

VENTOSIDADES, CULOS Y OTROS ELEMENTOS DEL REALISMO GROTESCO EN EL RELATO BREVE (EL *DECAMERÓN*, LOS *CUENTOS DE CANTERBURY*, LAS *CENT NOUVELLES NOUVELLES*)

GABRIELA NAVA †

Universidad Nacional Autónoma de México

En los tiempos modernos, el cuerpo en el imaginario cotidiano destaca por ser lo “perfectamente acabado”. Algo que se contrapone a lo imperfecto y deforme. “Todo lo que emerge y sale del cuerpo, es decir todos los lados donde el cuerpo franquea sus límites y suscita otro cuerpo, se separa, se elimina, se cierra, se debilita” (Bajtín, *Rabelais*, 288). En este sentido, el individuo rechaza los elementos corporales vinculados con “la fundación, el embarazo, el alumbramiento, etc., es decir, todo lo que trata del inacabamiento y la inadecuación del cuerpo y de vida propiamente íntimas” (Bajtín, *Rabelais*, 288); tal es el caso de los órganos genitales y las heces, que deben mantenerse ocultos:

En efecto, el ser humano siempre se ha encontrado incómodo (al menos en la sociedad occidental) ante todo lo que se refiere a los excrementos y el sexo. Nos producen repugnancia y, por tanto, consideramos feos los excrementos (los de los demás, incluidos los animales, mucho más que los nuestros), y en el *Malestar en la cultura* Freud observaba que “los órganos genitales en sí mismos, cuya visión es siempre excitante, nunca son considerados bellos”. Esta incomodidad se ha expresado a través del pudor, o sea, del instinto

o el deber de abstenerse de exhibir y referirse a ciertas partes del cuerpo y a ciertas actividades (Eco, *Historia de la fealdad*, 131).

Empero, conviene aclarar que en la Edad Media existió una actitud diferente hacia el exhibir los elementos asociados con lo sexual y lo excrementicio. Evidencia de ello es la serie de imágenes que se repiten una y otra vez en pinturas, sillerías, gárgolas, capiteles y en márgenes de los libros: escenas de hombres defecando, armados con fuelles dirigidos hacia la parte trasera de otros personajes. A modo de ejemplo podrían destacarse las ilustraciones del *Salterio de Macclesfield* (1330), donde aparecen un contorsionista mostrando el trasero y un hombre orinando (Signe, *Excrement*, 105). La fachada de la *Maison d'Adams*, localizada en Angers, ofrece otra muestra magnífica: la figura de Monsieur Tricouillard, tallada en madera, con las nalgas y el miembro viril al descubierto.

Para un observador moderno estas imágenes resultan burdas y groseras. Sin embargo, su significado debe revalorizarse. En una sociedad cerrada rígidamente en su estructura, el cuerpo imperfecto y deforme se configura como un elemento clave para abrir

los límites. Es necesario recordar que la imagen de lo corporal es un “vector semántico por medio del cual se construye la evidencia de la relación con el mundo” (Le Breton citado por Scarano, *Palabras en el cuerpo*, 44). La anatomía del cuerpo abierto y deforme, denominada del realismo grotesco, permite plantear un discurso acerca de la realidad alterno al mundo y la visión oficiales.

LA ANATOMÍA DEL REALISMO GROTESCO

La concepción del realismo grotesco encierra la idea de un cuerpo que muere y nace simultáneamente (Bajtín, *Rabelais*, 149-150). Esta bicorporalidad se encuentra representada por la parte inferior del cuerpo (el vientre, el trasero y los órganos genitales), las funciones orgánicas básicas y otros actos asociados con ella (el alumbramiento, el embarazo, la digestión, la defecación y el coito) (Bajtín, *Rabelais*, 25-26). A esta baja corporalidad se añade, en una singular disección anatómica, la sangre, las tripas y el resto de los órganos: imágenes complementarias de lo bicorporal (Bajtín, *Rabelais*, 286). En la descripción de la anatomía de lo bajo corporal:

El énfasis está puesto en las partes del cuerpo en que éste se abre al mundo exterior o penetra en él a través de orificios, protuberancias, ramificaciones y excrecencias tales como la boca abierta, los órganos genitales, los senos, los falos, las barrigas y la nariz. En actos tales como el coito, el embarazo, el alumbramiento, la agonía, la comida, la bebida y la satisfacción de las necesidades naturales, el cuerpo revela su esencia como principio en crecimiento que traspasa sus propios límites. Es un cuerpo eternamente incompleto, eternamente *creado y creador* (Bajtín, *Rabelais*, 30).

El retrato de las excrecencias de diversos tipos (orinas, heces, sudor, vómito, flemas, bilis, lagañas, pus, etc.) cobra relevancia en cuanto que “todo lo que sale,

hace brotar, desborda el cuerpo, todo lo que busca escapar de él” (Bajtín, *Rabelais*, 285) funciona como un medio ambivalente (degradación / regeneración) del mundo que entra en contacto con él.

Los diversos elementos de la baja corporalidad se caracterizan por trasladar lo elevado, lo sagrado y lo ideal hacia la tierra para su degradación y regeneración:

Hemos hablado del columpio grotesco que funde el cielo y la tierra en su vertiginoso movimiento; sin embargo, el acento es puesto allí no tanto en la ascensión como en la caída; es el cielo que desciende a la tierra y no al revés.

Todos estos rebajamientos no tienen un carácter relativo o de moral abstracta, sino que son, por el contrario, topográficos, concretos y perceptibles; se dirigen hacia un centro incondicional y positivo, hacia el principio de la tierra y del cuerpo que absorben y dan a luz. Todo lo acabado, casi eterno, limitado y obsoleto se precipita hacia lo “inferior” terrestre y corporal para morir y renacer en su seno (Bajtín, *Rabelais*, 334-335).

