón-, otro bien rápido -Carrerilla-, una hormiga y el Gran Soplón, literalmente, este último, uno que estaba con el culo en pompa y tirándose unos pedos tremendos:

-¿Qué haces? -le preguntaron.

-Pues yo echo a andar las aspas de un molino que está a tres leguas de aquí. Por eso me llaman el Gran Soplón.

-¿Y por qué te quedas tan lejos?

-Porque si me pongo más cerca lo derribo...

Al final del cuento, a punto de cumplirse el fatídico plazo, el pastor recibe la ayuda de sus nuevos amigos -ayudantes-. Oidón descubre el secreto y los demás le ayudan a superar nuevas pruebas. Cuando, al final, tras diversos lances, el rey manda al ejército perseguir al pastor y sus amigos, el Gran Soplón actúa decisivamente:

...se puso frente a todos los soldados con el culo en pompa y de un solo pedo los levantó por los aires....

El recuerdo de Rabelais es inevitable. Las referencias podrían ser muy abundantes pero seleccionaremos, a modo de ejemplo, la protagonizada por Pantagruel y Panurgo quienes, tras una sonada victoria sobre seiscientos sesenta caballeros, celebran su éxito componiendo diversos poemas y comiendo copiosamente...:

Entonces dijo Pantagruel:

-Vamos muchachos; demasiado tiempo hemos perdido con la comida, pues muy raramente se ve que los grandes comilones realicen sonados hechos de armas. No debe haber más sombra que la de los estandartes, ni más humo que el de los caballos, ni más tintinear que el de los arneses.

Epistemon respondió sonriente:

-No hay mejor sombra que la de la cocina, mejor humo que el de los pasteles, ni mejor tintineo que el de las tazas.

Panurgo replicó a su vez:

-No hay sombra como la de las cortinas, ni mejor humo que el de las tetas, ni mejor tintinear que el de los cojones.

Luego, levantándose, lanzó un pedo, un salto y un silbido, y gritó en voz alta, alegremente:

-¡Viva siempre Pantagruel!

Viendo esto Pantagruel quiso hacer otro tanto, pero del pedo que hizo, tembló la tierra nueve leguas a la redonda, y con su aire corrompido engendró más de cincuenta y tres mil hombrecitos, enanos y contrahechos, y de un zullón que le escapó engendró otras tantas mujerucas, corcovadas, como se ven en muchos sitios, que jamás crecen como no sea como las colas de las vacas, hacia abajo o en redondo como los rábanos del Limousin.

-¡Cómo! -dijo Panurgo- ¿Vuestros pedos son tan fructíferos? ¡Cómo hay Dios!, he aquí unos magníficos zangandungos de hombres y un buen canguelo de mujeres: no hay más que casarles para que engendren moscas bovinas...

Desde que estudiosos como Mijail Bajtin -quien en 1941, no olvidemos, leyó sus tesis sobre Rabelais en el Instituto Gorky de Moscú- nos abrieran los ojos acerca de la cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento ya podemos comprender el sentido de textos como el precedente. Rabelais, y junto a él la genuina cuentística popular, solo pueden entenderse en contacto con ese humor libre de trabas, no oficial, resistente a los cánones e impregnados, por el contrario, de amor por la risa del pueblo. Es precisamente ese conjunto de factores, tan alejados de la producción artística y el pensamiento ideológico de la Europa «burguesa» de los últimos cuatro o cinco siglos, lo

que ha hecho de Rabelais un autor en soledad, muchas veces incomprendido cuando no ignorado. Y es la causa, también, de la alteración permanente de los cuentos folclóricos. Bienvenidas, pues, las Caperucitas de verdad.

NUEVOS TEMAS EN LA LITERATURA INFANTIL

Los asuntos escatológicos constituyen precisamente uno de los nuevos temas de la actual literatura dirigida a los niños. Tras un largo periodo de ausencia o represión de estos aspectos, hoy día los escritores los vuelven a incorporar y es posible descubrir la introducción de temas hasta ahora considerados «inadecuados» para la infancia. Para Teresa Colomer, esta revolución temática tiene en nuestro país una fecha claramente delimitada: el final de la Dictadura. La apertura democrática y el cambio de valores nos llevaron indefectiblemente –según afirma– a la incorporación de temas no tratados hasta entonces en este terreno. Desde ese momento, se consideró que los niños deben ser educados en la complejidad de la vida y no en una serie de caminos prefijados, con normas preestablecidas propias para cada edad. Los autores de libros infantiles abordaron entonces todos los temas tradicionalmente silenciados por los adultos para salvar la mitificación de la inocencia infantil. Además, la ampliación se extendió también hacia una mayor permisividad en los temas considerados inapropiados porque vulneraban las normas de urbanidad, tal como un rápido repaso a algunos títulos permite constatar: *El libro peludo*, *Insultos*, *¡Qué asco de bichos!*, *El estornudo*, *¡Quiero hacer pis!*, *El arte de la baci*. *¿Quién saca las cacas del perro?*, *El libro apestoso*, etc...

En este mismo sentido, a modo de ejemplo, mencionaremos tres textos representativos. El primero, un álbum ilustrado

de W. Holzwarth y W. Erlbruch titulado *El topo que quería saber quién se había hecho aquello en su cabeza*, representa un típico ejemplo recurrente, en el que un personaje –el topo– recibe una ofensa por parte de otro –Hermenegildo, el perro del carnicero– quien, sin saberlo, hace sus necesidades sobre la cabeza del primero. El topo, naturalmente corto de vista, no logra ver a su agresor y comienza una incansable búsqueda que le lleva a establecer contacto con otros varios personajes:

Todo empezó cuando un día, el topo asomó la cabeza por su agujero para ver si ya había salido el sol: *(aquello era gordo y marrón: se parecía a una salchicha... y lo peor de todo: le fue a caer justo en la cabeza)*.

–¡Qué ordinariéz!, –chilló el topo– ¿Se puede saber quine se ha hecho esto en mi cabeza? *(Pero era tan corto de vista que no pudo descubrir a nadie)*.

–¿Has sido tú la que se ha hecho esto en mi cabeza? –preguntó a la paloma, que volaba por allí en aquel? momento.

–¿Yo? Ni hablar... ¡Yo eso lo hago así! –contestó la paloma. *(Y, plas, un goterón húmedo y blancuzco se estrelló en el suelo, justo al lado del topo y le salpicó la pata derecha)*...

A partir de este momento se desarrolla una estructura paralelística –muy propia de los cuentos y retahílas infantiles–:

–¿Has sido tú el que se ha hecho esto en mi cabeza? –preguntó al caballo que pacía en el prado.

–¿Yo? Ni hablar... ¡Yo eso lo hago así! –contestó el caballo *(Y, pof, pof, cinco boñigas grandes y redondas cayeron pesadamente casi rozando al topo, que se quedó muy impresionado)*.

–¿Has sido tú la que se ha hecho esto en mi cabeza? –preguntó a la liebre.

–¿Yo? Ni hablar... ¡Yo eso lo hago así! –contestó la liebre *(Y, ra ta ta ta, quince balines redondos silbaron en los oídos del topo, que tuvo que dar un salto arriesgado para que no le alcanzaran)*.

-¿Has sido tú la que se ha hecho esto en mi cabeza?
-preguntó a la cabra, que acababa de despertarse de un sueño agradable.



W. Holzwarth y W. Erlbruch, El topo que quería saber quién se había hecho aquello en su cabeza, Altea, Barcelona, 1991.T. Ross,

-¿Yo? Ni hablar... ¡Yo eso lo hago así! -contestó la cabra (Y, *tac, toc, tac, un montón de pelotillas de color bombón rodaron por la hierba. Al topo casi le gustaron*).

-¿Has sido tú la que se ha hecho esto en mi cabeza?
-preguntó a la vaca, que estaba rumiando como siempre.

-¿Yo? Ni hablar... ¡Yo eso lo hago así! -contestó la vaca. (Y, *chaf, un pastelón marrónverdoso se chafó en la hierba, muy cerca del topo. El topo se alegró muchísimo de que no hubiera sido la vaca quien se hubiera hecho aquello en su cabeza...*).

-¿Has sido tú la que se ha hecho esto en mi cabeza?
-preguntó a la cerda.

-¿Yo? Ni hablar... ¡Yo eso lo hago así! -contestó la cerda. (Y, *flop, una masa pequeña, oscura y blandita cayó en la hierba. El topo se tapó la nariz*).

-¿Habéis sido vosotros los que os habéis hecho esto en mi ca...? -fue a preguntar de nuevo. Pero, cuando se acercó, vio que se trataba de dos moscas negras y gordas. Estaban comiendo. -¡Por fin alguien me podrá ayudar! -pensó el topo. -Sabéis quién se ha hecho esto en mi cabeza?

-preguntó muy deprisa.

-Espera un poco -zumbaron las moscas. Y al cabo contestaron: -Está claro. HA SIDO UN PERRO.

Por fin sabía el topo quien se había hecho aquello en su cabeza: ¡Hermenegildo, el perro del carnicero! Veloz como un rayo se encaramó en la caseta de Hermenegildo. (Y, *plin, una habichuela diminuta y negra aterrizó justo en la cabeza del perro*).

Y feliz y contento, el topo volvió a desaparecer entro de su agujero.

La ofensa se limpia, en este caso, con otra ofensa (solución esta, la venganza, quizás «políticamente incorrecta», pero divertida).

El segundo texto constituye un ejemplo de lo que se ha dado en llamar *psicoliteratura infantil*. Mediante este enfoque, los autores pueden dar respuesta -del mismo modo que en otros niveles hacen los cuentos folclóricos- a las necesidades psico-fisiológicas de los más pequeños. Nos referimos a todas aquellas situaciones que provocan en los niños miedos, inseguridades, e incluso angustias (tales como la llegada de un nuevo hermano, el abandono, la soledad, las relaciones con los amigos o problemas de discapacidad psíquica o física, entre los que se encuentra la enuresis). El «cuento» (presumimos que predomina la función terapéutica sobre la literaria) se titula *La princesa que se hacía pipí en la cama*, y no es sino una muestra de un tipo de texto muy abundante en el mercado actual. Nos narra la historia de una pequeña princesa que, queriendo o sin querer, diariamente se hace pipí en la cama. Llegado un momento, para fastidiar al sirviente y a la doncella, decide hacer un pipí tan grande que dé trabajo de limpieza y recogida a ambos, y no solo a uno de ellos...:

Al día siguiente, la princesa se lo pasó pipa.

El criado y la doncella tuvieron que ir los dos al lavadero, por tantas cosas como debían llevar: el colchón, la almohada, los cojines, las sábanas, el camisón, las mantas y la colcha.

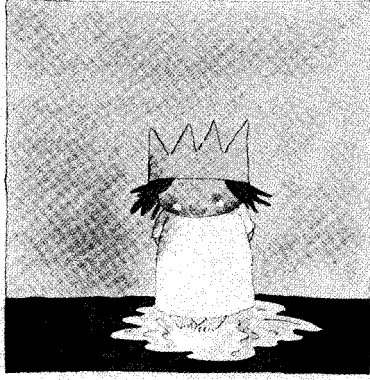
Cuando la doncella y el criado volvieron al castillo, estaban tan cansados que se fueron inmediatamente a dormir. Y empezaron a roncar, roncar y roncar... hasta tal punto que hicieron temblar los muros del castillo.

La princesa no estaba nada contenta: ¡y es que no podía ni dormir!

Al día siguiente, cuando el criado y la doncella entraron en la habitación para cambiar las sábanas y los camisones, encontraron a la princesa profundamente dormida. Durmió mucho, mucho, mucho... Y cuando se despertó, no se había hecho pipí en la cama. Nadie supo nunca el porqué. Pero, desde aquel día, ya ni una sola vez la princesa se hizo pipí en la cama.

El texto, que no debiéramos llamar propiamente literario, tiene una función evidentemente «higiénica» que transmite al niño una consigna disciplinaria del mismo modo que hasta hace pocos años se transmitía una consigna moral. Afortunadamente, el panorama actual de la psicoliteratura infantil ofrece otras posibilidades no tan evidentemente instructivas. Otro «cuento» (*Quiero el tito*, de Tony Ross) transmite una imagen bastante distinta, mucho más humorística. En este caso, la princesa se aferra a su orinal (el tito), con el que juega y del que se hace inseparable: «¡Lo mejor es el tito! –decía la princesita con orgullo». Al final del cuento, cuando la princesita estaba jugando en lo alto del castillo, sobreviene lo esperado: la princesa necesita su tito y comienza a gritar desesperadamente (¡Quiero mi tito!). Todos lo buscan, la doncella lo busca, el rey lo busca, el cocinero y el jardinero también, de igual modo el general y el almirante.

Por fin lo encuentran, y lo llevan lo más rápido posible a la princesita. Solamente que... llegaron un poquitín tarde.



... llegó un poquitín tarde.

¡Quiero el tito!, Espasa-Calpe, Madrid, 1986.

