

El Carnicero del Rey: O el real método para el cultivo de la vida^{1*}

The King's Slaughterer—Or the Royal Way of Nourishing Life

Hans-Georg Moeller
Philosophy and Religious Studies Program, University of Macau
hmoeller@um.edu.mo

Enviado: 17 mayo 2021 | **Aceptado:** 16 junio 2021

Resumen

Este ensayo sugiere una lectura alternativa del relato del “Cocinero *Ding*” en el *Zhuangzi*. Se arguye que esta famosa historia puede ser leída como una crítica del ritual y la política en la China antigua, así como del violento régimen de domesticación que ellas representaron. El relato invierte satíricamente la invisibilización ritual de la matanza de humanos y bestias, y parodia así el sadismo del “real método para el cultivo de la vida” al hacer que un carnicero realice la matanza ritual frente al gobernante y no a sus espaldas. El ensayo combina aproximaciones literarias, filosóficas y sinológicas en un esfuerzo por balancear la rigurosidad histórica con la relevancia filosófica.

Palabras clave: *Zhuangzi*, ritual, violencia, domesticación, subversión.

Abstract

This essay suggests an alternative reading of the “Cook *Ding*” story in the *Zhuangzi* as a critique of political ritual in early China and of the violent domestication regime it represents. The story satirically reverses the ritual invisibilization of a slaughter of humans and beasts. It parodies a murderous “royal way of life” by having a butcher perform a ritual slaughter in front of a ruler. The essay combines literary, philosophical and sinological approaches in an effort to balance historical rigor with philosophical relevance.

Keywords: *Zhuangzi*, ritual, violence, domestication, subversion.

1 Este artículo es una traducción y versión abreviada de Moeller (2020). Agradecemos al editor de la revista *Philosophy East and West* por permitir la publicación de este texto. La traducción al español la realizó Manuel Rivera Espinoza.

Introducción

Este ensayo cuestiona la interpretación dominante de una de las alegorías filosóficas más conocidas del *Zhuangzi*, a saber, la historia del “Cocinero Ding” (Pao Ding 庖丁). Al mismo tiempo, ofrece una lectura alternativa de la misma. Típicamente, esta alegoría es leída como una de las llamadas “historias de hombres avezados” que ilustran la destreza espiritual y práctica de los “sabios” daoístas. Según esta lectura, el protagonista de la historia, el “Cocinero Ding” (quien de hecho no es tanto un cocinero como un carnicero que trabaja en la corte del rey), ha de ser visto como un modelo paradigmático de habilidad y destreza que los practicantes taoístas buscaron emular. En contraste con esta lectura, el presente escrito argumenta que la historia puede leerse en clave sociopolítica como una crítica de la violencia los regímenes de dominación de la China antigua, así como del esfuerzo por “ornamentarlos” ritualmente.

Lo anterior no significa que una interpretación centrada en las habilidades sea “falsa”. La intención principal de este ensayo es simplemente sugerir que una lectura socio-política hace más justicia a la complejidad literaria y filosófica de la historia del “Carnicero Ding” y refleja mejor el contexto histórico de la China antigua que la ya clásica interpretación de la historia como una alegoría de las “destrezas” espirituales de los sabios taoístas.

Este escrito combina varios instrumentos metodológicos: 1) Un análisis de los dispositivos literarios del relato y de sus significados filosóficos. En particular, se analiza la función de las múltiples incongruencias dentro del relato. 2) La historiada es situada en el contexto filosófico más amplio del libro del *Zhuangzi*, así como del taoísmo temprano. 3) En referencia a ciertos estudios sinológicos, se reconstruye también el contexto socio-político e histórico aludido en la historia.

Por medio de una combinación entre los enfoques históricos y filológicos (o sinológicos) y las interpretaciones y reflexiones filosóficas, el ensayo aborda un problema esencial para quienes estudian los textos filosóficos antiguos: ¿Cómo podemos hacer justicia a la raigambre histórica de los textos filosóficos y, al mismo tiempo, hacerlos significativos para los intereses del mundo contemporáneo?