En su vaivén, el columpio del realismo grotesco arrastra a los diversos aspectos del mundo hacia al plano de lo material y lo corporal (Bajtín, *Rabelais*, 334), donde se corporizan y materializan en un nuevo objeto: un doble ambivalente que se yergue como una “re-presentación” burlesca de su modelo.

La intención de este texto es examinar cómo en los relatos breves medievales se recurre, en varias ocasiones, a la anatomía de lo escatológico para reconfigurar risiblemente el mundo y exponer desde una faceta ridícula determinados aspectos de la sociedad. Para ello me centraré principalmente en algunos ejemplos extraídos de los *Cuentos de Canterbury*, las *Cent Nouvelles nouvelles* y el *Decamerón*. Aclaro que el análisis seguirá el orden de la topografía de lo bajo corporal, iniciando por la boca y los eructos, continuando con el vientre y los elementos asociados a él (ventosidades y evacuaciones), para descender finalmente al trasero y los genitales.

‘REBOSANDO’ LA PALABRA DE DIOS
DESDE EL VIENTRE

Desde el punto de vista antropológico, el comer es una forma de “entrar en comunión con las energías y fuerzas cósmicas vehiculadas por lo que se degusta e ingiere” (Maldonado, “El sentido humano del comer”, 13). En el plano del paroxismo festivo, el acto de “comer mucho no revela hedonismo”, sino que constituye un rito (Gaignebet, *Carnaval*, 83): el comer en abundancia es la posibilidad de que el hombre trague, engulla y desgarré al mundo que generalmente lo devora (Bajtín, *Rabelais*, 252-253).

La imagen de la “gran boca abierta” se encuentra ligada con el banquete, espacio donde el hombre celebra la victoria sobre el mundo engullido. Dicho triunfo brinda la oportunidad de anular todo temor, liberando así al lenguaje y la verdad. No se puede ignorar en este sentido que el banquete es el marco esencial de “la palabra sabia, de los sabios decires, de la alegre verdad” (Bajtín, *Rabelais*, 255, 257).

Y esta “palabra sabia”, expresada durante el banquete triunfal, es tergiversada jocosamente por Chaucer en el “Cuento del aguacil”. Durante la plática con Tomás, Fray Juan encomia las virtudes del ayuno y las privaciones. Al criticar las malas costumbres de los religiosos, el fraile dice:

Me parece que son como Joviniano: gordos como una ballena y anadeando como un cisne, tan llenos de vino como las botellas de una bodega. ¡Oh, sí, son muy reverentes cuando rezan! Mientras oran por las almas de los difuntos y dicen el salmo de David, van y sueltan un eructo. *Cor meum eructavit* [...] (Chaucer, “Cuento del aguacil”, 245).

La imagen de los golosos frailes orando y eructando evoca a la expresión de la palabra sabia. El juego creado con la imagen del eructo tiene como punto de partida el primer versículo del salmo 45: *Eructavit cor meum verbum bonum*, cuyo significado es “Mi co-

razón rebosa palabras buenas”.¹ Al igual que ocurría en las festivas letanías paródicas, las palabras sálmicas son transformadas en palabras de glotonería y embriaguez.

Hay que tener en cuenta que la gula es un excederse tanto de sustancia como de cantidad. En su obra *Moralia*, el Papa Gregorio I, el Grande (590-604), plantea que los glotones cometen pecado por cuanto tienen como Dios a su vientre y en él ponen el corazón. Justo esta idea permea el actuar de estos “reverentes” frailes que comen y beben desmesuradamente hasta el punto que su vientre se desborda mediante un eructo.

Los teólogos medievales empleaban el término *eructatio* para hablar simbólicamente del lenguaje inspirado, que surge tras la experiencia de la meditación. De forma comparable al proceso de la digestión, las palabras del Señor eran “gustadas en el paladar del corazón, partidas y masticadas con los dientes de la inteligencia”. Posteriormente se les tragaba. Y al llegar a la saciedad “retor[naban] para ser repartidas y compartidas”, es decir, predicadas (Gómez, “La teología monástica”, 5). De este modo, la *eructatio* era la vía expresiva a través de la cual se “rebosa el fruto de la sabiduría” (Gómez, “La teología monástica”, 7).

La escena de los frailes “gordos” y “llenos” que eructan tergiversa burlonamente la idea patrística de que “el monje desborde de palabras de bondad; que de su boca broten las palabras del Altísimo”. En vez de ello, lo que asciende desde su corazón-vientre son los rezos-eructos tras haberse colmado de los placeres culinarios.

El movimiento del columpio del realismo grotesco, que asciende y desciende entre lo espiritual y lo mundano, otorga a los rezos una realidad material. Éstos se configuran como un antilenguaje de la palabra divina. La creación de un lenguaje nacido del vientre se observa en las *Cent Nouvelles nouvelles*.

¹ La noción de la *eructatio* aparece también en el versículo 7 del salmo 144: *Memoriam abundantiae suavitatis tuae eructabunt*.

EL PARTO ANAL DEL SOPLO INSPIRADOR

Según el tratado hipocrático *De flatibus*, el límite entre salud y enfermedad reside en el equilibrio entre “vaciedad” (falta) y “saturación” (exceso) del *pneuma* del cuerpo (López Salvá, “Medicina y pensamiento”, 29). Por esta razón, el principio básico de “la medicina consiste en dar y quitar: quitar lo que sobra y dar lo que falta” (*De flatibus* citado por López Salvá, “Medicina y pensamiento”, 29). Durante la Edad Media, la catarsis humoral podía realizarse mediante dos tipos de técnicas terapéuticas. Por una parte, se administraban tratamientos (enemas, purgantes, supositorios y baños de vapor) que provocaban reacciones fisiológicas diversas (vómito, sudor y diarrea). Otra forma de eliminar el exceso humoral era hacer en el cuerpo vías artificiales de salida para las impurezas corporales. Las sangrías, ventosas, trepanaciones y cauterizaciones servían para liberar el humor acumulado.