Además de las aquí comentadas, las referencias a obras infantiles en las que se incluyen aspectos escatológicos podrían ser muy abundantes y de muy diverso tipo y género. No quedan, pues, agotadas las posibilidades de interpretación y análisis. No obstante, sí es posible, a partir de las muestras aquí reseñadas, obtener una idea aproximada de cual es el alcance que este tipo de alusiones tiene para la personalidad infantil. No olvidemos que los espacios de libertad, por extraño que parezca, hay que cuidarlos y preservarlos de la presión que puede conllevar la consideración excesiva de lo que es «adecuado», educado o políticamente correcto. Nada mejor que una sonrisa a tiempo.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

Los textos citados pueden localizarse del siguiente modo: S. Freud, «El esclarecimiento sexual del niño (Carta abierta al doctor M. Fürst) (1907)», en *Obras completas* (Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1988); G. Jean, *El poder de los cuentos* (Barcelona: Pirene, 1988); M. Soriano, *La literatura para niños y jóvenes*, (Buenos Aires: Colihue, 1995); L. M. Pescetti, «Un cuento de amor y amistad» (<http://www.imaginaria.com.ar/01/3/pescetti3.htm>); J. Goytisolo, *Makbara*, (Barcelona: Seix Barral, 1980); las referencias de A. Rodríguez Almodóvar, en *La verdadera historia de Caperucita* (Sevilla: Kalandraka, 2004), *Cuentos al amor de la lumbre* (Madrid: Anaya, 1990) y «La media carita», Col. *Cuentos de la media lunita* (Sevilla: Algaida, 1991). La traducción del *Gargantúa y Pantagruel* de Rabelais se debe a J. F. Vidal Jové (Barcelona: Ediciones Zeus, 1971). Por último están los cuentos de W. Holzwarth y W. Erlbruch, *El topo que quería saber quién se había hecho aquello en su cabeza*, se debe a J. F. Vidal José (Barcelona: Altea, 1991), P. Bisinski y A. Sanders, *La princesa que se hacía pipí en la cama* (Madrid: SM, 1999) y T. Ross, *¡Quiero el tito!* (Madrid: Espasa-Calpe, 1986).



«**E**SPAÑA, UNA MIERDA».
POLÍTICA, EXCREMENTOS Y
POESÍA EN LA TRANSICIÓN

Germán Labrador Méndez

me comuniqué telepáticamente
con el Sol y con Uranio,
como el del halcón bohemia
y comunicaba telepáticamente con el Sol
y no estaba loco y le dije
que estaba todo harto de tirarme pedos,
fracasados de ser sin mundo y dijo:
¡España una mierda y eureka!, como diciendo.

Este texto es un poema reciente. Su autor, Leopoldo María Panero. Sus versos nos hablan de un trayecto, de un pasaje que deja como resultado cansancio, incomprensión, desesperanza. El poema es el residuo de un viaje utópico, sideral, donde el poeta ícaro y astronauta quiere hablarnos de una aventura fallida, la de volar para evadir la Historia. «Me comuniqué telepáticamente», intenté salir de mi tiempo, intenté ponerme en relación con órdenes distintos de existencia. Y sin embargo, en 2002, fecha del poema, la realidad es otra. El poeta está «harto de tirarse pedos fracasados de ser sin mundo». Ni la acción política ni la poética utópica han dado los resultados deseables. Estar harto de tirarse pedos, cansado del combate, derrotado, vencido, fracasado de ser sin mundo, allí donde las esperanzas se diluyen. El poema concluye: «¡España una mierda y eureka!».

España, una mierda. Eureka. La sentencia tajante del poeta sella, cierra todo proyecto de acción política y transformadora. *España*, como concepto, como metafísica, se reduce a una especificidad intratable. Impensable, irreductible, vecina de aquello que Lacan denominaba *petite*, para Panero *España*, como resu-

men de unas prácticas ideológicas y políticas, como símbolo de una historia ortodoxa, es condenada como excrementicia. España, una mierda y eureka. No es posible añadir más, no hay otra posibilidad de interpretación. Para Leopoldo María Panero el inefable «problema de España» vendría a resolverse con esta fórmula tajante y sencilla, que anula la posibilidad de la reflexión y del cambio.

Leopoldo María Panero es el último superviviente de un grupo muy activo de poetas del *underground* transicional, una generación en la sombra, en los desagües del tiempo político de la década de los setenta y de su canon poético. Se trata de un grupo de creadores que he teorizado en alguna parte como *poetas menores*, en el sentido que le dieron Deleuze y Guattari. Estoy pensando en poetas raros, marginales, cercanos a lo maldito, como un Eduardo Haro Ibars, un Fernando Merlo, un Eduardo Hervás o un Aníbal Núñez. Sólo diré que, para muchos de ellos, la idea de una crítica radical del modelo político del Franquismo y de la sociedad de la Transición, a través de una poesía manchada, sucia, resulta fundamental.

Este contundente poema de Panero es el último eco, el eco de los ecos, de un pequeño y olvidado proyecto subversivo que quería hacer circular libremente la mierda en el texto. Liberar la expresión del excremento para ensuciar una disciplina, la poesía, que, por hacerse plúmea y etérea, ellos sentían cómplice del sistema. Liberar el excremento también para mostrar cómo toda sociedad se edifica sobre sus propias heces. Sin embargo, toda la radicalidad e intransigencia de ese programa sobre el que volveremos, toma ahora, en Panero, una última forma desgarrada y melancólica. «Harto de tirarse pedos», cansado de escribir

versos, de inventar utopías, el poeta nos enseña su fracaso, su final infeliz en unos tiempos donde la poesía ha abandonado finalmente el callejón del wáter. De aquel viejo proyecto sólo queda el recuerdo culpable de su derrota.

Perteneciente a otra órbita política y estética, pero profundo admirador de los textos de Leopoldo María Panero, debemos ahora pararnos un momento en el otro gran operador de lo fecal que han dado las letras democráticas. Se trata de Pere Gimferrer. Me interesa mencionar un libro suyo de 1995, *Mascarada*, un largo poema interior sobre la manera en la que el tiempo transforma y desgasta a las personas y cómo el yo se constituye en una suma de máscaras distintas. En el centro de dicho poemario, el poeta plantea la posibilidad de atravesar el tiempo y de recuperar la propia memoria en el éxtasis de la sexualidad.

El Lucifer del siglo veinte
lleva colorete en la cara [...]
Qué muerte o qué derrota oscura
nos esculpió la cara así
Sombras del parque Montsouris
Las banderolas de la tarde
Una necrópolis de joyas
y tu desnudo cristal fúlgido

El pasado nos ha abandonado, nosotros lo hemos olvidado y la razón es que en el pasado se encuentra una derrota, un trauma que nos cambió la cara, que nos puso máscaras. El afeitado, el colorete, nos dan una apariencia de vida. Pero enfrentado el sujeto a su rostro del pasado (su «otro a lo lejos») no se reconoce en él, se sorprende. «¿Qué muerte? ¿Qué derrota oscura?». Surge de ahí ese deseo de reconciliarse con una historia que ha sido olvidada, aquella que una al sujeto con su pasado y que reconcilie a los amantes, que se han hecho máscaras el uno del otro con el lento paso del tiempo por las cosas.

Pero la memoria no vale para tal desenmascaramiento, porque ésta se ha bloqueado a través de sus traumas. No hay mediante ella un acceso directo a ese pasado mítico donde coincidió juventud, potencia sexual e ilusión política. Es necesario inventar otro conducto por el que pueda fluir la expresión del tiempo, otra vía, esta vez *nefanda*, a través de la cual recuperar ese pasado arrebatado. Ya anticipo que esa conducto se presenta en un ritual de alcoba muy poco convencional:

Con qué blanca violencia cae
 hasta abrirse tu espalda y son
 dos flores de cobre tus nalgas
 que abiertas derraman dulzura
 el presente de las dos lunas
 oro depuesto lo más tibio
 fondo de toda tu pureza
 Ah el ángel de la coprofilia
 la piel de armiño de los ángeles
 el doble arcángel de las nalgas
 fufrú de noches clandestinas
 de una colegiala en París
 el gotear del cobre líquido
 nalgas que dan melocotones
 regalan monedas de moka
 aroma de ámbar subterráneo
 Ah el amor de las dos ancas
 No no toquéis nunca esta luz
 No profanéis el cielo suave
 escándalo de claridad
 Nadie profane el paraíso
 cuando tu cuerpo da bombones
 Saint-Germain y sus fuegos fatuos
 bistrots de zinc ametrallado
 chirridos del billar eléctrico
 el sorbo de nieve en tu vientre [...]
 El reguero de perlas foscas
 que me derramas en la boca
 cuando el cielo se ha encapuchado

Es el espectáculo de la defecación de la mujer amada que fascina al poeta. La amada juvenil, «colegiala», descrita como sacerdotisa de un rito oscuro, expulsa de su cuerpo bienes espirituales: luz, monedas de moka, melocotones, bombones, bolas de un billar eléctrico, cielos suaves, fuegos fatuos. El parto *contra-natura* produce hijos prodigiosos, la mujer se presenta como dulce fábrica de objetos sagrados y piedras preciosas: perlas oscuras, zinc ametrallado, nieve, ámbar subterráneo, cobre líquido. La coprofilia es un acto de comunión con el amor y con el otro, un rito de autenticidad y renovación que enfrenta dos cuerpos plenamente desnudos e indefensos. Presidido por el «ángel de la coprofilia», la mujer (virgen, armiño, blanca, pura) emana la luz sagrada del «amor de las dos ancas». En un panteón donde reside el «arcángel de las nalgas», el poeta se inicia en secreta ceremonia, en íntima contrafigura de la eucaristía. Participando de ese rito se renueva, se reintegra, se purifica, reinventa. Hay algo más:

Si abro los cuartos de la noche
como un jardinero perdido
a aquella iglesia de plata
al sol de tu fiemo sagrado
al oro de luz si defecas
en una visión de relámpago
la cabellera de azabache
sobre los hombros imperiales
la riñonada del aroma
el ombligo que el fulgor ciega
Si como errante jardinero
mis labios te beben las ancas

Por lo tanto, el poeta no sólo es un oferente de la misa negra del amor coprofágico, es también un interventor, un trabajador de la misma. Jardinero errante, tenebroso hortelano, el poeta trabaja el excremento, interviene la materia oscura y la moldea.

Una atenta lectura de la red metafórica del poemario nos revela que estamos ante una representación del poeta como alquimista. Es la «alquimia del verbo» (Rimbaud) es decir, la capacidad que tiene la palabra poética para sublimar lo oscuro y dotarlo de un tránsito positivo, espiritualizado, alquimia que encuentra aquí un desarrollo anal. La mujer, *matrix* alquímica, es el alambique donde tiene lugar la transfiguración de materias, *iglesia de plata*, que destila *sol de fiemo*, *oro de luz* si la amada *defeca*. El excremento se entiende como piedra filosofal, *elixir vitae* capaz de devolver al poeta su juventud y su memoria perdidas. Una vez terminado el rito, los dos amantes pasean por un París imaginario, sin máscaras, desnudos, flotando en el tiempo eterno de una juventud recuperada.

Para Mircea Eliade, la mitología de la alquimia lo que busca es el control del tiempo. Detrás del sueño de la inmortalidad y de la transformación de la materia se registra un ansia por comprender los ciclos de las cosas y por ser capaz de dominarlos. El poeta, el soñador, el alquimista participan de una misma melancolía saturnina, la de aquellos sujetos que, concedores de los momentos fuertes donde se produce la Historia, se encuentran expulsados de los mismos y dirigen todo su esfuerzo a ubicarse en ellos a través de la imaginación.

El tiempo de la juventud es en Gimferrer, de un modo muy claro, la década de los años setenta, época que en nuestras coordenadas es un momento caliente, donde los antiguos modelos sociales se derrumban y comienza la lenta edificación de una nueva idea de sociedad. Traicionadas las esperanzas, viendo las huellas terribles del tiempo en las personas, en 1995, el poeta recuerda de forma nostálgica el tiempo transicional. A sus ojos, el

proceso de democratización, no ha sido sino un gigantesco carnaval, un baile de disfraces, una *Mascarada*, la suma de pequeñas traiciones por las que una generación dejó de ser *auténtica*, para empezar a ocultarse.

El melancólico fracaso del hombre harto de tirarse pedos en Leopoldo María Panero es en Gimferrer la ensoñación erótica de una posibilidad todavía de conducto, la utopía alquímica de encontrar el callejón secreto que devuelva al sujeto al pasado, la utopía de poder corregir la historia y la propia biografía. Ese callejón tiene forma de intestino en el poema y acaba por proponer asumir el propio excremento, comerse la propia mierda, dicho en términos freudianos, afrontar el trauma. En todo caso, para ambos, la Transición Española aparece como un tiempo secreto, cerrado, inaccesible, un lugar que ha sido situado más allá de lo representable. Sus accesos han desaparecido porque ese tiempo ha sido expulsado, excrementado, de la memoria personal y colectiva. Y sin embargo, sus desechos, sus residuos continúan actuando en algún punto del inconsciente como trauma, como excremento resistente al ácido del olvido y a sus políticas/poéticas sociales.

El pasado, la Transición, ha sido expulsada pero se empeña en volver una vez tras otra. Hay, por lo tanto, para nuestros poetas una necesidad de reubicar la porquería, de atribuirle un lugar en la gestión de los espacios y de los tiempos personales. En estos poetas, la senda de la mierda es, parece ser, un último espacio de resistencia y una necesidad vital. La necesidad de ubicarse con ferocidad en algún punto en medio de un mundo que gira a la deriva.

Mascarada es un libro con muchos callejones. Seguiremos por uno. Cuando Gimferrer escribe este poema, se está conectando

con el *tempo* poético de otro autor, plenamente transicional. La poética de la máscara-excremento y del amor fecal aparece de un mismo modo en un poema del enigmático Fonollosa. La literatura de la mierda, como alquimia, también permite volver a la literatura del pasado. El poema en cuestión pertenece a *Ciudad del hombre: Nueva York*, libro fetiche de Gimferrer, que prologó y corrigió en la edición moderna que conocemos.

Devoro la belleza de tu rostro:
el compacto del polvos, colorete,
algo de negro rimel de pestañas,
el sombreado de párpados y crema
facial. En ti saben a pan angélico

Arribo a la pintura de tus labios
que consumo anhelante y te arrebato
decenas de microbios deliciosos
que tu lengua transporta hasta la mía

Y desde tus arroyos de saliva
mi beso se desliza por tu cuerpo
sorbiendo las bacterias que pululan
sobre tu body cream y el tembloroso
rocío de tus gotas de sudor.
Y dejas, por fin, libres e incitantes
las sendas que conducen a tus sales
vaginales o llevan a tus heces.
Y me deleito en tus ofrendas máximas

Me pregunto, no obstante, quién tú seas,
pues no eres esa máscara que pones
a mi disposición. Mas no investigo.
A esa no tú que muestras yo la adoro
y es la que deseo al ir contigo.