La madre de todas las historias

La historia del “Carnicero Ding” ha ganado un estatuto icónico, convirtiéndose en la madre de todas las historias de hombres diestros y avezados² del *Zhuangzi*. En efecto,

2 N. del T.: El autor se refiere originalmente a esto como *knack stories*. Este término se ha vuelto popular en el mundo académico anglófono hace ya un par de décadas. Proviene de la expresión de habla inglesa “to have a knack of/for something”, es decir, tener facilidad y/o talento para algo, específicamente en referencia a la capacidad y/o habilidad de ejecutar una actividad con excepcional maestría y sin mayor esfuerzo. De este modo, se puede traducir el término como “historias de habilidad” o “historias de talento.” Aunque traducciones fieles, tales expresiones resultan algo

esta es una de las historias mejor conocidas del texto, tanto dentro como fuera del espectro cultural chino, y tanto en los tiempos pasados como presentes. De este modo, la historia, y su protagonista, han venido a representar una concepción estándar de aquello sobre lo cual se supone que versa el libro y la filosofía del *Zhuangzi*: una forma de sabiduría daoísta, vagamente entendida, en cierto modo, como manifestándose en un increíble y maravilloso nivel de maestría en la ejecución de una tarea, tal que lo vuelve a uno un “virtuoso” en el arte de la vida, o un modelo de excelencia vital y espiritual. Por nuestra parte, he dado con muy pocas interpretaciones académicas que no calzan dentro del marco hermenéutico recién descrito.

Entendida como una de tantas “historias de hombres avezados” que ejemplifican la maestría daoísta, el cuento de *Pao Ding* es leído dentro de la aproximación que sitúa al *Zhuangzi* en un contexto más amplio, a saber, el del *daojiao* 道教 o daoísmo práctico. Ding, el carnicero, es visto como una figura modélica que ha logrado dominar el arte de “nutrir la vida” (*yang sheng* 養生), tal como la historia concluye. Ding “lo obtuvo” (得) nos dice el texto, y el público lector es animado a ponerse en los zapatos del rey (o, literalmente, el “gobernante,” es decir, *jun* 君) Wenhui, quien, luego de presenciar la magnífica demostración de Ding, se embarca en la tarea de emular al carnicero, y así poder “obtenerlo” él también –aquello que se obtiene no es sino la capacidad de preservar las energías vitales propias al máximo y la de desarrollar el talento de ejecutar acciones de manera extraordinaria–. Tal habilidad vital y excelencia de rendimiento es ilustrada por la hoja del cuchillo de Ding, el que ha preservado su virginal filo a lo largo de diecinueve años de carnicería, superando con creces la vida media de un cuchillo carnicero.

En esta interpretación, por tanto, la historia es entendida como una alegoría de longevidad y vigor, así como de perfección espiritual y existencial. El texto sugiere la idoneidad de tal interpretación al emplear un vocabulario cuya médula ya se encuentra en el *Daodejing* o *Laozi*. En suma, los tópicos del vacío, la ausencia de fricción y la conquista de la permanencia conforman una semántica ligada a los ideales de longevidad corporal y soltura espiritual o existencial. Más aún, el periodo de aprendizaje de tres años que, según sugiere el carnicero, es necesario para volverse ducho en su oficio, conecta esta historia con varias otras historias similares dentro y fuera del *Zhuangzi*, las que también mencionan largos periodos de entrenamiento antes del alcanzar la perfección. La mención de un largo proceso de entrenamiento es un dispositivo narrativo común en las historias sobre roles modélicos de autocultivo. Tal proceso promete grandes recompensas a quienes se consagren sinceramente al cultivo de una práctica determinada. De este modo, este dispositivo narrativo funciona como una herramienta proselitista. En suma, según esta interpretación, el rey parece haber decidido aprender de su carnicero y se espera que el público lector haga lo mismo.

extrañas en castellano. He optado por traducir *knack stories* por “historias de hombres avezados” o simplemente “historias.” Nótese que en ninguna de las historias que encajan dentro de esta categoría el protagonista es una mujer. Las mujeres y/o lo femenino figuran en varios otros pasajes, empero, como imágenes de fertilidad y/o productividad.