La *nouvelle* 79 se articula en torno al uso de los enemas como remedio curativo. Se trata de la historia de un campesino ignorante que acude a ver a un célebre médico para pedirle consejo, ya que su asno se ha perdido. El renombrado doctor se distingue porque él no receta jarabes, pociones, drogas, electuarios ni “otras treinta seis mil cosas” (*Les Cent Nouvelles nouvelles* núm. 79, 448) como suelen hacerlo el resto de los miembros de su profesión; los enemas son el único remedio que él prescribe.

El carácter positivo de las heces (la materia que regresa a la tierra para fecundarla) es hiperbolizado en las cualidades salutíferas de los enemas, presentados irrisoriamente como remedio universal para las enfermedades. Esta singular terapéutica ridiculiza los diagnósticos y tratamientos heredados del saber médico clásico. En este sentido, es oportuno recordar el comentario irónico del narrador de que el afamado doctor practicaba “la medicina de forma como jamás lo hicieron Hipócrates y Galeno” (*Les Cent Nouvelles nouvelles* núm. 79, 449).

La exacerbación cómica del carácter benéfico del enema se vuelve el núcleo de la historia. Cuando el campesino intenta hablar con el médico, éste ignora sus palabras, y creyéndole enfermo ordena a sus ayudantes que le apliquen un enema. Tras recibir el remedio, el campesino se marcha con la idea certera de que encontrará al asno. Poco después de su partida, la lavativa hace efecto: la evacuación es tan estruendosa que atrae la atención del animal perdido, el cual empieza a rebuznar vigorosamente. En su ingenuidad, el campesino adjudica el afortunado hallazgo a las propiedades curativas del enema.

Si bien la recuperación del asno no parecería tener relación directa con el enema, la estruendosa liberación intestinal se vincula con la imagen, ya mencionada, del vientre colmado dando a luz a la palabra.² La aplicación del enema equivaldría al rito en donde se llena la cabeza del tonto con el “soplo espiritual” para dotarlo de sabiduría. Sin embargo, este proceso es subvertido jocosamente. De tal suerte, el vientre en vez de la cabeza se llena simbólicamente de un “hálito de sabiduría”, el cual, exhalado en un parto anal, brinda la solución al problema. Las crepitaciones intestinales se desdoblán en un antilenguaje, que se asemeja a un rebuzno ante el cual responde el animal extraviado. No debe olvidarse que, de acuerdo con la tradición popular, los asnos rebuznan solamente por hambre, por deseo y ante sus iguales.³

El desenlace de la *nouvelle* representa irrisoriamente la ignorancia y credulidad de los pacientes que consideran milagrosos los métodos curativos empleados por fraudulentos sanadores de todo tipo, que ignoran los conceptos de la medicina culta. En este sentido,

² En su conocido índice, Stith Thompson consigna el motivo del sabio fingido que da un purgante a un bobo y lo ayuda a encontrar a un caballo perdido (K1956.1).

³ El juego del antilenguaje continúa cuando el campesino pronuncia un *Te Deum Laudamus* al encontrar su asno. La imagen de los rebuznos brinda una segunda dimensión a la oración de agradecimiento, la cual hace pensar en la tradicional Misa del asno (*Fête de l'âne*), jocosos rituales donde los feligreses proferían una serie de rebuznos ante las palabras de la liturgia.

más que ser un elemento escatológico que da pie a una escena hilarante, la figura del “milagroso enema” permite retratar sin una visión satírica la práctica médica de la época y la fe ciega en ella.⁴

LA CATARSIS DEL CUERPO DEL ESTADO

Volviendo sobre la idea de que la eliminación de los fluidos fisiológicos constituye un proceso necesario para mantener saludable al cuerpo, es posible citar uno de los mordaces relatos de Poggio Bracciolini, donde lo bajo corporal cobra la forma de una “flatulencia purificadora” de la sociedad.⁵ En la facecia número 178 se narra la historia de un hombre elocuente y gracioso que recibe la visita de un ciudadano sienés. Como muestra de agradecimiento, el huésped ofrece su ayuda al anfitrión, y presume del poder que tiene en Siena diciendo: “Soy parte del cuerpo del estado actual”. Ante lo cual, el propietario de la casa contesta: “Pues ojalá que el cuerpo se tire un pedo, para que tú y los que son como tú salgan lo antes posible” (*Libro de chistes*, 97).

⁴ Cf. Margaret Harper, “Literature and Medicine”, 20-21.

⁵ Cabe notar que la flatulencia aparece en varias ocasiones como elemento central en los relatos de Poggio Bracciolini: “Farting can be perceived as comic insult, as when the Cardinale di Tricarico insults Alto de Conti by farting at him [...] or the Cardinale de Conti, at a picnic on a hot day, asks a secretary to make a breeze for him; he farts, and all those present laugh [...]. Or it can be a pretext for sarcasm: the (real) fool Gonella, asked by a man from Ferrara to make him a diviner (*divinum*) in exchange for money, shares a bed with him, farts, and asks him to put his head under the bedclothes. The man says, ‘You farted’, and Gonella replies, ‘Pay me; you’re a diviner’ [...]. Poggio’s last farting joke is one of the exceptions which combine sex and scatology. A young wife sees sheep and rams copulating, and asks her husband how the ram chooses his sheep. The husband unwisely replies that he chooses the one that farts; the wife then asks if this also holds good for people. When husband says yes, she immediately farts, with the expected result, and shortly thereafter does it again. But when she farts for the third time, the exhausted husband says: ‘I’m not making love to you again, even if you shit out your soul’ (Bowen, “The Honorable Art of Farting”, 2).