Estamos ya del otro lado de la alcantarilla. En el interior de ese proyecto *underground* de poesía de la mierda que enfrenta cuerpos enigmáticos y descubre detrás de los valores del alma

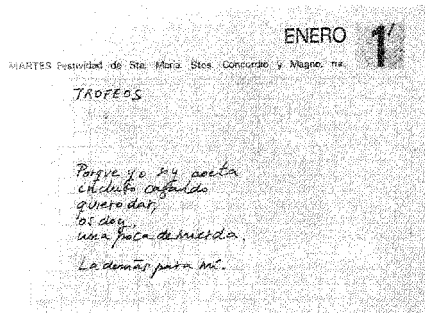
(el amor) su suciedad, su angustia. Hay más ejemplos. Otras sendas libres e incitantes. Fernando Merlo construye en los inicios de la década transicional un libro sobre la coprofilia: *Escatófago* es su título y cuya contraportada ocupa el niño Merlo leyendo en el escusado [Fig. 1]. O proyectos poéticos que quisieron entender el lenguaje como deposición, inventando un cuerpo al revés donde los culos fueran bocas y las bocas culos, como en el caso del «Homenaje a Catulo», poema de Leopoldo María Panero que comienza: «El culo de Sabenio está cantando».



Leyendo estos poemas del otro lado del espejo, al final del callejón, desaparece la dimensión íntima de la mierda en favor de una mirada más militante, más política. Parecería que en este momento no se trataba de admirar los excrementos del otro sino de manchar a los otros con el propio excremento. Lo dijo Fernando Merlo, en su poema «Trofeos», en la sección *Urinario* del citado *Escatófago*:

Porque yo soy poeta
incluso cagando
quiero dar
os doy
una poca de mierda
La demás para mí

El poeta aparece como un ser privilegiado a la hora de controlar su esfínter. Producir mierda, tal es la condena del poeta *underground*, pero cederla, trasladarla, manchar al lector y a los otros, tal su intransigente política en los finales del Franquismo. El manuscrito del poema fue escrito en una hoja de calendario, concretamente el martes uno de enero de 1972, en la festividad de San Concordio, en giro irónico que pocas veces ha vuelto a ser alcanzado en las letras hispanas [Fig. 2].



Vemos como estos textos se escriben con ferocidad, mirando al futuro a la cara, seguros de poder cambiar el mundo a ritmo de excrementos. Veinticinco años después, cuando se reflexiona sobre esta utopía aparece de pronto en los poetas una necesidad de recuperar tanta materia alegremente expulsada, como si los poetas se arrepintiesen de ese derroche de *trofeos* y sintiesen la necesidad de llenar sus cuerpos coleccionando la mierda de los otros. El poeta así como ser que quiere expandir sus excrementos y que se vacía en ese esfuerzo y se queda «fracasado de ser sin mundo». La ecuación tiene sentido, pero nos queda un término por completar: la máscara, el simulacro, o, el problema de «España, una mierda y eureka». ¿Qué papel juega en este precario equilibrio de esfínteres, en esta encrucijada de desagües?

Dicho de otro modo: en la poesía del momento hay una fascinación por la mierda y por su implicación social e ideológica, que quiere expresar a través del excremento una mirada crítica del mundo. Pero ¿todo esto queda aquí? Es decir, ¿se trata sólo de un código propio de un grupo de poetas, un lenguaje que se puede entender con unas simples lecciones de psicoanálisis como un trastorno sádico-anal? ¿O, por el contrario, sería posible realizar una lectura más ambiciosa que nos llevase a una mirada histórica? ¿Dialoga esta poética de la mierda con una política de la mierda en la época transicional? Muy probablemente.

Estos creadores reclamaban una interpretación más amplia para sus desechos. Cuando Leopoldo María Panero compone *El último hombre*, le da en su prólogo un lugar central al siguiente proverbio alquímico: *in stecore invenitur*, «en el estiércol, en la mierda, lo encontraréis», reclamando para el excremento un papel explicativo en todos los proyectos de la literatura menor transicional. La mierda se construye así como una presencia inquietante, un estanque de significaciones, un depósito de signos, donde se produjese el reflejo invertido de la realidad. Todo lo que el mundo expulsa, desaloja, reprime, aparece triunfante, desafiante en estas poéticas. Ellas son por tanto un revelado de su tiempo, el negativo, nos enseñan todo aquello que su época prestigió a través de recoger todo aquello que expulsaba.

En términos sociales, defecar implica marcar negativamente una realidad por oposición a un centro que se entiende como adecuado. Determinar que algo debe ser arrojado de los contornos cerrados de un espacio (cuerpo, polis, discurso) evidencia su disfunción respecto a un lugar de prestigio donde se concentran todos los valores limpios, positivos, buenos. La economía del

desecho sólo se puede entender desde la economía del hecho. Es decir, la aparición de un tiempo, de unas emergencias de *defecación* son inseparables de un proceso, de un deseo de *fundación*. El papel poético de la mierda se corresponde por lo tanto con el papel higiénico de la política.

Citaremos al gran teórico del excremento, Dominique Laporte, quien en su *Historia de la mierda*, establece cómo los momentos de redefinición del espacio público (allí donde se articula una legislación higienista) tienen su equivalente simbólico en un proceso de limpieza de lo discursivo, de lo literario, de lo mediático. Es decir, Laporte documenta cómo los tiempos históricos de fundación, de reestructuración de lo social desde el poder político necesitan una limpieza de lo lingüístico que implica la expulsión desde el discurso del poder de todos aquellos elementos conflictivos, que se consideran sucios, poco convenientes, no adecuados a la higiene del nuevo tiempo político.

Si trasladamos estas ideas a nuestro contexto político podremos leer la Transición Española como un tiempo fundacional que se expresa con una retórica de la limpieza (en este caso del pasado) y que necesita redefinir sus fronteras lingüísticas según los deseos higiénicos y asépticos de la nueva clase política. Esfuerzo de limpiar el lenguaje público para poder situar allí una imagen novedosa, reciclada, de las instituciones y del estado. Se ha sostenido, desde la historia más crítica con el proceso de cambio hacia la democracia que, al menos en sus primeros momentos, los gestos adoptados deben entenderse más como un simple lavado de imagen que como una verdadera transformación efectiva de las estructuras del régimen. La fórmula famosa de «reforma sin ruptura» hacía pensar desde muy pronto en

una redefinición de lo político basada en un *lifting* discursivo, en un maquillaje del cuerpo del poder que hiciese creíble la transición de un fascismo de rostro humano a una democracia representativa y autorrepresentada [Fig. 3].



La Transición pues como época de máscaras, de juegos de redefinición, de extraños tránsitos, como una operación metafórica que exigía el despliegue de unos rituales de consenso. Fiesta entonces de san Concordio, teatro político que permitiese, siguiendo a Montalbán, «liquidar el franquismo en dieciséis meses y un día», pero también alquimia que destilase la negrura franquista en oro democrático.

Este complejo contexto exige un trabajo profundo sobre el excremento político. Había que redistribuir la semántica política de la mierda, liberando de connotaciones oscuras determinadas ideologías para que pudiesen aparecer luminosas en el espacio público. De este modo, el inmediato postfranquismo da carta de legitimidad a las distintas opciones políticas, reconoce los partidos y sindicatos, extrayéndolos de la clandestinidad que los hacía, desde el aparato de propaganda, vecinos o familiares del excremento.

Hipócritamente, sin embargo, esa operación de cesión en lo público, de reconocimiento de la oposición y de los más elementales derechos democráticos, enmascaraba una segunda limpieza, más profunda, más fundamental, la de las propias élites franquistas, la del núcleo duro del régimen. De este modo, con el mismo gesto por el cual el poder político limpia la mancha antipatriótica y judeomasona de comunistas y nacionalistas, en realidad está efectuando su propia limpieza, su baño. Limpiando a los otros en realidad el poder se limpia a sí mismo y obtiene una nueva representación, no sucia, ante la opinión pública. De este modo, el teatro político de la época es, en realidad, un lugar de transferencias, donde régimen y oposición se limpian y se infectan mutuamente, en un proceso que al final les permitirá cohabitar en un mismo espacio de representación a cambio de contaminarse mutuamente en lo simbólico.

En este sentido, la tecnocracia franquista se había preocupado muy pronto por la necesidad de renovar sus representaciones públicas, en el sentido en que, conscientes del estado de descomposición del régimen y de sus iconos, supieron adoptar una política de gestos higiénicos que disimulasen los evidentes síntomas de putrefacción del cuerpo político franquista. Podríamos quizá localizar la primera y más llamativa de estas operaciones de lavado en el célebre Baño de Palomares en 1966. El chapuzón del ministro de turismo Fraga Iribarne y del embajador americano Duke, en aguas mediterráneas (gesto sugerido por la esposa del Duke que había, por cierto, trabajado en labores de *marketing* y publicidad para Pepsi-Cola), aparece en esta perspectiva como metáfora de la habilidad de una élite capaz de nadar entre excrementos sabiendo bien guardar la ropa.

Sin embargo, a la altura de 1975, toda esta serie de signos edulcorados destinados a contrarrestar la imagen escatológica que el régimen proyectaba deja de ser eficaz ante la evidencia, física, real, de la decadencia que ofrecía el cuerpo del Caudillo en su larga enfermedad [Fig. 4].



Porque toda la política tenue y delicada de remodelación de la fachada nacional e internacional del régimen se desmoronó en el momento preciso en el cual el dictador fue trasladado a la clínica de la Paz, centro diferido de demolición simbólica a través de los sangrientos partes médicos que acabaron por desmantelar el imaginario franquista. En palabras de Montalbán:

[Todo ello] dejó a España en duermevela durante dos semanas de noviembre, pendiente de los partes médicos habituales, donde el lenguaje científico trataba de pasteurizar el idioma de la muerte. [...] Un cuerpecillo anciano atado al cielo, a la tierra, al infierno, por tubos que le metían y le sacaban vida y muerte. [...] De todos los partes médicos, el más subversivo, el que más terriblemente sancionaba la definitiva impotencia del dictador para ocultar su horrible agonía era el que anunciaba la aparición de «heces fecales sangrientas en forma de melena». Ni el tremendismo del

peor de los enemigos políticos de Franco habría llegado jamás a tal nivel de impiedad del lenguaje. [...] Diagnósticos clínicos finales: «Enfermedad de Parkinson. Cardiopatía isquémica con infarto agudo de miocardio anteroseptal y de cara diafragmática. Úlceras digestivas agudas recidivantes con hemorragias masivas reiteradas. Peritonitis bacteriana. Fracaso renal agudo. Tromboflebitis ileofemoral izquierda. Bronco neumonía bilateral aspirativa. Choque endotóxico, parada cardíaca.

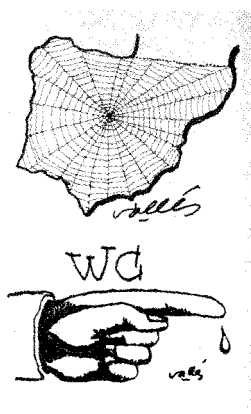
Todavía hoy, cuando se releen los diagnósticos clínicos finales se teme cometer un delito de desacato a la autoridad del jefe de Estado. Aquellos partes médicos parecían octavillas redactadas por la oposición.

Creo encontrar en aquellas «heces fecales sangrientas en forma de melena» la metáfora más arriesgada y más potente que ha dado la poesía escatológica transicional, producida, eso sí, por el léxico técnico de la medicina. Pensadas desde la literatura, esas heces desmelenadas, esa cabellera excrementicia se convierte en el emblema de la putrefacción general del sistema que contamina en su descomposición toda la estructura que le rodea.

¿Qué hacer entonces con toda la mierda incontenible que el cuerpo político del régimen desprende? ¿Hacia donde dirigir ese depósito inagotable de materia putrefacta? Ésa es la gran cuestión central que explica la política de símbolos de la etapa transicional. El tardofranquismo comprende que su función en el futuro estado no puede establecerse en un modo continuista (único modo que estaba dispuesto a admitir) sin una profunda remodelación de su representación. La posibilidad de efectuar una transición tranquila, de perfil bajo y conservadora residía en reconducir con habilidad las aguas fecales del viejo régimen.

La necesidad de deshacerse de tal cantidad de detritus tomará, en la agenda política oculta, las dimensiones mitológicas de

una verdadera limpieza de los establos de Augias. No será así difícil comprender el potencial hercúleo de la raza de políticos transicionales que supieron hábilmente mover los ríos del deseo social de cambio hacia el interior de las cuadras del poder. Haciendo depender la articulación del nuevo estado del ocultamiento de esos residuos tóxicos, oposición y sociedad acabaron por implicarse en la limpieza, en un proceso implícito de legitimación del anterior sistema y de sus élites regentes [Fig. 5].



Entre estos excrementos simbólicos no estaba sólo la putrefacción de un régimen sino toda la herencia de la culpa, de la herida, en los términos de una historia traumática que surge de la Guerra Civil. Para concluir ese trabajo en un plazo récord y de un modo no demasiado cruento fue imprescindible activar un viejo procedimiento de tratamiento de la suciedad doméstica. La fórmula política escogida no fue otra que la de esconder la mierda debajo de la alfombra, política que basa su efectividad en el «pacto de silencio» con que se sentaron las bases del olvido democrático. La sociedad supo entender el sentido del discurso colectivo del teatro político, verdadero bando municipal de limpieza urbana con el que se invitaba a la sociedad a interiorizar

esta filosofía higienista, enterrando las heces del pasado en una fosa aséptica.