No caben dudas de que esta lectura del pasaje es factible. Más aún, está respaldada por otros importantes textos del mismo periodo. Específicamente, el *Huainanzi* 淮南子 (11.19) y el *Lushi Chunqiu* 吕氏春秋 (45.4) subrayan como un logro extraordinario el hecho de que Pao Ding no haya tenido que afilar su cuchillo después de diecinueve años, retratando al cocinero como un ejemplo de destreza. Así, durante la Dinastía Han Occidental, e incluso antes, la figura de Pao Ding, como estos textos lo comprueban, fue entendida como la de un avezado maestro. Pero una pregunta sigue en pie: ¿Agota esta interpretación todo lo que se puede decir sobre esta peculiar historia del capítulo tercero del *Zhuangzi*? ¿O hay más en ella de lo que es inmediatamente observable, según lo afirmado por la lectura tradicional? En lo que sigue, haremos ver que no estamos obligados a entender la historia como un típico cuento sobre roles modélicos, sino que puede ser también leída como una aguda crítica socio-política.

Un palimpsesto paródico

En un brillante artículo, Romain Graziani ha definido la historia de Pao Ding como un “palimpsesto paródico” (63). La metáfora del “palimpsesto” (es decir, de un “texto reciclado,” escrito sobre otro texto anteriormente borrado) le permite a Graziani leerla como la reescritura intencional de un formato literario ya muy bien establecido en aquel periodo, a saber, de “narrativas tradicionales que presentan las artes culinarias y la mezcla de sabores como metáforas del arte de la política y el gobierno” (63). Según este académico, “la historia ha de ser leída en conexión dialéctica con las temáticas del gobierno y el poder político, las cuales son abordadas, directa o indirectamente, por todos los textos de la época de los Estados Guerreros” (63). Vista así, la historia de Pao Ding no solo reescribe la dimensión política de los “mitos culinarios” de aquella época, sino que también lo hace de forma humorística. En cuanto palimpsesto paródico, reemplaza una vieja historia con una nueva, cómicamente subvirtiendo la ideología política originalmente asociada a ella.

Según Graziani, la clave para entender adecuadamente la historia está en reconocer que ella “subvierte el *locus classicus* de la literatura ritual” (63). Este *locus classicus* es “la leyenda de Yi Yin 伊尹, la cual es relatada en numerosos textos de los Estados Guerreros y la dinastía Han”, los que, como enfatiza Graziani, “probablemente disfrutaron de una amplia audiencia en las primeras décadas del siglo tercero a. C.” (65). La leyenda presenta a Yi Yin como un cocinero de la corte del rey Tang 湯, el primer monarca de la dinastía Shang 商 y a quien la tradición confuciana ortodoxa considera como un modelo de virtud, puesto que ganó la guerra contra Jie 桀, el malvado y último gobernante de la dinastía Xia 夏, llevando así a cabo un “cambio de gobierno.” La habilidad de Yi Yin de mezclar diferentes ingredientes armoniosamente equiparó su pericia política, de manera tal que se convirtió en un influyente consejero del rey,

siendo eventualmente promovido al rango de ministro, posición desde la cual ideó la exitosa campaña militar lanzada contra la dinastía Xia.

El puesto de cocinero en la corte del rey tuvo gran significancia política en la China antigua, en consideración de la íntima relación entre política y ritual durante esta época. El ritual a menudo consistió en la preparación, presentación y consumo de alimentos, específicamente de alimentos ofrecidos a los espíritus ancestrales ligados a la clase dominante y a los dioses. Muchos rituales políticos fueron también rituales culinarios, y muchas vasijas rituales fueron contenedores de brebajes y comidas. Como Roel Sterckx menciona, la estrecha conexión entre ritual (culinario) y política explica que “los ministros a menudo sirvieron como cocineros durante los festines y banquetes y, viceversa, los cocineros y mayordomos sirvieron de especialistas en la ejecución de rituales” (42). El hecho de que las funciones político-rituales de ministros y cocineros fueron intercambiables suministra la lógica histórica y política que fundamentó la leyenda de Yi Yin. En el ritual político, los roles del cocinero y el ministro se confundieron el uno con el otro.