Las palabras del sienés, “Soy parte del cuerpo del estado actual”, evocan la idea del cuerpo humano concebido como un microcosmos donde la sociedad-sistema político queda representada en las partes corporales. Esta concepción alegórica es retomada maliciosamente por el anfitrión en su respuesta. Transgrediendo el esquema socio-corporal, los representantes del gobierno no son relacionados con la cabeza (razón-espíritu); en vez de ello, se les identifica sarcásticamente con las impurezas que contaminan el cuerpo.

Para entender mejor la transgresiva equiparación es necesario ir más allá de las creencias médicas. “Lo impuro”, dice Mary Douglas, debe entenderse como un elemento que perturba el funcionamiento de cualquier estructura sistemática y la conduce al desorden. Por esta razón, la eliminación de “lo sucio” pretende el restablecimiento del orden en el sistema (*Pureza y peligro*, 14-15):

No hay nada que no se halle sometido a esa ley, definida y confirmada por el conjunto de experiencia. Incluso la salud del cuerpo humano exige que evacúe regularmente sus “detritus”, orina y excrementos, y en la mujer la sangre menstrual. [...] Las instituciones sociales no parecen estar tampoco al abrigo de estas alternativas. Deben regenerarse también periódicamente, purificándose de los “detritus” envenados que representan la parte nefasta dejada por cada acto que se realiza en bien de la comunidad, pero que supone una contaminación para el que asume la responsabilidad (Caillois, *El hombre y lo sagrado*, 115).

Esta idea cobra forma en el deseo expresado por el ciudadano de que el cuerpo del Estado expulse al sienés y sus iguales.

Pero es necesario recordar que los productos que salen del cuerpo (heces, orina, vómito, flatulencias) poseen una propiedad ambivalente: son degeneradores / renovadores. Así, pues, por transposiciones el pedo adquiere un cariz metafórico: un elemento catártico que purifica al cuerpo del Estado de los hu-

mores que lo enferman; en otras palabras, los miembros de la clase dirigente que envician al poder. El acto de expeler la ventosidad limpia simbólicamente al cuerpo social, restaurando el orden.

La facecia de Poggio permite observar claramente cómo la sociedad, las relaciones entre individuos y los hechos sociales pueden reproducirse a escala en las imágenes de lo corporal. Desde esta perspectiva, “el cuerpo se convierte en el centro neurálgico de la acción simbólica” (Giobellina-González, “Mito : Rito”, 256). Pero es importante hacer notar que las representaciones anatómicas del realismo grotesco no constituyen una construcción metafórica. Tal y como señala Susan Signe Morrison, los elementos de la baja corporalidad, como lo excrementicio, sirven para hacer visible lo que se prefiere ignorar, silenciar u ocultar (*Excrement*, 4). Un buen ejemplo de ello lo ofrece el fabliau “La flatulencia del villano” (*Le Pet au Vilain*).

LA “EXPULSIÓN” DEL ALMA-VENTOSIDAD

El fabliau “La flatulencia del villano”, escrito por Rutebeuf, narra la historia de un diablo que pretende robarse el alma de un villano enfermo, y coloca un saco en el trasero del hombre, creyendo que el alma escapará por ahí. En un intento de aliviarse, el villano, quien había cenado mucha carne con ajo y sopa caliente, se esfuerza por soltar una ventosidad. Finalmente logra expeler una pestífera ventosidad, la cual queda atrapada en el saco. Sin percatarse del error, el diablo regresa al infierno y abre el bolso, liberando su inmundado contenido. Al creer que las almas de los campesinos hieden de forma insoportable, todos los demonios deciden que ninguna alma de un campesino volverá a entrar en el infierno.

En el contexto de la teoría pneumática, el soplo es la causa de la vida. Como puede deducirse, la muerte ocurre cuando el hálito se separa permanentemente del cuerpo. Según la tradición popular, el alma-espí-

ritu abandona el cuerpo a través de la boca. El escape del alma (el último aliento) es acompañado por un sonido peculiar: el *crepitus mortis*. Rabelais nombró a este estruendo “el pedo de la muerte” (*le pet de la mort*). Esta expresión, de acuerdo con Valerie Allen, deja entrever la creencia de que la boca y las fosas nasales no constituyen las únicas vías corporales de salida del alma (*On farting*, 68-69).⁶

A partir de esta idea, se explica por qué el diablo confunde la flatulencia del campesino con su alma. La transfiguración del pneuma-espíritu en el soplo anal es provocada por el “movimiento vertiginoso del columpio grotesco”, que permite fundir los universos de lo espiritual y lo material en un mismo elemento: el alma-ventosidad.

Además del rebajamiento cómico de lo espiritual hacia el plano escatológico, el relato lleva por añadidura una crítica social. El acto de negar al villano la entrada al infierno, como señala Antony Méray, retrata la situación de los pobres, quienes de acuerdo con la práctica eclesiástica de pagar donativos y limosnas quedaban de cierta forma excluidos del proceso de ascender al paraíso, por la falta del *dom argentum* para obtener la remisión parcial o total de las faltas pecaminosas y abreviar así el tiempo en el purgatorio (*La vie au temps des trouvres*, 114).