Desentiéndase. Despreocúpese
 adopte desde hoy añada desde ahora
 a su buena costumbre de lavarse los dientes
 a la ración de gambas puntual este nuevo
 producto inmunizante

Son algunos de los versos que Aníbal Núñez usa para describir el proceso por el que el discurso político desempeña un *papel higiénico* («fibra textil») limpiando la mala conciencia colectiva. Y es que este nuevo lenguaje de la política se basará en la espiritualización, es decir, en el movimiento de convertir toda referencia material, problemática, excrementicia, en un producto superior, metafísico, perfecto. Lo transicional fue pensado por los grandes poetas de lo político como lugar providencial, divino, campo donde las fuerzas de la Historia trascendente cumplían sus designios sagrados. «El espíritu de la transición», «el espíritu del consenso», «el espíritu del 12 de diciembre», «el espíritu del 18 de febrero», son algunos de los demiurgos que el discurso transicional invocó para efectuar sus lavados, desvinculando así lo político de lo fecal y dándole un aire aéreo y prestigioso [Fig. 6].



El sistema franquista poseía una rudimentaria forma de gestionar lo reprimido, donde lo marcado como excremento (opciones políticas, morales, sexuales...) era simplemente invisibilizado y toda voluntad de atribuirle presencia pública era abortada con la actuación de los aparatos represivos. En este contexto, no se registran demasiadas producciones culturales de tipo escatológico: sólo nos consta el caso de dos intelectuales que hayan empleado la mierda como materia de discurso. Podríamos así mencionar las regresiones sádico-anales de un Dalí o las lavativas burguesas de las que hacía gala un Camilo José Cela, conectadas con una centenaria tradición del buen gusto.

La cultura de lo escatofílico en el franquismo sólo se encuentra en el ámbito popular de una chistosidad marrón, en la inocente comicidad de la ventosidad y la deposición y en los chascarrillos de Jaimito o de Quevedo. No existen, no conocemos, sin embargo, otros antecedentes de un tratamiento sólido (o líquido) del excremento en la cultura de la época.

Sin embargo, la transición produce una gran cantidad de cultura de la mierda, justamente por oposición o como denuncia al exceso de política higiénica que ese tiempo genera. Frente al deseo del poder político de ocultar lo excrementicio, una determinada cultura de la época buscará dirigir toda esa herencia problemática hacia el centro del debate. Se trata, así, de la sospecha de la izquierda sociológica de que la transición iba a producirse por vía rectal, supositorio o lavativa con que los sectores más implicados en la lucha anti-franquista iban a tener que asumir el espíritu transicional con todo su excremento [Fig. 7].



De este modo, por ejemplo, la novela negra se dedica a encontrar y señalar el excremento, a levantar la alfombra, tal es la tesis de Montalbán en *La literatura en la construcción de la ciudad democrática*. Función desenmascaradora, que, en otro registro y en conexión afortunada con la escatología popular, el humor gráfico supo también adoptar con eficacia [Fig. 8].



Será ahora el momento, dirigiéndonos por la última de nuestras cañerías, de señalar cómo se abre en este proceso simbólico un espacio que busca captar y representar la realidad justamente

desde el mismo lugar del excremento. El *underground* transicional será el movimiento que plantee la posibilidad de habitar en ese sitio. Mientras el nuevo sistema preparaba sus mecanismos de fundación y represión, su economía social del excremento, el ámbito sumergido de la cultura transicional, atravesado por la recepción de los movimientos *punk*, se había situado voluntariamente en las periferias del estado, donde ensayaba sus alquimias, con el desesperado intento, no de volver al pasado, sino de *salir de su siglo* [Fig. 9].



Una doble utopía. De un lado, la fascinación nihilista por la destrucción, por la entropía, hizo pensar que a través de la exaltación de la mierda era posible hacer explotar las cloacas de lo social, manchando de un modo definitivo a la sociedad en este esfuerzo. Por otro, soñaba con que una ubicación en el excremento garantizaba una manera más directa y más auténtica de instalarse en la vida. Se trataba, por tanto, de ensayar un lado fértil del estiércol. De recuperar un lema que inventó el dadaísmo: «nosotros reivindicamos nuestro derecho a cagar y a mear en colorines». Es decir, alimentarse de la energía de lo que se reprime, hacer del desecho un arma de combate y de cambio.

Una verdadera política de la mierda que se evidenciaba en una estética y en un cuerpo que encarnase (heridas, cicatrices, pústulas, enfermedades, simbólica de clavos, candados, cuchillas, agujas) la putrefacción del sistema. En fin, un ambicioso proyecto regresivo que obtiene su programa en el siguiente texto de Fernando Merlo, *Scarabeus sacer*:

Especial objeto de veneración entre los antiguos egipcios [...] La hembra se entierra en una pelota fabricada con los excrementos de los animales y permanece en ella hasta consumirla; entonces se procura una nueva pelota. Ello explica, probablemente, que los egipcios viesen en este escarabajo un símbolo de la inmortalidad

Una vez situado en la línea del excremento se intuye una posibilidad de conexión con ciclos profundos de lo vital, una ubicación concreta y exacta en lo más intenso de lo vivo. El ámbito de la mierda parece tener su propia consistencia, se vuelve autónomo y hace al sujeto independiente de lo social. Podríamos extender estas lecturas, analizar en esta conexión las series de retratos del artista David Nebreda, fotografiado en el acto de deglutir sus propias heces o pintando cuadros apocalípticos con sus propios fluidos.

Todos estos ámbitos se cierran en sí mismos. No vamos a relatar aquí cómo el *underground* se consume y se bifurca en vías visibles y comerciales o se disuelve en los mismos espacios residuales donde quiso edificarse. La democracia acaba consolidando también su propia y particular economía de la mierda. En sus momentos iniciales, en los ochenta, lo político vuelve a reclamar para el poeta una función útil en lo público e intenta seducirle para que participe en la edificación colectiva de un sistema de valores y de un nuevo campo literario.

Allí, los programas de subversión escatológica de la poesía menor no pueden ofrecer materia de reflexión o de práctica y se espera simplemente que se decanten por los mismos pasajes, desagües, sumideros por donde quisieron expresarse. La institución literaria, como máquina depuradora de los discursos, señaló la condición manchada de estas producciones y no se molestó en inscribirlas en el inventario cultural del periodo.

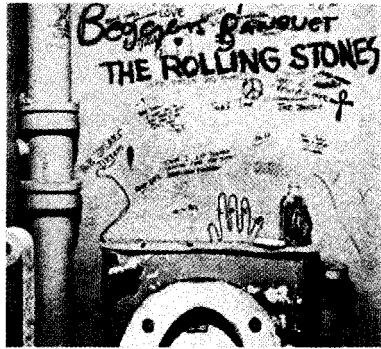
Conductos sin salida, pasajes que fracasan a la hora de devolver al excremento una centralidad, una visibilidad en lo público. Abortadas sus conducciones, algunos de los poetas que se aproximaron a ese espacio, más allá del muro con que la transición se cierra en la memoria, sienten sin embargo una nostalgia final de ese excremento que pudo haber sido el germen de un mundo alternativo.

Ésa es en el fondo la melancolía de la *Mascarada*. Olvidado el proyecto, las heces vuelven a formar parte del espacio íntimo: allí el sujeto las acepta como propias pero no desea exhibirlas. Para estos nostálgicos de la mierda, la única solución posible es aceptar la memoria completa, con toda su carga de desechos, con y sin hache. La hez como ofrenda, como trofeo desolado, pero también el vacío que dejó la mierda, la necesidad de buscar compulsivamente una historia arrebatada. Este vacío, esta nostalgia conduce a los sujetos a enfrentar los cuerpos de los otros, como si en la ingestión del excremento ajeno hubiese una posibilidad de recomposición del propio cuerpo. Cuerpo anal vaciado en el intento de llenarse que muestra en sus purgas, en sus laxantes y supositorios una especial modulación que acompaña nuestra historia democrática y el modo en el que el cuerpo colectivo se representa y se recuerda.

NOTICIA BIBLIOGRÁFICA

Los textos de José M^a Fonollosa pueden encontrarse en *Ciudad del hombre: Nueva York* (Barcelona: Quaderns Crema 1985), los de Pere Gimferrer en *Mascarada* (Barcelona: Península, 1995), los de Leopoldo M^a Panero en *Teoría* (Barcelona: Lumen, 1973) y los de Fernando Merlo en *Escatófago* (Málaga: Centro Cultural de la Generación del 27, 2004). Las reflexiones de Manuel Vázquez Montalbán sobre la tradición aparecen repartidas en varios libros, como *Cómo liquidaron el Franquismo en dieciséis meses y un día* (Barcelona: Fábula, 1977), *Crónica sentimental de la transición* (Barcelona: Planeta, 1985) y *La literatura en la construcción de la ciudad democrática* (Barcelona: Crítica, 1998)

El lector descubrirá alguna información complementaria en los trabajos de Dominique Laporte, *Histoire de la merde* (Paris: Bourgois, 2003), Germán Labrador, «*In stercore invenitur*: sacralidad, coprofilia y melancolía en *Mascarada* de Pere Gimferrer» (*Tropelias*, n^o 12-14, 2004, pp. 219-233), el mismo Germán Labrador y D. Fernández-Vegue, «Tardo 45 minutos en escribir un libro. Entrevista a Leopoldo María Panero» (*Kafka*, n^o 2, junio 2003, pp. 327-347) y T. Vilarós. *El mono del desencanto* (Madrid: Siglo XXI, 1998).



IMPATÍA POR EL RETRETE

Median ya casi 40 años entre nosotros y la publicación en 1968 de *Beggars Banquet* [‘Banquete de mendigos’], un disco ya clásico en la historia de la contracultura rock, y cuya portada es uno de los más controvertidos iconos de su estética. El rock fue siempre poca cosa sin el mundo de la imagen, y por eso la portada de un disco puede acabar valiendo más que mil canciones. La funda original del vinilo de *Beggars Banquet* (Fig. 1) muestra la imagen cortada de un retrete público –asumimos que para caballeros y en un garito nocturno– en estado cochambroso. El amarillento casi excremental de la pared sirve de soporte a una taza de la que solamente se nos muestra una tapadera gastada y mugrienta, una cisterna, una tubería, un rollo de papel higiénico que no invita a su uso, y una pared cubierta de grafitos. Decca Records, la compañía de discos de los Rolling Stones por aquel entonces, prohibió la imagen y retrasó unos meses la publicación del disco para poder editarlo con una portada lisa en la que sólo aparecía el nombre de la banda y el título del álbum.

De hecho, el diseño artístico de la cubierta original de *Beggars Banquet* es más complejo que la imagen frontal de la tapadera del retrete. Si pensamos en el formato y el tamaño de

un antiguo disco de vinilo de larga duración con solapa doble, tenemos que imaginar una superficie cuadrada de unos treinta y tantos centímetros de lado, desplegable, y por tanto con espacio para mostrar en su interior una superficie rectangular. En ese interior podía verse a los cinco miembros del grupo disfrazados de mendigos, sentados y tumbados alrededor de una grandísima mesa en un salón que evoca a una posada de otros tiempos, devorando y derramando todo lo que está a su alcance. En la parte exterior –en las caras delantera y trasera– podían verse dos imágenes del retrete con distintas inscripciones e ilustraciones. Da la impresión de que todo lo ingerido en el descomunal y sucio banquete mostrado en el interior va a ir a parar a la taza del váter. El diseño gráfico invita a una lectura desde dentro hacia fuera en clave pantagruélica, voraz y desprovista de reglas de decoro. Es éste al fin y al cabo el medio de expresión reivindicado por el rock a finales de los sesenta y comienzo de los setenta: la música rock es sinónimo de cultura urgente, de satisfacción inmediata de la libido, de ruptura de las reglas de cortesía, de suciedad y de abandono como medios y estilos de vida.

Los grafitos del retrete son de lo más significativos: una flecha que señala al tirador de a cisterna y encima una pintada que hace alusión al «sueño de Bob Dylan», otro de los grandes iconos de la contracultura anglosajona de los sesenta, y artífice de alguno de sus himnos antibelicistas. Pero las consignas y las respuestas planteadas en canciones dylanianas como «Blowin' in the Wind» [‘Soplando el viento’] parecen ahora haber desaparecido arrastradas por el agua de la cisterna de la portada stoniana. Bajo el nombre del grupo puede leerse «God rolls his own...», junto a un inconfundible icono fálico y testicular – algo

parecido a «aquí Dios se enrolla su propia...» o «aquí Dios se la casca». Una mano que sale de la cisterna lleva inscrita la palabra «LOVE» en las yemas de cuatro de sus dedos. Referencias a la masturbación, a los pensamientos lujuriosos que sobrevienen al hombre en mitad de su actividad excremental, y otra serie de clásicos de los *grafitti* de letrinas completan el cuadro. Al fin y al cabo, la confrontación ocasional con el espacio oculto del retrete ha sido siempre un contexto incomparable para la disolución de los mecanismos de la censura en temas relacionados con el sexo, los modales y política. La poesía e iconografía de retrete son siempre artes urgentes y desinhibidas, donde el ingenio chispeante se da la mano con el desafío a la censura.

La cara posterior rompe los formatos convencionales de los créditos de un disco: los nombres de los cinco Stones, el del productor, y los diferentes títulos de las canciones se distribuyen en una combinación caótica. «Sympathy for the devil» [‘Simpatía por el diablo’], «Prodigal Son Blues» [‘El blues del hijo pródigo’], «Factory Girl» [‘La chica de la fábrica’], «Street Fighting Man» [‘Luchador callejero’], o «Parachute Woman» [‘La mujer paracaídas’] – esta última convertida en la típica viñeta erótica *naïf* propia de la iconografía de retrete – son algunas de las leyendas que componen este rompecabezas del que sin duda es uno de los álbumes más ácidos de la banda de Mick Jagger y Keith Richards. Provocación religiosa, sátira política y social, protesta contra la explotación de las clases desfavorecidas, se mezclan con típicas gamberradas pueriles. Y todo, a punto de precipitarse por una cloaca que no alcanzamos a vislumbrar del todo y que lo acabará convirtiendo todo en polvo –o deberíamos decir en mierda.