Respecto de la interrelación entre política y ritual es preciso hacer notar que en la China antigua –así como en muchas otras sociedades premodernas– no existió una “diferenciación funcional”³ entre cocinero y carnicero. Se mató y cocinó al animal en el mismo lugar: la cocina. De este modo, los cocineros también debieron hacer las veces de carniceros.

Sin embargo, el mero acto ritual *sí* introdujo una diferenciación entre estos roles, como Sterckx explica: “Aún así, los textos sobre sacrificios rituales insisten que, idealmente, los roles de cocinero y oficiante ritual sean diferenciados durante la ejecución de sacrificios ancestrales” (42). Curiosamente, como Sterckx añade, el propio *Zhuangzi*, en su primer capítulo, subraya esta diferenciación, distinguiendo entre *tres* roles distintos en la ejecución de rituales, a saber, los de cocinero (*pao* 庖), sacerdote (*zhu* 祝) y de imitador de los muertos (*shi* 尸), es decir, alguien encargado de representar al difunto ancestro real en cuyo honor el ritual en cuestión es celebrado, este imitador usualmente pertenece también al clan real: “Incluso si el cocinero (*pao* 庖) no estuviese cocinando, el imitador de los muertos (*shi* 尸) y el sacerdote (*zhu* 祝) no se abalanzarían sobre las ollas y los sartenes para así asumir sus funciones.” 庖人雖不治庖，尸祝不越樽俎而代之矣 (Sterckx 42, citando al *Zhuangzi* 1.4; la traducción ha sido modificada) Esta frase del *Zhuangzi*, como Sterckx explica, es casi idéntica a otra frase del *Huainanzi*.

Ambos textos dejan absolutamente claro que, contrariamente a un cocinero común y corriente para el cual descuartizar y cocinar fueron dos actividades integrales a una misma profesión, un rey, o un representante del clan real, nunca pudo, al realizar un ritual, inmiscuirse en labores culinarias. En los rituales de la corte, y especialmente en

3 N. del T.: En referencia a la sociología de Niklas Luhmann.

el caso de aquellos ministros-cocineros simbólicos, la matanza y cocina de animales, involucrada en la preparación de la carne utilizada en los rituales, fue un tema tabú.

La íntima conexión entre la historia de *Pao Ding* y los textos rituales y políticos chinos antiguos se extiende más allá de la leyenda de Yi Yin. Este diálogo del *Zhuangzi* no solo reescribe paródicamente esta misma leyenda, sino que también, como señala Graziani, alude a un pasaje del libro conocido como Mencio (*Mengzi* 孟子): “De manera de realmente comprender el sentido polémico del encuentro entre el carnicero Ding y el príncipe, es menester volcarse a un pasaje del Mencio que el *Zhuangzi*, sin lugar a dudas, tuvo en mente a la hora de escribir esta historia” (Graziani 65). En un famoso diálogo (*Mengzi* 1A.3) Mencio reprocha a su “empleador,” el rey Hui de Liang (*Liang Hui Wang* 梁惠王), acusándolo “de matar a su propio pueblo, no por la espada sino que por el mal manejo del estado (Graziani 66). De este modo, Mencio, como muchos otros pensadores de su tiempo, señala lo obvio al rey Hui: a causa de los grandes costos pecuniarios que conlleva el “estilo de vida” real, incluyendo la realización de ritos y cárceles, la construcción de palacios, la conscripción forzosa para la ejecución de grandes proyectos y, por supuesto, las constantes guerras, los gobernantes utilizan los recursos existentes para nutrir su propia vida, al mismo tiempo que privan al pueblo de lo necesario para ganarse la vida. De este modo, es evidente que en los textos de connotación política que el cuento de *Pao Ding* reescribe, la expresión *yang sheng*, o “nutrir la vida,” a menudo no significa, como en otros pasajes del *Zhuangzi* (19.5, 28.6), “cultivar las energías vitales propias” en el sentido de la expresión *yang xing* 養形 (que figura, por ejemplo, en el capítulo 15 del *Zhuangzi*). En este caso, en cambio, refiere literalmente al acto de “alimentarse uno mismo”, al igual que las expresiones *yang ji* 養己 o *yang shen* 養身, que figuran, por ejemplo, en las secciones 4.4 y 4.7 del *Zhuangzi*.