La “expulsión” del alma-ventosidad muestra cómo las imágenes de lo bajo corporal proveen un subterfugio para exhibir alegremente los conflictos sociales

⁶ “The possible anal egress of the soul appears, at least in some cultures, to have provoked real anxiety. In his study of middle eastern sexual life, Allen Edwardes attests to the case of a Brahmin having been found by another in the act of sodomy with one of a lower caste: ‘having been tainted below the waist, the dishonored Brahmin desired to be suspended by his feet so that his soul would not pass out of his anus, a foul route, into the purgatory of eternal reincarnation in the basest forms of life’. Hanging also appears to have been considered to block the passage of the soul through the mouth, which may contribute to its perceived ignominy as a way of dying. Despite insistence from the theologians that the soul is immaterial, there is a pervading sense that it inhabits the body in concrete ways” (Allen, *On farting*, 69).

de la época. En este sentido, los defectos de ciertos círculos sociales pueden representarse también a través de la anatomía de lo grotesco. Así ocurre en el “Cuento del aguacil” donde se recurre a las ventosidades para exponer los vicios de los religiosos.

EL EXCELSO DONATIVO DEL SOPLO ANAL

Al principio de este texto se habló de cómo los rezos-eructos, en el “Cuento del aguacil”, representan el actuar goloso de los religiosos. En el mismo relato, Chaucer se vale de la imagen de una flatulencia estruendosa para exponer la conducta avariciosa de los frailes mendicantes que buscan, contra lo estipulado por las normas ascéticas, sacar provecho material de sus sermones y pervierten el aspecto penitencial de la pobreza.

Ante el actuar hipócrita y avaricioso de Fray Juan, Tomás decide engañarlo para escarnecerlo. El anciano enfermo promete darle un donativo para su convento y le explica que debe buscarlo junto a su culo, donde se encuentra escondido. Cuando siente la mano del fraile junto al trasero deja escapar sobre ella una ventosidad tal que “ningún caballo de los que arrastran carro, jamás soltó uno tan ruidoso” (Chaucer, “Cuento del aguacil”, 250).

En el mundo ordinario, el contacto con las heces y demás secreciones corporales se considera ofensivo, por cuanto implica trasladarse al plano de lo impuro o corrupto.⁷ Pero en el relato la flatulencia no se reduce únicamente a un elemento insultante. No es casual que el fraile reciba una flatulencia en vez de dinero (u otro bien material).

Desde la perspectiva del realismo grotesco, “el cuerpo devuelve a la tierra los excrementos, y los excrementos fecundan la tierra, como los cadáveres. Después de la muerte, el cadáver descompuesto se transformara en tierra fértil, en abono” (Fernández

Ruiz, *De Rabelais a Dalí*, 189). Lo bajo corporal es entonces un elemento que guarda “un vínculo substancial con *el nacimiento, la fecundidad, la renovación y el bienestar*” (Bajtín, *Rabelais*, 134). Basándose en esta propiedad creadora y fecundadora, lo excrementicio puede vincularse con el dinero.⁸

Esta idea puede corroborarse en la existencia de diversas frases o expresiones: “as someone being described as ‘filthy’ or ‘stinking’ rich, [...] or as having ‘money up the ass’, or as having a ‘shitpot full of money’, or even looking for a ‘pot of gold’” (Dundes, “Why is the Jew ‘Dirty’”, 104).

De este modo, la ventosidad se revela como doble escatológico de los bienes materiales que Tomás finge donar a Fray Juan. Huelga decir que el fraile es de forma paradójica degradado simbólicamente por los mismos bienes que codicia. Asimismo, el donativo-ventosidad subvierte burlescamente la economía del regalo para la salvación espiritual que explotaban las órdenes mendicantes.

⁸ La conexión entre lo excrementicio y lo crematístico se encuentra presente en muchas culturas. Por ejemplo, “en Papúa-Melanesia, soñar con excremento en la baranda, significa que alguien recibirá dinero; los ashanti que sueñan que caen por una letrina, van a caer sobre dinero; en Tailandia, soñar con heces significa habrá riqueza y abundancia para el soñador; y en Tánger, soñar que la ropa está llena de excrementos, significa que habrá dinero. Entre los lepcha de Sikkim, hay varias interpretaciones sobre la materia fecal. Soñar con excremento sólido indica una buena cosecha de trigo sarraceno [...]; y un sueño donde uno está lleno de suciedad, por cierto, indica que la riqueza está en camino” (Bluestone, *El libro de los sueños*, 255). Asimismo en Mesoamérica, los mayas consideraban al oro como el “excremento del infierno”. Diversas teorías han discutido acerca de los motivos que fundamentan la relación entre las heces y el dinero. Al respecto véase el trabajo de Sigmund Freud: “Las personas, que fueron eróticos anales en una etapa previa de su desarrollo, tienden a compartir rasgos de tacañería, preocupación por el orden y obstinación. La manera en que trataron sus excrementos es ahora, en otras palabras, el modo en que tratan su dinero. Se niegan a desprenderse de él —puesto que es una parte de ellos, como explica Freud— y se aseguran de que permanezca en su lugar. El anal erótico sublimado es un individuo posesivo, que busca el dominio sobre los objetos” (Peebles, “Una apología del lucro sucio”, 236-237).

⁷ Con respecto a los fluidos corporales como elementos del léxico insultante véase el capítulo “Taboo Terms as Insults, Epithets, and Expletives”, de Keith Allan y Kate Burridge.