La portada de «Banquete de mendigos» es posiblemente el icono excremental más elaborado, aunque también uno de

los más pudorosos, de la cultura rock. Muestra todo lo que puede precipitarse por ese retrete que permanece sin embargo invisible. Por eso mismo tampoco nos muestra el estado en el que todo quedará cuando ello ocurra. La elaborada iconografía de esta portada tiene un carácter profético si la miramos como manifiesto de la decadencia de todas aquellas facetas de la cultura pop que a finales de los 60 se concibieron a sí mismas como subversivas. No mucho después de 1968 comienza un proceso de absorción de la llamada contracultura por parte de un poder que cifra su omnipresencia en su alianza con las estrategias del marketing. Faltan todavía unos años para que la televisión, el video clip, internet y demás medios visuales transformen la sensualidad sucia y salvaje del rock en una sexualidad publicitaria de cuerpos limpios, depilados, perfumados y anoréxicos. El estribillo del primer gran single del disco, «Sympathy for the Devil», conjuraba a través de la voz espasmódica de Mick Jagger el gran pacto del rock con el diablo: «Please to meet you / Hope you guess my name / But what's puzzling you / Is the nature of my game» [‘Encantado de conoceros / Espero que adivinéis mi nombre / Aunque lo que verdaderamente os descoloca / Es la naturaleza de mi juego’]. Sin embargo, escuchar *Beggars Banquet* cuarenta años después mientras se fija la mirada en el diseño de cubierta es darse cuenta de que la naturaleza perversa de ese juego es lo que realmente desapareció por el retrete.

UN HILO DE MIERDA

Sin abandonar el universo contracultural, nuestro segundo fragmento nos conduce del disco de éxito a la llamada «literatura de culto». Cuando hablamos de discos o grupos de culto,

novelas o autores de culto, películas o directores de culto, parecemos referirnos a ese arte cuya marginalidad parece ser sinónimo de su calidad. Consumir arte de culto nos preserva de la basura, nos sitúa en una élite cuya sensibilidad se reconoce superior a la del resto. El arte de culto aspira a ser genuino, provocador, contestatario y elitista, y por todo ello minoritario, perdedor, desinteresado y furtivo. Pensar en la escena literaria de culto en el ámbito anglosajón nos llevaría, entre muchos otros, a J. G. Ballard, novelista nacido en Shangai en 1930 y todavía en activo. Autor de *best-sellers* como *Empire of the Sun* [‘El Imperio del Sol’] –llevada al cine por Steven Spielberg–, su ingreso en los altares del culto *underground* se debe a obras como *The Atrocity Exhibition* [‘La exposición de atrocidades’] (1970) y *Crash* [‘Colisión’] (1973). La primera inspiró la canción homónima que abre *Closer*, el único LP oficial de la banda post-punk –también de culto– Joy Division, cuyo vocalista y líder consumió su propia exhibición de atrocidad quitándose la vida meses después de su publicación. La segunda inspiró otra obra de culto, un película poco conocida del conocidísimo director David Cronenberg.

The Atrocity Exhibition y *Crash* nos remiten a universos similares: mundos desquiciados en los que las tecnologías de la guerra y de la velocidad han reducido al cuerpo humano a un montón de deshechos. Ballard, sin embargo, juguetea con el potencial erótico y perverso de la destrucción, del accidente de tráfico, del amasijo de chatarra y miembros desparramados a los que es reducida la máquina en comunión con su creador humano. En uno de los últimos capítulos de *The Atrocity Exhibition*, «Why I Want to Fuck Ronald Reagan» [‘Por qué quiero follarme a Ronald Regan’], el narrador imagina un *test* médico probado con enfermos de paretis terminal que lleva a

los pacientes a imaginar al entonces gobernador de California –el texto original fue compuesto en 1967– en una serie de accidentes de coche –choques frontales, colisiones en cadena, embestidas por detrás, etc... El narrador describe las «poderosas fantasías eróticas de carácter sado-anal» que llevaba a 82% de los pacientes a construir «colisiones traseras masivas... con preferencia por la materia fecal explícita y las hemorragias rectales». Ello llevaba al narrador a predecir «la profunda ananidad del candidato presidencial». En la edición de 1993, ya en la era post-Reagan, el autor explicaba en sus *marginalia* al texto original que, a pesar de los juicios por obscenidad que el texto provocó tras su publicación, en la Convención Republicana de San Francisco de 1980 –la misma que catapultó a Reagan a la presidencia de los Estados Unidos de América– el texto íntegro fue distribuido con sello y membrete del partido entre los delegados republicanos en calidad de ensayo psicológico que en última instancia corroboraba «el atractivo subliminal del candidato». Sea esto último verdad o ficción, los caminos de la mente –y los del culo– son inescrutables.

Con *Crash*, Ballard prosigue, ahora en un formato narrativo más tradicional, con la fragmentaria exposición de atrocidades de la novela anterior. En el Prefacio a la reedición de 1995, el propio autor nos explica el sentido de la novela como una alegoría moral que aborda «el matrimonio entre razón y pesadilla [que] ha dominado el siglo XX». *Crash* es según su autor «la primera novela pornográfica basada en la tecnología», además de una prueba fehaciente de la dimensión política de lo pornográfico, en su capacidad de «explicar cómo nos usamos y nos explotamos los unos a los otros de la formas más urgentes y crueles posibles». A modo de «falsa» autobiografía, la novela narra la historia de James Ballard y su admirado Vaughan, un antiguo divulgador científico

de una conocida cadena de televisión. Ambos han desarrollado una pasión maníaca por experimentar con el potencial erótico de los accidentes de coche, y organizan brutales orgías dentro de automóviles a punto de ser destrozados, orgías que tienen su prolongación sobre los propios cuerpos tullidos de las víctimas. La culminación de sus planes tiene como objetivo una colisión frontal con la actriz Elizabeth Taylor en las inmediaciones de un aeropuerto londinense. En una sucesión de cuadros descarnadamente siniestros, Ballard expone la capacidad humana de superar sus propias cotas de crueldad y perversión una vez que las barreras de la autocensura quedan cortocircuitadas o canceladas. En el ya mencionado Prefacio, el autor avisa de que *Crash* es un relato moral, preventivo, «un aviso contra ese territorio brutal, erótico y electrificado que nos golpea cada vez más persuasivamente desde los márgenes del paisaje tecnológico».

Crash es una novela premonitoria sobre los peligros y excesos de una cultura basura cuyos estragos en la era de la tecnología por excelencia ya se escapan a nuestro cálculo. La materialidad fecal de *Crash* es un símbolo del fin de la civilización, imaginada como una trituradora terrible en la que se dan cita todo un universo de fluidos que mezclan la mierda, la sangre, el semen, la saliva, el sudor, la orina y el vómito con la gasolina, los desengrasantes, los aceites del motor, los líquidos de frenos y los anticongelantes. Y a pesar de todo ello, parece que queda espacio para un destello de humanidad en medio de la aterradora orgía tecnológica. Al comienzo de la novela el narrador nos relata de este modo sus primeros encuentros sexuales con la mujer que después se convertirá en su esposa:

Lo que primero me sorprendió de Catherine fue su limpieza inmaculada, como si hubiera pulido uno por uno cada centímetro cuadrado de su cuerpo elegante, y ventilado

cada uno de sus poros. A veces la apariencia de porcelana de su cara, su sobreelaborado maquillaje como si fuera el maniquí de un bello rostro femenino, me hizo sospechar que todo su ser era una farsa. Intentaba visualizar la niñez que había hecho posible a esa preciosidad de mujer, esa perfecta falsificación de un cuadro de Ingres.

Esa pasividad, su aceptación absoluta de cualquier situación, es algo que siempre me atrajo de Catherine. Durante nuestros primeros encuentros sexuales, en habitaciones de hotel anónimas, me empeñaba en inspeccionar todos los orificios que podía encontrar en su cuerpo, pasando mis dedos por sus encías con la esperanza de encontrar un diminuto hilo de ternera atrapado en ellas, metiendo mi lengua en sus orejas ansiando hallar algún vestigio de sabor a cera, buscando dentro de su nariz y en su ombligo, y finalmente en su vulva y su ano. Tenía que deslizar mi dedo índice hasta la misma raíz antes de poder extraer un leve perfume a materia fecal, una delgada franja marrón bajo mi uña.

La escena se nos relata como una tentativa desesperada de encontrar un indicio que manche la imagen impoluta de un cuerpo perfecto. Tres ámbitos de naturaleza distinta pero en última instancia inseparables se dan cita en este fragmento: la escatología, el sexo y el arte. Las heces y el sexo comparten un mismo territorio anatómico, y son, a pesar de las permanentes fronteras que se imponen mutuamente, parte de dinámicas invisibles. La excitación sexual experimentada desde la edad infantil en las actividades relacionadas con la deposición no es una construcción más o menos caprichosa del psicoanálisis freudiano, sino una experiencia más o menos reconocible según los niveles de censura que operen sobre nuestra realidad cotidiana. Como contrapartida, devolver el valor de lo excremental al territorio de la sexualidad forma necesariamente parte de lo inefable, o en último extremo, de la única manifestación cultural que muestra sin censuras la sexualidad

como transgresión. Y esa manifestación no es otra que la pornografía. Frente a lo impoluto de la imagen clásica, que el pornógrafo desecha como impostura, la alternativa es la recuperación de una analidad infantil que justifica su refugio de humanidad en la mierda. La línea marrón bajo la uña se inscribe aquí como un vestigio, por mínimo que sea, de la realidad y la fragilidad humanas frente a los amaneramientos del arte y las peligrosas falsificaciones de la tecnología. La aniquilación de lo espontáneo, de lo imperfecto y de lo urgente es una preocupación en la cual la iconografía de *Beggars Banquet* se encuentra con la imaginería fecal en la obra de Ballard.

LOS RICOS TAMBIÉN LO HACEN

Una de las escenas excrementales más sorprendentes de la literatura anglosajona contemporánea es la narrada en *England, England* (1998), obra del afamado novelista británico Julian Barnes. En mitad de la novela se nos cuenta la visita de uno de los protagonistas, el aristócrata millonario sir Jack Pitman a un peculiar burdel regentado por una tal Auntie May, en el cual los clientes se comportan desde su llegada como bebés a quienes las prostitutas atienden como si estuvieran en una guardería. Por un buen puñado de pasta –nos aclara el narrador– el anciano magnate adopta la personalidad del Bebé Víctor, y se deja atender por un grupo de chicas, convenientemente ataviadas, que van representando todo tipo de escenas relacionadas con el aseo, la lactancia, el cambio de pañales, y como culminación, el número favorito de sir Jack:

‘Uh...uh,’ balbuceó mientras ella salpicaba más aceite corporal sobre su escroto. ‘Uh ...uh,’ mientras elevaba sus caderas para decirle que le embadurnara los cojones un poco más. ‘Uh ...uh,’ en un tono más silencioso, más gruñón, para

indicar que lo estaba haciendo perfectamente. Después, con un gruñido mayor, más maduro, masculló, ‘caca’.

‘¿El nene quiere caca?’ preguntó ella animándolo, como si no estuviera totalmente convencida de que iba a ser capaz del acto definitivo de la Infancia. Había algunos bebés a quienes les gustaba que se les ofreciera pero no se atrevían, y no lo hacían. Había otros a quienes les gustaba que les dijeran que no podían para así buscar la excitación de la transgresión. Pero el Bebé Víctor era un bebé de verdad; no había complicaciones ni ambigüedades en sus exigencias más imperiosas. La última de ellas, la chica se dio cuenta, estaba a punto de llegar.

Sus caderas empujaron hacia arriba, ella apretó con sus manos embadurnadas en respuesta, y sir Jack Pitman, empresario, innovador, hombre de ideas, mecenas artístico y promotor urbano, sir Jack Pitman, menos un capitán de la industria que un verdadero almirante, sir Jack Pitman, visionario, soñador, hombre de acción y patriota, emprendió un *crescendo* gutural que concluyó en un mugido esforzado ‘icaaaaaaacaaaaa!’ Soltó una ristra de pedos sonoros, se corrió espasmódicamente en las manos de Lucy, y se cagó espectacularmente en el pañal.

Algunos Bebés prefieren que los limpien, los froten, los sequen y les pongan talco, lo cual cuesta unos cuantos de miles de euros más, y es algo bastante impopular entre las chicas. Pero el trabajo de Lucy había concluido; al bebé Víctor le gustaba en este punto que lo dejaran solo...

England, England cuenta la puesta en marcha del gran proyecto empresarial de sir Jack Pitman: un gran parque temático que lleva por nombre, como el título, el de la nación inglesa al cuadrado, y que se instala en la Isla de Wight, comprada por el magnate para tales menesteres. En el parque conviven réplicas de la familia real, Lady Di, el Dr. Samuel Johnson y William Shakespeare, el Big Ben y el Manchester United en

un solo tiempo y un solo espacio. La novela es una gran sátira de la impostura de las identidades nacionales, del gusto por la falsificación, la acumulación y la réplica en la cultura de masas, y en definitiva, del absurdo fetichismo promocionado por la industria del turismo y del entretenimiento en las sociedades del bienestar y del consumo. Por todo ello, no es sorprendente que el fragmento citado aquí nos describa otro tipo de fetichismos en un contexto que no hemos explicado del todo.