El cuento de *Pao Ding* refiere también a otro famoso pasaje del Mencio (Graziani 67). En un diálogo con el rey Xuan de Qi (*Xuan Qi wang* 齊宣王), Mencio apela a las emociones de cuidado y compasión que el rey manifiesta por un buey que vio siendo llevado a su sacrificio (*Mengzi* 1A:7). Conmovidamente por esta situación, el rey espontáneamente decide salvar la vida del buey (y luego lo reemplaza por otro animal sacrificial, una oveja), Mencio le aconseja al rey que practique el mismo cuidado y conmiseración con su propio pueblo y, por ende, que los salve también de ser sacrificados (metafóricamente hablando). Hacia el final del diálogo, Mencio hace un interesante comentario, el que es de gran importancia para un análisis del cuento de *Pao Ding*, puesto que se refiere a la invisibilización del acto sacrificial en la ejecución de los ritos sacrificiales:

La actitud del gentilhomme hacia los animales es la siguiente: habiéndolos visto con vida, no soporta verlos morir, y al escucharlos llorar, es incapaz de consumir su carne. Es por eso que el gentilhomme guarda distancia de la cocina (Lau 55).

Lo que se traduce aquí por “cocina” es literalmente “el cuarto del cocinero/carnicero” (*pao chu* 庖廚). Por tanto, el pasaje indica que los animales fueron descuartizados y

cocinados en un cuarto especial, fuera de la vista de los “gentilshombres,” quienes llevaron a cabo el ritual y se alimentaron a sí mismos con la carne sacrificada en un contexto estéticamente higienizado. En la ejecución del ritual el sufrimiento y el asesinato de los animales permaneció oculto, del mismo modo que el sufrimiento y la muerte de los humanos fueron invisibilizados en el ejercicio de la política. En ambos casos, el “gentilhombre” se alimenta precisamente de aquellos que son mantenidos fuera de vista, como si no existiesen.

En virtud de estos paralelos textuales entre el cuento de *Pao Ding* y ciertos textos político-rituales, se hace extremadamente difícil entender a *Pao Ding* como un símbolo de la vitalidad asociada a ciertas técnicas de autocultivo, y se hace fácil interpretarlo, en cambio, como una sátira de la matanza de humanos perpetrada por los reyes.

La política de la domesticación

La crítica de la domesticación es un tema central en el *Zhuangzi* y el objetivo de ella es, en última instancia, político. En efecto, el ritual y la música fueron uno de los más importantes símbolos del poder político en cuanto empresa centrada en la domesticación. Quizás la distinción más básica del discurso político y filosófico de la China antigua fue la entre orden (*zhi* 治) y desorden (*luan* 亂), y la función primaria del poder político fue la de “ordenar el mundo” (*zhi tianxia* 治天下).⁴