Cabe mencionar que el carácter fecundo de la flatulencia da pie a un segundo desdoblamiento desacralizador. Tras recibir el donativo-flatulencia, Fray Juan se indigna. Sin embargo, su enojo no se debe al hecho de haber recibido una ventosidad en la mano, sino al indescifrable problema aritmético de dividir en partes iguales el donativo-ventosidad entre los miembros del convento. El escudero Jankin propone usar los ejes de una rueda de carro para repartir por igual el olor y ruido del soplo anal. Distintos autores han observado una analogía burlesca entre la escena de los frailes permeados por el soplo anal y el pasaje bíblico de los apóstoles bendecidos con el Espíritu Santo:

Thirteen friars, spiritual scions of the holy apostles, assemble in one place. Above them breaks forth a mighty wind that the friars inhale and savor. It should sound familiar. Chapters 1 and 2 of the Acts of the Apostles recount the story of how the disciples—sans Judas but restored to twelve by the addition of St. Mattias—assemble in Jerusalem to await the baptism of the Holy Spirit, which descends upon them like a ‘greet wynde’, translating the Vulgate’s *spiritus* (Acts, 2.2). It is the story of Pentecost, of which many medieval depictions include the Virgin Mary with the disciples, bringing the assembled number from twelve to thirteen. Where the apostles were genuinely filled with the Holy Spirit, this hypocritical friar is inspired only with gas. [...] Where Christ’s biblical bequest was the Holy Spirit, this false friar’s ‘gift’ assumes the form of an almighty, inspirational fart (Allen, *On farting*, 77-78).

De manera similar al alma-ventosidad, el columpio del realismo grotesco trastoca al soplo divino en uno anal. El acto de colocar a los frailes junto a los ejes de la rueda se convierte en un rito de bendición *sui generis*, que consagra lo corporal y profana lo espiritual:

Lo impuro caracteriza al estadio más bajo de lo profano, aquello que por encontrarse más alejado de lo sagrado—simbolizado en la elevación y la sublimi-

dad—adquiere una mayor capacidad de profanación. Sin embargo, un extremo no podría existir sin el otro: lo sagrado se define por su prohibición de lo impuro, al mismo tiempo que la razón del ser de la profanación se encuentra en la transgresión de lo sagrado. En este juego de fuerzas opuestas, los ritos regulan la relación entre los dos polos: los ritos de execración eliminan la condición sagrada de un objeto, relegándolo al estadio de lo profano, mientras que los de consagración revisten un objeto profano con la condición de lo sacro (Cornago, “El ritual en la escena española”, 326).

La acción de recibir el Espíritu Santo, considerado tradicionalmente el *donum dei* (regalo de Dios) (Richardson-Hay, “The Summoner’s Prologue and Tale”, 458), es desacralizada mediante el excelso don del soplo anal.

La anatomía del realismo grotesco es un elemento idóneo para denunciar jocosamente los pecados en exceso (gula y avaricia) de los frailes. Lo mismo ocurre con la relación entre el vicio de la lujuria y la topografía de la concupiscencia, conformada por el trasero y los órganos genitales.

LA TOPOGRAFÍA DE LA CONCUPIESCENCIA

Después de las imágenes del vientre y la boca, el trasero junto con los órganos genitales son las partes corporales que adquieren relevancia en la anatomía grotesca en cuanto constituyen el punto donde se efectúan los actos corporales primarios (coito, nacimiento, defecación). Consecuentemente son el lugar donde “el principio y el fin de la vida están indisolublemente imbricados” (Bajtín, *Rabelais*, 286).

El falo, el sexo femenino y el trasero conforman una peculiar topografía de la concupiscencia que hiperboliza el deseo sexual. En algunos casos, los elementos de la topografía concupiscente aparecen retratados indirectamente. Tal es el caso de la historia de una abadesa que pretende sorprender juntos en la cama a una monja y a su amante (*Decamerón*, IX, 2).

Pero el intento por exponer la conducta indecorosa de la joven sufre un cómico revés cuando la abadesa, quien a su vez gozaba de los placeres carnales con un cura, al salir apresuradamente para descubrir a la pareja se equivoca en la obscuridad y se coloca en la cabeza las bragas del religioso en lugar de la toca.

La toca, símbolo de honestidad y pudicia, es reemplazada por las bragas, que se erigen como doble de los órganos genitales. El intercambio de prendas pone al descubierto burlescamente la hipocresía de los miembros de la Iglesia para cumplir la abstinencia y contención del celibato.

Por otra parte, las imágenes de la topografía concupiscente sirven para mostrar el distanciamiento entre la virtud de la castidad y el placer voluptuoso. Esta contraposición se aprecia claramente en la historia de Rústico y la bella Alibech (*Decamerón*, III, 10).

EL CONCUPISCENTE SERVICIO A DIOS

En el contexto ideológico de suprimir la apetencia sexual y regirse por la contención como signo de la dedicación total y exclusiva a Dios, Rústico brinda un nuevo sentido al coito con el propósito de satisfacer sus pulsiones carnales. El ermitaño aprovecha la ignorancia e ingenuidad de la joven Alibech, interesada en servir devotamente a Dios, y le hace creer que el miembro viril es el diablo y la vagina el infierno, de modo que el coito es una forma de mandar al diablo hacia el infierno.

La equiparación de los órganos genitales con el diablo y el infierno no es arbitraria. En las relaciones macro-microcósmicas, el cuerpo del hombre estaba dividido en dos: de la cintura para arriba se correspondía con el Cielo mientras de la cintura para abajo con el Infierno, sus tinieblas, sus condenados, los lugares infectos del mundo (Kott, *The Bottom Translation*, 39; Soto, *Filosofía medieval*, 103). Por ejemplo, Tertuliano denominó “puerta de Satanás” al sexo femenino (Soto, *Filosofía medieval*, 81).