La visita de sir Jack al burdel está siendo registrada con cámaras por profesionales contratados por sus enemigos y damnificados, los cuales piensan utilizar la prueba como chantaje. Sir Jack no es ningún santo, sino, como cabe esperar de los santones del turismo de masas, su historial está plagado de corruptelas empresariales, de intrigas, de aliados y de víctimas. Y hasta cierto punto la escena a la que Barnes invita a sus lectores en la visita del magnate al burdel tiene ese componente de satisfacción y venganza que tan bien describió Freud en *Más allá del principio del placer*, cuando evocaba el gusto de los adultos por contemplar versiones escenificadas del sufrimiento de los otros como un viaje de regresión infantil a una escena primordial presidida por la venganza: lo que es vejatorio para la víctima es placentero para el espectador, quien dirime así las humillaciones que su libido infantil sufrió en el pasado. El narrador, además, se recrea en mostrarnos todas las facetas del hombre respetable de los negocios y la cultura para acrecentar la humillación a la que el descubrimiento de su pecadillo lo somete. Vivimos en sociedades que asisten permanentemente a la exposición furtiva de los cuerpos desnudos de los famosos, a sus deslices nocturnos, a las instantáneas desenfocadas de sus entrepiernas desprovistas de ropa interior. Y a mucho más que eso: a orgías de directo-

res generales fotografiadas furtivamente, a vídeos de magnates de la información sorprendidos en ropa interior propia del sexo opuesto. Y nos regocijamos de que tan vergonzantes documentos se utilicen permanentemente en campañas de desprestigio montadas para desautorizar otras campañas de desprestigio, y así sucesivamente. Y estamos habituados a reír con todo ello.

Por todo esto, el fragmento de Barnes, con toda su deliberada ambigüedad moral, se nos antoja como una buena prueba de la delgada línea que une la civilización y la barbarie. La dimensión gráfica del relato nos invita a reflexionar sobre el modo en el que a través de la excreción y del sexo se negocian las fronteras entre el deseo y la humillación. Al fin y al cabo, sir Jack es un aristócrata pudiente y la chica una obrera del sexo. Sin embargo, este fragmento también nos obliga a hacernos preguntas sobre nuestra propia mirada, sobre qué hacemos y cómo reaccionamos observando aquello que en principio nos debería estar vedado mirar. Textos como éste nos recuerdan que somos muy a menudo cómplices de grandes humillaciones perpetradas contra otros sin siquiera reparar en ello. Por su capacidad de hacernos vulnerables y frágiles, la mierda es un icono perfecto para llamar la atención sobre la ética de nuestra mirada. No es de extrañar que la cagada de sir Jack sea, como el propio texto dice, espectacular.

EL VALOR DE LA VIDA

En su monumental y excesiva 2666 (2004) el recientemente fallecido Roberto Bolaño intercala su interminable relato de los crímenes reales de mujeres en la ciudad mexicana de Santa Teresa –trasunto en la ficción de la fronteriza Ciudad Juárez, en el estado mexicano de Sonora– con unos episodios de profanación

de iglesias en los que un sujeto apodado por la prensa local El Penitente se dedica a orinar y a defecar en los altares, además de a descabezar las imágenes de santos y vírgenes. En su periplo por iglesias y capillas locales, El Penitente ha dejado además alguna que otra víctima humana –algún sacristán o beata que se ha interpuesto entre el altar y las urgencias de su vejiga y sus intestinos. Frente a la brutalidad de los asesinatos de mujeres, narrados por Bolaño con un estilo periodístico que nos trae a la mente tradiciones literarias tan dispares y tan cercanas como las del argentino Rodolfo Walsh y el norteamericano Truman Capote, los actos de El Penitente cobran un carácter grotesco y humorístico en la novela. Y sin embargo hay algo que parece unir ambos actos: su carácter serial y persistente, además de la imposibilidad de dar caza al autor de los crímenes y de las profanaciones.

Uno de los personajes de la novela, el judicial Juan de Dios Martínez, persigue con la misma testarudez, pero también con la misma ineficacia, a los perpetradores de atrocidades contra los cuerpos y las vidas de decenas de trabajadoras de las maquiladoras de la ciudad y al profanador de imágenes sacras que mancilla los templos con toda la generosidad y la saña que sus órganos excretores le permiten. Bolaño juega con la humorada escandalosa que siempre provoca la profanación excremental de lo sacro, allí donde la homonimia del término «escatología» une de modo casi casual la materia excremental con las asuntos de la salvación del alma. Pero el asunto va necesariamente más allá: la narración entrelazada de las violaciones y asesinatos de mujeres y de las meadas y cagadas eclesiales nos da a entender que para Bolaño los cuerpos femeninos destrozados y los excrementos del «meapilas» comparten un mismo valor jurídico en el universo corrupto de la novela.

En un oasis de paz en medio de la brutalidad desconcertante de la sucesión de crímenes, Bolaño comienza la historia de El Penitente: «En mayo ya no murió ninguna otra mujer, descontando a las que murieron de muerte natural, es decir de enfermedad, de vejez o de parto. Pero a finales de mes empezó el caso del profanador de iglesias». Ante los despojos de sus profanaciones en serie, una policía y una justicia ineficaces sólo aciertan a dar explicaciones absurdas: «Ese cabrón debe tener una vejiga monstruosa. O aguanta todo lo que puede y espera hasta estar dentro de la iglesia para soltarlo».

Las abundantes deposiciones de El Penitente, y su carácter desconcertante y jocoso, comienzan a entrelazarse con nuevas narraciones de asesinatos hasta que al final acabamos asumiendo que éstas no son más que un trasunto de la degradación de la vida en el cuerpo en descomposición de las obreras de Santa Teresa. Así, en pleno apogeo de las actividades del profanador se reanudan los asesinatos, el primero de los cuales es el de la obrera Emilia Mena Mena:

En junio murió Emilia Mena Mena. Su cuerpo se encontró en el basurero clandestino cercano a la calle Yucatecos, en dirección a la fábrica de ladrillos Hermanos Corinto. En el informe forense se indica que fue violada, acuchillada y quemada, sin especificar si la causa de la muerte fueron las cuchilladas y las quemaduras, y sin especificar tampoco si en el momento de las quemaduras Emilia Mena Mena estaba ya muerta. En el basurero donde fue encontrada se declaraban constantes incendios, la mayoría voluntarios, otros fortuitos, por lo que no se podía descartar que las calcinaciones de su cuerpo fueran debidas a un fuego de estas características y no a la voluntad del homicida. El basurero no tiene nombre oficial, porque es clandestino, pero sí tiene nombre popular: se llama El Chile. Durante el día no se ve un alma por El Chile ni por los baldíos aledaños

que el basurero no tardará en engullir. Por la noche aparecen los que no tienen nada o menos que nada. En México DF los llaman tereprochos, pero un tereprocho es un señorito vividor, un cínico reflexivo y humorista, comparado con los seres humanos que pululan solitarios o en pareja por El Chile. No son muchos. Hablan una jerga difícil de entender. La policía preparó una redada la noche siguiente al hallazgo del cadáver de Emilia Mena Mena y sólo pudo detener a tres niños que rebuscaban cartones en la basura. Los habitantes nocturnos de El Chile son escasos. Su esperanza de vida, breve. Mueren a lo sumo a los siete meses de transitar por el basurero. Sus hábitos alimenticios y su vida sexual son un misterio. Es probable que hayan olvidado comer y coger. O que la comida y el sexo para ellos sea otra cosa, inalcanzable, inexpresable, algo que queda fuera de la acción y de la verbalización. Todos, sin excepción, están enfermos. Sacarle la ropa a un cadáver de El Chile equivale a despellejarlo. La población permanece estable: nunca son menos de tres, nunca son más de veinte.

La ciudad fabulada por Bolaño es un mundo en el que conviven irremediamente los profanadores de templos con curas y sacristanes, la mierda y el orín con los imágenes sacras, los asesinos de mujeres con sus víctimas, los cadáveres mutilados de las muertas con los cuerpos miserables de los vivos, los policías corruptos con los criminales impunes, las iglesias con los estercoleros, la carne humana con sus propios despojos, la civilización con sus desperdicios. La actividad grotesca de El Penitente es tan excremental como los gases que provocan las calcinaciones de los cuerpos en los estercoleros, o los ropajes costosos de los mendigos. Recurriendo a la ironía, quizás como recurso contra la desesperanza, Bolaño se acuerda de nuestra propia mierda para hablarnos de la falta de valor de la vida en un entorno en el que la deshumanización es el efecto de la brutalidad y la corrupción de los estados.

CODA: EL PROCESO CIVILIZADOR

Cuenta Norbert Elias que una de las claves del proceso de civilización de las sociedades occidentales se encuentra en la progresiva ocultación de nuestro propio universo fisiológico. La historia del comportamiento occidental está en gran medida marcada por la higienización y la privatización de nuestras necesidades más perentorias. En ese contexto, lo fecal se convierte en una prueba demasiado vergonzosa de nuestra propia humanidad. Todos los fragmentos evocados en este ensayo tienen en común el rescate de lo excremental como icono artístico, y precisamente por su capacidad de sacar hacia fuera lo que siempre queda de puertas del retrete para adentro se erigen en recordatorios de las fisuras inherentes a dicho proceso de civilización. Estas fallas se localizan en la pérdida de la espontaneidad, en la vergüenza que sentimos ante nuestras propias pulsiones y deseos, en el abandono de la autenticidad en favor del culto hasta la náusea de la representación y de la réplica, en la socialización de nuestras tendencias a humillar a los otros. Pero, ante todo, el fracaso de la civilización se fragua en la naturalidad con la que aceptamos la pérdida de valor de la vida y la dignidad humanas. Estos textos comparten, en su difícil reivindicación de la materialidad de la mierda, su capacidad de hacernos reflexionar sobre nuestra propia condición. En última instancia, ni la ética ni la estética –ni siquiera la metafísica– son nada sin la materia.

REFERENCIAS

Los textos de J. G. Ballard proceden de *Crash* (1973; Londres: Vintage, 1995) y *The Atrocity Exhibition* (1970; Londres, Flamingo, 1993). Las otras citas pueden encontrarse en *England, England* de Julian Barnes (Londres: Jonathan Cape, 1998), *2666* de Roberto Bolaño (Barcelona: Anagrama, 2004) y *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas* de Norbert Elias (México: Fondo de Cultura Económica, 1987). *Beggars Banquet* de The Rolling Stones salió en Londres con el sello Decca Rec.



MÁS ALLA DE
LA MIERDA

Luis Gómez Canseco

Desde que Adán y Eva fueron expulsados del Paraíso, hemos vivido con la conciencia de que todo el bienestar consistía en estar dentro y que no habría mayor desamparo que verse expulsado de él. Yahvé mismo había prometido compensar a su pueblo devolviéndolo a un nuevo Edén, «a una tierra que mana leche y miel» (Ex. 3, 8); y los enviados de Moisés vieron cumplida la promesa divina en las fronteras de Canáan: «Fuimos al país al que nos enviaste, y en verdad que mana leche y miel. Éstos son sus productos» (Num. 13, 27). Desde ese punto y hora, los hebreos supieron que eran el pueblo elegido, que conformaban un *nosotros* frente a todos los demás que estaban fuera. Ese mismo sentimiento se repite en los espacios imposibles que imaginó el folclore medieval: territorios como los reinos de Jauja o de Cucaña o como el País de los Glotones, donde los jamones colgaban de los árboles y los ríos también fluían con leche y miel. Sin embargo, el retorno al Paraíso perdido tenía un lado oscuro, pues esos jardines de requesón, longaniza y buñuelos estaban cercados por ciénagas de heces y desiertos de mierda. Era la consecuencia lógica de tanta ingesta. No sólo eso. El círculo de excrementos establecía una separación infranqueable entre los que estaban dentro, los

felices habitantes de Jauja, y los *otros*, los desterrados que no podrían nunca disfrutar de sus placeres. En realidad, la conseja no nos aclara si, en efecto, los que estaban más allá de la mierda intentaban entrar a toda costa; pero sí deja claro que los glotones querían marcar distancia con los de fuera e impedir el acceso a su particular olimpo de bienaventuranzas. La mierda servía, en fin, para distinguir entre *nosotros* y los *otros*, para trazar la línea que habría de separar a los conformaban y definían el orden, para establecer los límites entre lo conveniente y lo inconveniente, entre lo civilizado y lo bárbaro. Eso ha sido así desde que el mundo es mundo.

Ese *nosotros* nace de la renuncia al yo, porque ahí se hace imposible la separación entre lo íntimo, lo privado y lo público. En el *nosotros* esas distinciones se diluyen. Incluso comportamientos privados, como el sexual, dejan de serlo en el punto y hora en que se convierten en visibles y públicos o en bandera ideológica para un grupo. Lo mismo ocurre con la mierda, que ha servido para aliviar con risas las tensiones del orden establecido o que ha contribuido a consolidar la conciencia colectiva frente a los *otros*, convirtiéndose proyectil que arrojar contra los enemigos, contra aquellos que cuestionaban las doctrinas y creencias aceptadas colectivamente.

Echar palas de estiércol a la cara, arrojar a las letrinas o, por más gesto de modernidad, poner en marcha el ventilador no ha sido una costumbre inventada por nuestra más reciente y sutil clase política. La mierda ha sido siempre el baldón perfecto para aquellos a los que se pretendía mantener, por uno u otro motivo, en los márgenes de la sociedad, ya fueran pícaros, extranjeros, brujas, turcos, moriscos, herejes de toda índole o simples enemigos políticos o literarios. Muestras excelentes de esa suerte

de terrorismo de estado se recogen a cada paso en la obra de Quevedo, que desde el centro mismo de la ortodoxia social, política y religiosa fue arrojando explosivos de mierda a diestra y siniestra. Servirán aquí de ejemplo los versos finales del epitafio «A un bujarrón», donde invita al caminante que contempla la tumba a ofrecer un brutal responso en su memoria:

No en tormentos eternos
 condenaron su alma a los infiernos,
 mas los infiernos fueron condenados
 a que tengan su alma y sus pecados.
 Pero si honrar pretendes su memoria,
 di que goce de mierda y no de gloria;
 y pues tanta lisonja se le hace,
 di «Requiescat in culo», mas no «in pace».