Un aspecto importante del entendimiento de la política como la ordenación de lo desordenado fue la imposición de ciertas estructuras regulares en la que fue entendida como una naturaleza caótica. Los sabios, como sentenció célebramente Mencio, establecieron un modelo para las “relaciones humanas” (*ren lun* 人倫 *Mengzi* 3A: 4) y acabaron así con un estado supuestamente “salvaje” de relaciones sexuales y sociales desreguladas, reemplazándolo por la institución de la familia extensa o clan. Esto equivalió a una domesticación de la reproducción y la vida humana. Asimismo, la domesticación de los animales implicó el ordenamiento de la procreación de estos y, al mismo tiempo, los incorporó a la vida social, vinculándolos permanentemente a un orden social específico. Eventualmente, las plantas, el agua, la tierra y el conjunto de un reino natural supuestamente “deforme” fue igualmente domesticado y ordenado en el proceso en el cual se lo reestructuró para que fuese útil a la estructura social y política establecida por los humanos. Según el *Zhuangzi*, sin embargo, tal proceso de domesticación, que supuestamente “ordenó el mundo,” fue en realidad un acto de violencia ejercido contra él mismo. Que Zhuang Zhou, el supuesto autor del texto que aquí examinamos, fue visto por sus contemporáneos como un crítico del ritual y la política monárquica, la cual presentó como un violento acto

4 Literalmente “ordenar todo bajo el Cielo.”

de domesticación, es algo que queda claramente demostrado en la breve “biografía” que se le dedica en el capítulo 63 del *Shiji* 史記, el que contiene una variación de un cuento narrado en el capítulo 32 del *Zhuangzi*:

El Rey Wei del estado de Chu, habiendo escuchado del excelentísimo Zhuang Zhou, le envió suntuosos presentes con un mensajero, ofreciéndole el puesto de ministro en jefe. Zhuang Zhou sonrió y respondió: “Mil monedas son una gran suma de dinero, el ser noble y un ministro es un gran honor ¿Pero acaso no has visto al buey que es sacrificado en los ritos celebrados en los extramuros de la ciudad? Después de criarlo y alimentarlo por varios años lo visten con exquisitos brocados y lo llevan al gran salón ancestral. Llegado el momento de ser sacrificado, e incluso si rogase que lo convirtiesen en nada más que un ternero huérfano, ¿quién podrá salvarlo? Sal de aquí de una buena vez, no me ensucies, preferiría divertirme nadando y jugando en una zanja inmundada antes que ser cautivo de un gobernante. Rechazaré cualquier cargo oficial mi vida entera y me contentaré con vivir a mi gusto” (Graham 118-119, traducción modificada).

Esta narrativa –que, como documenta el *Shiji*, fue vista como ejemplificando el “espíritu” del texto– vívidamente iguala el ejercicio del gobierno con el del ritual, y los retrata a ambos como siendo, en esencia, procesos de domesticación y matanza que uno debiese evitar, si es que eso es posible. La escena que se desarrolla en la imaginación del público lector es básicamente la misma que se observa en el ya mencionado diálogo entre Mencio y el rey Xuan de Qi, así como en el cuento de Pao Ding en el *Zhuangzi*: el sacrificio de un buey por el monarca. ¿Cómo entonces podríamos concluir que el *Zhuangzi* seriamente haya considerado la posibilidad de que el asesinato ritual de un buey haya ejemplificado la práctica del arte de “nutrir la vida”?

Por medio de una peculiar inversión del discurso “ortodoxo” de los maestros como grandes sabios/gobernantes del pasado que civilizaron y pacificaron la vida y la sociedad por medio de la introducción de estructuras socio-políticas, el *Zhuangzi* retrata a estos maestros como un puñado de matones sangrientos en la voz del Ladrón *Zhi*. En el segundo capítulo del *Zhuangzi*, un sabio-emperador Shun cauteloso, y transformado a la manera “daoísta,” intenta disuadir a su colega, el sabio-gobernante Yao, de ceder a las inclinaciones sanguinarias propias de aquellos que se afanan en domesticar la vida:

En la Antigüedad, Yao le preguntó a Shun: “Quiero atacar a las [tribus bárbaras] Zhong, Kuai y Xuao, pues aún a pesar de que me siento en el trono mirando hacia el sur, no consigo estar a gusto. ¿Sabes el por qué?”. Shun respondió: “Si ya sabes que estas tres tribus viven entre las zarzas y las hierbas, ¿por qué entonces habrían de molestarte? Hace mucho tiempo, los diez soles se levantaron en el Cielo y así las diez mil cosas fueron iluminadas simultáneamente ¿Cuánto mejor son las muchas Virtuosidades que los muchos soles? (Ziporyn 17).