Al configurarse la imagen de los genitales-lo infernal se da pie a una nueva corporalidad, que subraya el distanciamiento entre la concupiscencia carnal y la virtud ascética. La transfiguración del servicio a Dios —el acto de mandar al diablo hacia el infierno— en el coito trastoca la idea de que la carne puede, mediante la ascesis y la castidad o la pena redentora del trabajo manual, funcionar como el ‘gozne de la salvación’.

En el relato *bocacciano*, el servicio a Dios funciona en contrasentido a las pretensiones ascéticas de la vida eremítica. El mandar a los infiernos “no es otra cosa que penetrar en las deliciosas cavernas de los placeres venéreos” (Soto, *Filosofía medieval*, 74). Desde esta perspectiva, la imagen de los órganos genitales-lo infernal resulta sumamente profana al convertir el infierno del alma en el paraíso de la carne.

Es importante hacer notar que la topografía de la concupiscencia no sólo ironiza el actuar ascético: el mismo deseo carnal se vuelve un objeto risible. Ejemplo de ello es la historia del “Cuento del Molinero” de Chaucer.

LA TOPOGRAFÍA AMOROSA DE LA CARA-TRASERO-SEXO

Bajo el prisma de la ridiculización se lleva a cabo la escena de los encuentros amorosos entre Alison y su par de enamorados. Absalón acude a casa de Alison con la intención de declararle su amor. Pero él es rechazado por la joven, quien goza de la compañía de Nicolás. Ante la insistencia del sacristán enamorado, quien no quiere irse sin obtener algo, Alison decide hacerle una broma: ella le dice que se asomará por la ventana para darle un beso. Sin embargo, la malintencionada joven le muestra su trasero, el cual es besado por Absalón, quien se ofende al percatarse de la ofensiva burla.

El movimiento del columpio del realismo grotesco propicia que el cuerpo de Alison dé una simbólica voltereta, convirtiendo a la boca en el trasero, que es,

como ha explicado Bajtín, el “‘envés del rostro’, el ‘rostro al revés’” (Bajtín, *Rabelais*, 138). El choque entre lo alto (la boca de Absalón) y lo inferior (la boca-trasero de Alison) corporal degrada al beso, acto anhelado por el enamorado.

Pero el movimiento del columpio es doble en cuanto que la cara-trasero, pese a ser femenina, se caracteriza curiosamente por ser “áspera y peluda”. Se trata de una alusión metafórica al vello púbico, por extensión al sexo femenino, como puede verse en un grafito hallado en Pompeya, “se jode mucho mejor un coño peludo que uno calvo” (*Futuitur cunnus pilossus multo melius quam glaber*) (Read citado por Allan-Burridge, *Euphemism and Dysphemism*, 99).⁹ Esto implica que Absalón besa, sin proponérselo, el verdadero objeto de su deseo: el sexo femenino.

De manera análoga a la inversión de la toca y las bragas, la permutación de los elementos de la topografía concupiscente muestra sin tapujos la dimensión material y corporal del deseo carnal.

La degradación cómica del deseo erótico ocurre por segunda vez cuando Absalón decide vengarse y acude con un herrero para pedirle prestado un rastrillo al rojo vivo, con el propósito de solicitar a Alison que lo bese nuevamente y si la joven repite la insolente broma quemarle el trasero. Sin embargo, Nicolás frustra los planes cuando decide asomar socarronamente por la ventana el trasero para que su rival lo bese, escarneciéndolo. De este modo, la escena de la cara-trasero-sexo se reformula: Absalón quema con el hierro a Nicolás a la vez que el estudiante le suelta una flatulencia en el rostro.

⁹ Para aclarar más esta imagen, cabe apuntar que “the significance of pubic hair on the *mons veneris* accounts for the several furry animal terms *pussy*, *beaver*, *bunny*, and, of course, *hare* (homophonous with *hair*) that are synonyms for “vagina”. There are also: *the hairy chequebook* [...]; *beard*, *bearded clam*, *hair pie*, *hairburger*, *furburger* [...], *hairyfordsbire*, *bird’s nest*, *mossy mound*, *park*, *grass* [...], *ling*, *furry mound*, *muff* [...]; *velvet*, *thatch*, *thicket*, *bush*, *brush*, *fuzz*, *pelt*, *pubes* and so on. Not surprisingly, one term for penis is *hairsplitter* and copulation a *poke in the whiskers*” (Allan-Burridge, *Euphemism and Dysphemism*, 99).

Con respecto a Nicolás, puede señalarse que si bien la cauterización con puntas de hierro caliente se empleaba para quemar el excesivo humor corporal, curando de esta forma la enfermedad de amor, no puede pasarse por alto la clara connotación fálica del rastrillo, que convierte simbólicamente al acto en una humillante penetración anal (Miller, “Naturalism and Its Discontents”, 18).

En cuanto a Absalón, la flatulencia posee igualmente una connotación sexual. Según la medicina medieval, la erección masculina es originada por un “aire” Por esta razón, las ventosidades eran signos de potencia viril. Asimismo, un pedo estruendoso podría considerarse señal de un coito potente (Allen, *On farting*, 67-68).

Ambos personajes masculinos resultan degradados a través de un imaginario del erotismo grotesco. En todo caso, puede afirmarse que la búsqueda del placer sexual queda ridiculizada a través de las permutaciones de la boca-trasero-sexo.

A modo de conclusión podría decirse que, en cada uno de los ejemplos citados, la anatomía del realismo grotesco no sólo busca provocar la risa. A través de los rezos-eructos de los frailes glotones, el donativo-ventosidad otorgado al avaricioso Fray Juan y el alma-flatulencia expulsada del infierno, entre otras imágenes, se hace el retrato de todo tipo de problemas. Una representación que hace pensar en que la sociedad necesita de los enemas, ventosidades y eructos para restaurarse.