Pero esos mismos que quedaban fuera, los arrojados del paraíso, los que recibían los impactos estercolados se han valido también de la mierda para transgredir el orden que los condenaba o para enfrentarse abiertamente a él. La literatura y el arte han sido cauces prioritarios para esa protesta, y es ésa la vereda que, si estás ahí, lector, vamos a seguir en estas páginas. El recorrido comienza en la Edad Media, en una cultura dominada por la Iglesia, pero que daba también lugar a que los mismos eclesiásticos, desde dentro o fuera de la Iglesia, censuraran su orden. Era el caso de los goliardos, aquellos monjes exclaustros que crearon toda una literatura en la que se reprobaba la Roma papal y se celebraban los goces de la vida. A esos goces carnales se refería un clérigo francés que, entrado el siglo XIII, escribió el *Debate del coño y el culo*. El poema parodia los debates medievales que enfrentaban al alma con el cuerpo o a los ángeles con los demonios; aunque aquí los interlocutores son muy otros. El sabio fraile afirma haber tenido un sueño en el que esos dos buenos vecinos, el Culo y el Coño, interponían pleito en defensa de

sus prerrogativas alimenticias y sexuales. Y es que el hecho de que los órganos excrementicios compartan espacio y funciones con los órganos sexuales no ha hecho sino provocar simultáneamente el deseo y el asco, el anatema y la fascinación:

La otra noche tuve una visión:
el Culo le pedía al Coño
tres sueldos de renta que le debía.
Pero el Coño dijo que no era así,
que tan grande no era la deuda:
él recordaba muy bien
que sólo le debía dos.

La burla alcanzaba a la Iglesia, a los tribunales y a la literatura más seria, porque en este litigio, un enorme y alegórico Culo proponía sus ventosidades como pago y exponía con puntualidad sus razones y la relación completa de sus padecimientos:

«...me propinan zurriagazos,
me maltratan, me pegan:
con creces me los he ganado.
Cuando engulles tu comida,
me golpean dos testículos
y una gran bolsa velluda;
sobre mí la tengo siempre colgada:
esa bolsa se llama cojones.
Anoche te zampaste una longaniza
y no la compartiste conmigo».

Aun así, el Coño no deja de quejarse por el indeseable prójimo que le han puesto en el vecindario, que, además de ofenderlo con olores nauseabundos, le disputa el culto de algunos que, por razones de naturaleza, deberían ser sus devotos. En esta situación y sin jurado que opte por ninguno de los demandantes, todo queda en el elogio que cada parte hace de sí misma:

«Cállate, charlatán -dijo el Culo-.
Me injurias.
Nadie puede prescindir de mí:

hombre y mujer morirían
 si yo no estuviera:
 los hago evacuar y limpiarse.
 Nadie comería jamás
 y, si lo hiciera, reventaría,
 a menos que yo no lo aliviase:
 los excrementos circulan por mí».

Dice el Coño: «Y las porquerías
 y todos los desperdicios.
 Gracias a mis barbas y a mis mostachos
 estás blando en todas las estaciones.
 Un coño bien vale cien mil culos».

Nuestro clérigo asegura que despertó invadido de una gran felicidad y se dispuso a poner sus visiones en verso, aunque, eso sí, sin llegar a inclinarse del todo por ninguno de esos dos enemigos naturales del orden y la moralidad.

Tres siglos más tarde, François Rabelais publicó entre 1532 y 1564 su novela *Gargantúa y Pantagruel*, que hizo de la risa grotesca un agudo instrumento con que diseccionar y censurar la sociedad de su época. El desorden controlado del carnaval se convierte aquí en una sátira que no deja títere con cabeza. El gigante Gargantúa y su hijo Pantagruel dan cuenta de gobernantes y políticos, de comerciantes y de clérigos, de poderosos, filósofos e ignorantes. Aunque detrás de las burlas, hay una defensa de la pedagogía humanística frente a los métodos tradicionales, que culmina en la abadía de Thélème, donde los jóvenes –y las jóvenes, que dirían hoy los políticamente correctos– gozan de una alta formación intelectual, sin abandonar los placeres del cuerpo. Rabelais, ¿cómo no?, también acudió a la mierda para zurrar a sus contemporáneos. En el capítulo XIII del *Gargantúa*, titulado «De cómo Gargantúa conoció el ingenio maravilloso de Grangantúa por el invento del limpiaculo», aprovechó para arrear en verso y prosa

contra la filosofía escolástica y contra el nuevo método inductivo en medio de una gozosa parodia del sistema educativo. Resulta que el joven Gargantúa recibe la visita de su padre, el gigante Gaznategrande, que viene a averiguar el grado de su formación. El examen comienza por la higiene de sus partes bajas. Gargantúa responde con un alarde que parodia los modos de indagación filosófica de sus contemporáneos:

...Gargantúa respondió que había puesto en ello tal orden que en todo el país no había muchacho más limpio que él.

-¿Y cómo lo has hecho? -dijo Gaznategrande.

-Inventé -respondió Gargantúa-, por larga y curiosa experiencia, una manera de limpiarme el culo, la más señorial, la más excelente y la más expeditiva que jamás se hubiera visto.

-¿Cómo? -dijo Gaznategrande.

-Como os lo contaré -dijo Gargantúa- ahora mismo. Yo me limpié cierta vez con un pañuelo de terciopelo de una damisela, y me sentí satisfecho, pues la molicie de la seda me causaba en el fundamento una voluptuosidad muy grande.

A partir de ahí, el joven gigante sigue con una extensa relación de los objetos con que ha experimentado a la hora de limpiarse las posaderas. Algunos son tan singulares como capirotes, orejeras, hierbas y plantas variadas, el hinojo o la mejorana, rosas, calabazas, coles, acelgas, pámpanos, lechugas o espinacas... Cuenta que un día, «cagando detrás de unas zarzas, encontré un gato; con éste me limpié, pero sus garras me ulceraron todo el perineo». Su examen siguió con objetos domésticos, ya fueran sábanas, mantas, cortinas, almohadones, alfombras, pañuelos, zapatillas, cestos o sombreros, entre los que recomienda los de pelo, porque, según aseguraba el nene sabio, «absterge muy bien la materia fecal». La investigación le lleva al objeto que la

cultura contemporánea ha elegido como limpiaculo, aunque él termine rechazándolo por inadecuado:

-Me limpié con heno, con paja, con estopa, con borra, con lana y con papel. Pero «quien con papel su culo limpia, / siempre deja en sus cojones mierda».

-¡Cómo, cojoncete mío ! -dijo Gaznategrande-, ¿Le has dado a la jarra que ya rimas?

-Sí, rey mío; rimo tanto que a veces me arrimo. Escuchad lo que dice nuestra endecha a los cagadores:

Cagar, diarrear, peer, puercar.

Tu pujo, escapándose,

se esparce sobre vosotros.

Azagranoso, merdoso, goteoso,

iel fuego de san Antonio te queme

si todos tus agujeros abiertos

no limpias antes de irtel!

Entre burlas y versos, Gargantúa mezcla los instrumentos higiénicos con el silogismo escolástico -eso de «Todos los hombres son mortales; Sócrates es hombre; luego...»- para urdir alguna de sus sátiras filosóficas:

-No hay ninguna necesidad -dijo Gargantúa- de limpiar el culo si no hay suciedad; suciedad no puede haber si no se ha cagado; por consiguiente, es preciso cagar antes que el culo limpiar.

-¡Oh! -dijo Gaznategrande- ¡Qué sentido común tienes, muchachito! Estos primeros días te haré nombrar doctor en gaya ciencia, ¡por Dios!, porque tienes más razón que edad. ¡Anda, prosigue esta especulación limpiaculativa, te lo ruego!

En verdad os digo que la tal indagación no se detuvo en los objetos inanimados, pues el jayán hizo también sus pinitos con una extensa gama de animales y adyacentes: una gallina, un gallo, un pollo, una liebre, un pichón y hasta la cartera de un abogado. La conclusión del tanteo es de por sí admirable, aunque más

sutil es aún la burla contra toda forma de pensamiento, pues, para más chanza, el capítulo se cierra con una alusión a la autoridad incontestable del filósofo escolástico Duns Escoto, que, después de mucho discurrir, había llegado a la misma conclusión que el aplicado Gargantúa en esto de la limpieza anal:

–Pero, concluyendo, yo digo y mantengo que no existe mejor limpiaculo que una oca bien emplumada, con tal que se le sostenga la cabeza entre las piernas. Y creedme por mi honor. Porque sentiréis en el agujero del culo una voluptuosidad mirífica, tanto por la dulzura del plumón como por el calor temperado de la oca, el cual es fácilmente comunicado al intestino cular y a los otros intestinos, hasta llegar a la región del corazón y del cerebro. Y no penséis que la beatitud de los héroes y de los semidioses, que se pasean por los Campos Elíseos, resida en su asfódelo o ambrosía o néctar, como dicen las viejas de aquí. Reside, según mi opinión, en que se limpian el culo con una oca, y tal es la opinión del maestro Juan Escoto.

La fiesta continúa con Cervantes. En el *Quijote*, todo sirve para rebajar el mundo heroico de la caballería por medio de bur-las e ironías. Allí está, por supuesto, doña mierda. Secreciones y excreciones ponen de manifiesto la carnalidad de damas y caballeros y traen a la luz el lado oscuro de los ideales. Los go-zos mierdosos atraviesan la primera y la segunda parte, desde el capítulo XX de 1605, donde Sancho se rinde al pavor que le produce el sonido de los batanes:

En esto, parece ser, o que el frío de la mañana, que ya venía, o que Sancho hubiese cenado algunas cosas lenitivas, o que fuese cosa natural –que es lo que más se debe creer–, a él le vino en voluntad y deseo de hacer lo que otro no pudiera hacer por él; mas era tanto el miedo que había entrado en su corazón, que no osaba apartarse un negro de uña de su amo. Pues pensar de no hacer lo que tenía gana, tampoco era posible; y así, lo que hizo, por bien de paz, fue soltar la

mano derecha, que tenía asida al arzón trasero, con la cual, bonitamente y sin rumor alguno, se soltó la lazada corrediza con que los calzones se sostenían, sin ayuda de otra alguna, y, en quitándose, dieron luego abajo y se le quedaron como grillos. Tras esto, alzó la camisa lo mejor que pudo y echó al aire entrambas posaderas, que no eran muy pequeñas. Hecho esto –que él pensó que era lo más que tenía que hacer para salir de aquel terrible aprieto y angustia–, le sobrevino otra mayor, que fue que le pareció que no podía mudarse sin hacer estrépito y ruido, y comenzó a apretar los dientes y a encoger los hombros, recogiendo en sí el aliento todo cuanto podía; pero, con todas estas diligencias, fue tan desdichado que, al cabo al cabo, vino a hacer un poco de ruido, bien diferente de aquel que a él le ponía tanto miedo.

Don Quijote lo oye primero y luego husmea el resultado de las hazañas de su escudero hasta tener que taparse las narices y espetarle «con tono algo gangoso»:



- Paréceme, Sancho, que tienes mucho miedo.
- Sí tengo –respondió Sancho–; mas ¿en qué lo echa de ver vuestra merced ahora más que nunca?
- En que ahora más que nunca hueles, y no a ámbar
- respondió don Quijote.

El caso resulta inimaginable en un libro de caballerías al uso, en una novela de pastores o en una historia sentimental de esas en las que los protagonistas morían de amor. Pero es que Cervantes estaba dispuesto a poner patas arriba el mundo. La cosa no acaba ahí. La primera parte llega a su fin con don Quijote enjaulado y Sancho inquiriendo sobre su necesidad de hacer aguas mayores, a lo que el amo responde con un urgente «¡Sácame deste peligro, que no anda todo limpio!». Luego serán los encantados de la cueva de Montesinos los que no «tienen escrementos mayores; aunque es opinión que les crecen las uñas, las barbas y los cabellos»; y entre ellos se encuentra la cuitada Belerma, de la que el viejo Montesinos nos asegura que «no toma ocasión su amarillez y sus ojeras de estar con el mal mensil, ordinario en las mujeres, porque ha muchos meses, y aun años, que no le tiene ni asoma por sus puertas», convirtiéndola, así por de pronto, en la primera heroína menopáusica en la historia de la literatura. Más tarde sabremos que la bella Altisidora padece una halitosis «que no hay sufrir el estar junto a ella un momento» o que a la duquesa le chorrean líquidos inmundos por las piernas. La verdad es que nadie se pone a pensar en Amadís de Gaula o en Indiana Jones ocupados en faenas defecadoras, ni imagina a Scarlett O'Hara atufando a ajos o a la princesa Oriana en plena menstruación. Pero eso, precisamente eso, es Cervantes: la mezcla inseparable de lo espiritual y de lo más carnal que hay en el ser humano.

Y si en espiritualidades andamos, es el momento de recordar que la mierda también tuvo sus relaciones con la religión y que, con frecuencia, se utilizó para cuestionar los valores religiosos dominantes. Un ejemplo delicioso son siete cartas que don Juan de la Sal, obispo de Bona y coadjutor del arzobispado de Sevilla, envió al duque de Medina Sidonia. En ellas relata el caso del padre

Francisco Méndez, que, a principios de julio de 1616, anunció, al parecer por revelación divina, que el veinte del mismo mes entraría a formar parte del coro de los justos. Pasó el 20 y el franciscano, por supuesto, no murió. Don Juan, que escribía al hilo de los hechos, aprovechó la locura colectiva de los sevillanos para darle un buen repaso a las creencias y las supersticiones de su tiempo, con una perspectiva que hoy nos podría parecer volterriana. Especialmente cínicas resultan las críticas contra la devoción exagerada de las reliquias. Aunque el Concilio de Trento, el culto de los santos y de sus reliquias se había convertido en argumento central de la nueva religiosidad, aquello no acababa de resultarle razonable al obispo. En la cuarta de las cartas, fechada el 12 de julio de 1616, se cuenta cómo los calzones del padre Méndez se habían convertido en objeto de culto entre las beatas sevillanas, «que no se hartaban de besarlos, con no estar nada limpios, para que fuese mayor el mérito; pero a la devoción no hay cosa sucia ni que haga asco a un verdadero devoto». La cosa se complica cuando un grupo de fervorosos nobles decide hacer de los calzones reliquia y repartirlos equitativamente entre ellos:

Un día después, no sé qué tantos caballeros, habiendo habido a las manos estos pañetes de mi clérigo, los repartieron entre sí como reliquia sacrosanta. Bien es verdad que uno de ellos, no menos sencillo que piadoso, habiéndole cabido en esta partición el cuadradillo de abajo, que era lo más embalsamado, si bien lo veneraba con el mismo respeto que si lo hubieran rociado con la sangre de las llagas del bienaventurado san Francisco, su devoción, con todo eso, no bastaba a vencer la repugnancia que naturalmente sentía de llegar a la boca aquella joya preciosa; y así repetía muchas veces: «Señores, dénme reliquia de mejor parte. Tome esa quien la quisiere, que yo la quiero de mejor parte». Uno por uno reponía que era reliquia aprobada; solo lo hacía dificultad no verla con el aseo y olor de mosquetas que quisiera

No ha de olvidarse, para entender el caso en su justa medida, que tanto don Juan de la Sal como el padre Méndez eran de origen converso, y que judíos y moriscos mantuvieron unas difíciles relaciones con la Iglesia y su ortodoxia. De entre ellos, los hubo que se convirtieron, otros fingieron hacerlo, pero también algunos optaron por enfrentarse abiertamente al orden cristiano. Ése fue el caso del morisco Juan Alfonso que no se quedó corto y nos dejó gestos voluntariamente sacrílegos contra la cruz, la santísima Trinidad, la Virgen o la eucaristía. En plena Contrarreforma y cuando el Sagrada Forma era el eje teológico del catolicismo, este morisco poeta les espetó a cristianos y teólogos la historia en verso de un experimento que pretendía demostrar la falsedad del sacramento, pues, para escándalo del pensamiento tridentino, el destino final de lo comido, ya fuera carne humana o divina, cruda o aliñada, habría de ser siempre el mismo:

Vosotros que en una hostia
 que decís el Sacramento
 tenéis por fe que está Dios
 y os coméis aquel Dios vuestro,
 mirad qué gentil aliño,
 pues se sabe por muy cierto:
 lo que se come se saca
 por aquel postigo viejo.
 Y por más curiosidad,
 me dijo a mí un caballero
 que se mantuvo de hostias
 por probar este misterio,
 mas también dijo que dio
 a la letrina su censo,
 sepultando allí sus dioses
 en el sucio monumento.

Estos versos tuvieron sus paralelo real en la profanación de iglesias que algunos judíos llevaron a cabo en el mismos período

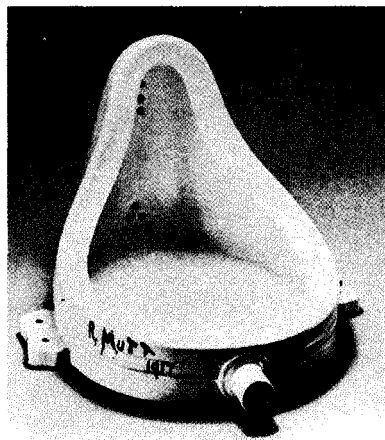
y que, con frecuencia, culminaban con una deposición sobre las hostias consagradas. Aquí eran los hebreos o los moriscos, los marginados, los condenados por la Iglesia los que se rebelaban y arrojaban la mierda contra aquellos que los había arrastrado a los márgenes del orden social. El excremento, entonces, se convirtió en instrumento político al salir a la calle y hacerse público. La transgresión precisa de la publicidad, ya que en el reducto de lo íntimo no hay daño para el agredido.

Resulta curioso que Rembrandt firmara en 1631 el dibujo de una mujer que orina y defeca al mismo tiempo. Es más que probable que se tratase de un esbozo destinado a la privacidad y debido al gusto por materializar y visualizar lo prohibido, lo sexualmente despreciable. El problema llegó tres siglos más tarde, cuando reapareció el dibujo y resultó innegable que su autor era Rembrandt, el devoto pintor de escenas bíblicas. Sólo entonces, al hacerse pública, la imagen adquirió una dimensión perturbadora.



En 1917, Marcel Duchamp expuso su *Fontaine*. Su intención primera desbordaba lo privado, porque pretendió, precisamente, desplazar un urinario desde su contexto usual al espacio sacralizado de una sala de exposiciones.

Desde ese momento, el dadá abrió la puerta a un arte que convirtió lo asocial en un instrumento para confundir las mentes de los bienpensantes. Por si fuera poco, el título aludía a la fuente ausente en la imagen más que al receptor de líquido visible.



Todavía en 1965 y siendo casi un anciano, Picasso hizo un homenaje a la mujer dibujada por Rembrandt con el cuadro *La pisseuse*, la meona, que se conserva en el Museo Picasso de París. En la figura, trazada a tamaño natural, se mezclan la exhuberancia, la vitalidad, el exhibicionismo y una profunda fusión entre lo sexual y lo escatológico. Lo bajo ya se ha soltado la melena y nos mira a los ojos desafiante.



Lo mismo ocurrió en la literatura, en el punto y hora en que James Joyce hizo que el protagonista del *Ulises*, esa biblia de la narrativa contemporánea, se sentara en el inodoro a leer la prensa, con una mezcla de narración en tercera persona, monólogo interior y placeres escatológicos: «Un periódico. Le gustaba leer en el retrete. Espero que ningún cretino venga a llamar a la puerta justo cuando estoy. [...] Tranquilamente leyó, conteniéndose, la primera columna, y, cediendo pero resistiendo, empezó la segunda. A medio camino, rindiendo su última resistencia, permitió a sus tripas liberarse tranquilamente mientras leía; aún leyendo pacientemente, ese ligero estreñimiento de ayer ha desaparecido del todo. Espero que no sea demasiado grande no vuelvan las almorranas. [...] Horas del anochecer, muchachas en tul gris. Horas de la noche luego con puñales y antifaces. Idea poética rosa luego dorado luego gris luego negro. Sin embargo, también fiel a la realidad. Día, luego la noche. Arrancó bruscamente la mitad del cuento premiado y se limpió con él. Luego se ciñó los pantalones, se puso los tirantes y se abotonó. Tiró de la puerta del retrete, agitada en sacudidas, y salió de lo sombrío al aire». La subversión se hace literatura y se desdibujan los límites entre lo privado y lo público en nombre del arte. Por eso hay que leer las cartas que el mismo Joyce escribió a su amante Nora como textos literarios y pensados para la lectura pública, que ahondan en esa dirección subversiva de plasmar de manera visible lo que permanecía invisible a los ojos de ese *nosotros* colectivo. La carta del 2 de diciembre de 1909 no precisa comentario alguno:

He pensado en ti casi hasta el desfallecimiento al oír mi voz cantando o murmurando para tu alma la tristeza, la pasión y el misterio de la vida y al mismo tiempo he pensado en ti haciéndome gestos sucios con los labios y con la lengua,

provocándome con ruidos y caricias obscenas y haciendo delante de mí el más sucio y vergonzoso acto del cuerpo. ¿Te acuerdas del día en que te alzaste la ropa y me dejaste acostarme debajo de ti para ver cómo lo hacías?

En esa misma senda, la realidad se hace ficción en *El animal moribundo* de Philip Roth, donde un viejo profesor universitario movido por los celos lleva su amor al extremo escatológico. La confesión de su joven amante desencadena los desafueros de la pasión carnal: «Durante uno de mis interrogatorios, Consuelo me dijo que, cuando estaba en el instituto, tenía un novio que deseaba apasionadamente verla menstruar. Cada vez que le empezaba la regla, tenía que llamarle, él acudía de inmediato y contemplaba cómo la sangre le corría por los muslos y caía al suelo. «¿Hacías eso por él?», le pregunté. «Sí». «¿Y tu familia? ¿Qué me dices de tu familia tradicional? Tenías quince años, en verano no podías estar fuera de casa pasadas las ocho de la tarde, ¿y, sin embargo, hacías eso? [...] -Llámame cuando te empiece la regla -le pedí-. Quiero que vengas aquí. Yo también quiero mirarte». La literatura saca a la luz lo que no cabe en el orden perfecto, pero que sin embargo existe en el interior más silencioso y oculto del ser humano.

Ese desorden, esa revolución que lo transforma todo y en la que la mierda se convierte en instrumento de una guerra de ideas se ha asentado en la literatura contemporánea. La voluntad del morisco Juan Alfonso, que lanzaba el Dios de sus enemigos al estercolero, se reproduce cuatro siglos después en la poesía poderosa y estremecedora de Leopoldo María Panero. Más allá del impacto publicitario de la película *El desencanto* de Jaime Chavarrí o de su imagen pública, los poemas de Panero dicen con frialdad y pasión lo que los demás callamos, hasta provocar en el lector la incomodidad de una amenaza que procede de los

márgenes externos del orden social. Con un lenguaje cotidiano y fragmentario, se nos presenta otra vida contraria y enemiga a la que todos vivimos, al menos en público: «Mi ano es todo lo profundo / solo construye un mundo / un niño baila en el dibujo / como la rosa de lo inmundo». Entre los muchos poemas de Panero que acuden a la escatología como arma, el «Himno a Satán» entona la alabanza de lo incivilizado y de lo bárbaro, de aquello que está más allá de las fronteras de lo lícito y significa una vida antisocial y anticristiana:

Tú que eres tan sólo
 una herida en la pared
 y un rasguño en la frente
 que induce suavemente
 a la muerte.
 Tú ayudas a los débiles
 mejor que los cristianos
 tú vienes de las estrellas
 y odias esta tierra
 donde moribundos descalzos
 se dan la mano día tras día
 buscando entre la mierda
 la razón de su vida;
 ya que nací del excremento
 te amo
 y amo posar sobre tus
 manos delicadas mis heces
 Tu símbolo era el ciervo
 y el mío la luna
 que la lluvia caiga sobre
 nuestras faces
 uniéndonos en un abrazo
 silencioso y cruel en que
 como el suicidio, sueño
 sin ángeles ni mujeres
 desnudo de todo
 salvo de tu nombre

de tus besos en mi ano
 y tus caricias en mi cabeza calva
 rociaremos con vino, orina y
 sangre las iglesias
 regalo de los magos
 y debajo del crucifijo
 aullaremos.

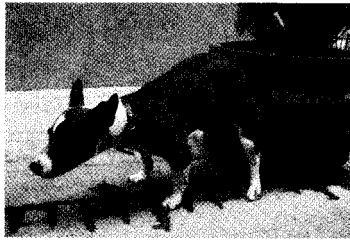
Este discurso que se consagró en el arte y en la literatura del siglo XX ha tenido su continuación en el cine con películas como *Saló o los 120 días de Sodoma* de Pier Paolo Pasolini o *Pink Flamingos* de John Waters, que se cerraba con la célebre imagen de Divine comiéndose la deposición de un perro. Le han seguido producciones más comerciales como *La grand bouffe* de Marco Ferreri o *Trainspotting* de Danny Boyle; y tras el cine, el asunto ha llegado a la boca de ese cerdo que todo lo engulle, lo digiere y lo arroja: la televisión. La necesidad de generar y abrir nuevas barreras a la curiosidad del espectador ha hecho que los medios televisivos lleven sus productos más allá de los límites que tradicionalmente se habían establecido entre lo privado y lo público, entre lo pertinente y lo impertinente. Ahora los otros son los que están dentro de la televisión y nosotros los que contemplamos el espectáculo. Y necesitamos más. El primer salto fue el sexo; pero después de que una buena moza masturbara a un cerdo en directo y en horario de audiencia máxima no parece que nada vaya a servir de espanto a estos nuevos escudriñadores de vidas ajenas. La mierda es la siguiente barrera y, de hecho, ya hemos empezado a cruzarla. Puede confirmarse en la publicidad, en las series de televisión y sobre todo en los *reality shows* que dominan las programaciones. Se trata de mostrar en público la intimidad y apenas nos queda ya enfocar con cámara fija el inodoro y ver a esos lúcidos concursantes de *Gran Hermano* en lucha con su intestino grueso.

La cosa es que, para el *homo vindens*, esta mierda es simplemente mierda. No hay nada más, ni protesta, ni transgresión, ni construcción intelectual alguna. La televisión ha trivializado la mierda y ahora se contempla sin reflexión: el objeto ha sustituido al símbolo. El salto de los lenguajes verbales o artísticos a la imagen televisiva se ha convertido, a la postre, en un modo de hacer del *otro* uno de los nuestros, de integrar la mierda en el orden. No cabe ya revolución alguna. Los excrementos son ahora parte del *panem et circenses* con que los nuevos emperadores entontecen a sus masas. Todos estaremos dentro de la futura Jauja.

DE LIBROS

Los textos de Quevedo, Rabelais, Cervantes, Joyce o Philip Roth son de fácil acceso para cualquier lector. Por su parte, el «Debate del coño y el culo» puede leerse en su original en la recopilación de Anatole de Montaiglon y Gaston Raynaud, *Recueil général et complet des fabliaux des XIIIe et XIV siècles* (Genève: Slatkine, 1973) y traducido en la antología de Lourdes Simó, *Juglares y espectáculo: poesía medieval de debate* (Barcelona: DVD, 1999). Las siete cartas de don Juan de la Sal las incluyó Adolfo de Castro en sus *Curiosidades bibliográficas* (Madrid: Atlas, 1950), mientras que Louis Cardalliac reprodujo el poemilla de Juan Alfonso en *Morisques et Chrétiens. Un affrontement polémique. 1492-1640* (Paris: Klincksieck, 1977). Los textos de Leopoldo María Panero aparecen en la antología publicada por Jenaro Talens, *Agujero llamado Nevermore* (Madrid: Cátedra, 1992).

«La merde est dans la rose»



Se terminó de editar
"Fragmentos para una historia de la mierda"
el día 14 de febrero, festividad de San Valentín,
un día tan bueno como cualquier otro
para sentarse a pensar o a let...