BIBLIOGRAFÍA

- ALLAN, KEITH y KATE BURRIDGE, *Euphemism and Dysphemism: Language Used as Shield and Weapon*, Oxford: Oxford Press, 2001.
- ALLEN, VALERIE, *On Farting: Language and Laughter in the Middle Ages*, New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- BAJTÍN, MIJAIL, *La cultura popular en la Edad Media*

- y en el Renacimiento. *El contexto de François Rabelais*, trad. de Julio Forcat y César Conroy, Madrid: Alianza, 1998 [1965 1ª ed.].
- BLUESTONE, SARVANANDA, *El libro del los sueños: Utilice la sabiduría de las culturas del mundo para descubrir el poder de sus sueños*, Buenos Aires: Kier, 2005.
- BOCCACCIO, GIOVANNI, *Decamerón*, ed. de María Hernández Esteban, México: Cátedra, 1994.
- BOWEN, BARBARA C., "The 'Honorable Art of Farting' in Continental Renaissance Literature", en Jeff Persels y Russell Ganim (eds.), *Fecal Matters in Early Modern Literature and Art: Studies in Scaatology*, Aldershot: Ashgate, 2004, 1-13.
- CAILLOIS, ROGER, *El hombre y lo sagrado*, trad. de Juan José Domenchina, México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- CHAUCER, GEOFFREY, *Cuentos de Canterbury*, ed. de Pedro Guardia Massó, trad. de Pedro Guardia Massó, México: REI, 1994.
- CORNAGO BERNAL, OSCAR, "El ritual en la escena española contemporánea, entre lo sagrado y lo grotesco: la maquinaria escritural / escénica de Miguel Romero Esteo", en Francisco Torres Monreal (ed.), *El teatro y lo sagrado*, Murcia: Universidad de Murcia, 2001, 321-333.
- DOUGLAS, MARY, *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, trad. de E. Simons, Madrid: Siglo XXI, 1973.
- DUNDES, ALAN, "Why is the Jew Dirty? A Psychoanalytic Study of Anti-Semitic Folklore", *From the Game to War and Other Psychoanalytic Essays on Folklore*, Kentucky: The University Press of Kentucky, 1997, 92-119.
- ECO, UMBERTO, *Historia de la fealdad*, Barcelona: Lumen, 2007.
- FERNÁNDEZ RUIZ, BEATRIZ, *De Rabelais a Dalí: la imagen grotesca del cuerpo*, Valencia: Universitat de València, 2004.
- GAIGNEBET, CLAUDE, *El Carnaval. Ensayos de mitología popular*, trad. de Joan Antoni Martínez Schrem, Barcelona: Alta Fulla, 1984 [1ª ed. 1974].
- GIABELLINA-BRUMANA, FERNANDO y ELDA E. GONZÁLEZ, "Mito : Rito :: Lévi-Strauss : Mary Douglas", *Revista Española de Antropología Americana*, 11, 1981, 245-258.
- GÓMEZ, PEDRO EDMUNDO, "La teología monástica como 'eructatio scripturae' en San Bernardo", *Cistercian Fathers. Anthology of Texts and Translations*, en www.ocist.org/La%20teolog%EDA%20mon%E1stica%20como%20eructatio%20scripturae%20en%20San%20Bernardo.pdf
- GÓMEZ, PEDRO EDMUNDO, "La teología monástica como *ructus cordis* en Gilberto de Hoyland. (Consideraciones sobre los sermones V y VI, *In canticum salomonis*)", *Cuadernos Monásticos*, 171, 2009, 1-10.
- HARPER, MARGARET, "Literature and Medicine. The Case of Bonaventure des Périers and Colin", en David Lee Rubin y Julia V. Douthwaite (eds.). *Emf: Studies in Early Modern France: Rethinking Cultural Studies 2. Exemplary Essays*, vol. 7, Virginia: Rookwood Press, 2001, 1-28.
- KOTT, JAN, *The Bottom Translation: Marlowe and Shakespeare and the Carnival Tradition*, Illinois: Northwestern University Press, 1987.
- Les Cent Nouvelles nouvelles*, ed. de Roger Dubuis, Paris: Champion, 2005.
- LÓPEZ SALVÁ, MERCEDES, "Medicina y pensamiento en el *Corpus Hippocraticum*", *Myrtia* 6, 1991, 27-48.
- MALDONADO, LUIS, "El sentido humano del comer", *Eucaristía en devenir*, Santander: Sal Terrae, 1997, 11-28.
- MÉRAY, Antony, *La vie au temps des trouvres croyances usages et moeurs intimes des XI, XII, [et] XIII sicles*, BiblioBazaar, LLC, 2009.
- MILLER, MARK, "Naturalism and Its Discontents in the 'Miller's Tale'", *English Literary History*, 67-1, 2000, 1-44.
- PEEBLES, GUSTAV, "Una apología del lucro sucio", *Revista de Antropología Social*, 2006, 15, 231-263.
- POGGIO BRACCIOLINI, GIAN FRANCESCO, *Libro de chistes*, Madrid: Akal, 2008.

-
- RICHARDSON-HAY, CHRISTINE, "The Summoner's Prologue and Tale", en Robert M. Correale y Mary Hamel (eds.), *Sources and Analogues of the Canterbury Tales*, Cambridge: Brewer, 2005, 449-478.
- SCARANO, LAURA, *Palabras en el cuerpo: literatura y experiencia*, Buenos Aires: Biblos, 2007.
- SIGNE MORRISON, SUSAN, *Excrement in the late Middle Ages: Sacred Filth and Chaucer's Fecopoetics*, New York/Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2008.
- SOTO POSADA, GONZALO, *Filosofía medieval*, Bogotá: San Pablo, 2007.