Como señala Ziporyn, este diálogo también es una parodia de un famoso mito de la época (véase *Huainanzi* 8.6), en el cual se cuenta que “Yao ordenó que nueve de los diez soles fuesen derribados con flechas del firmamento, estableciendo así un gobierno unificado” (17). Los arqueros de Yao, por medio de un acto simbólico de poder militar, domesticaron un cosmos caótico y le impusieron un orden único. Así, las y los lectores son invitados a concluir que la intromisión de Shun difícilmente podría haber sido exitosa, ya que las tres tribus “bárbaras” eventualmente sufrieron el mismo destino que la fastidiosa y caótica multiplicidad de soles.⁵

Estas tres temáticas resuenan con las del cuento de Pao Ding en el capítulo tercero del *Zhuangzi*, a saber, las de: a) la política de violenta domesticación que corrompe y extingue la vida, b) el ritual como un ornamento simbólico de tal política de domesticación, que se esfuerza por presentarla falsamente como virtuosa, y c) la necesidad existencial de evitar una participación activa o compromiso sincero con esa política y ese ritual, de modo de asegurar la propia sobrevivencia. Una sencilla alegoría que, una vez más, emplea un animal salvaje, cuestiona los beneficios de tal proceso de domesticación:

El faisán de los pantanos encuentra un bocado de comida cada diez pasos, y un sorbo de agua cada cien, pero no busca ser alimentado o cuidado en una jaula. Puesto que aun cuando eso haga de su espíritu uno igual al del rey, no le hace ningún bien (Ziporyn 23, traducción modificada).

La vida silvestre no es fácil para el faisán de los pantanos, según sugiere esta alegoría, pero, a pesar de ello, es preferible a una vida de cautiverio y una existencia domesticada. Este breve pasaje complementa adecuadamente la alegoría del buey sacrificial en la biografía de *Zhuang Zhou* en el *Shiji*. Una vez más, se retrata explícitamente lo real-monárquico como seriamente dañino para la propia salud, e incluso como potencialmente letal. La vida en la corte, se sugiere, es como la vida en una jaula (de oro). Esto indica también que aquello que es considerado como malo e indeseable, como la vida en un pantano, no es tan malo después de todo, y viceversa, que aquello que es considerado como bueno y deseable, como la vida de un rey, no es tan bueno como se podría creer.

5 N. del T.: Es decir, Yao fue incapaz de realmente imponer sobre el mundo un orden único y así eliminar todo elemento caótico del mismo, puesto que años después Shun se enfrentó al mismo problema, a saber, el de la multiplicidad caótica, pero esta vez representada no por varios soles, sino que por varias tribus. Visto así, el afán de domesticación y ordenación del mundo nunca encuentra un fin y, paradójicamente, se presenta siempre como siendo capaz de alcanzar un punto final de ordenación absoluta. Basta ver la política exterior de EE. UU., así como la narrativa que se invoca para justificarla, para comprobar la vigencia de este paradójico discurso de expansionismo militar y control socio-político.

Un ballet sangriento: Ejecutando el *dao*

Según los especialistas, la base del humor es la incongruencia y, en consecuencia, esta es una principalmente herramienta utilizada para hacer de un texto uno humorístico (Moreall 2013). Precisamente, el cuento de Pao Ding opera según este principio. Pero la lectura de este como proponiendo la idoneidad de un rol modélico serio, no-humorístico, lo traiciona al suprimir o ignorar la naturaleza incongruente del texto. En cambio, una lectura de esta historia como una parodia necesariamente da cuenta de su incongruencia, integrando así la incoherencia de su protagonista, el carnicero, y sus acciones.

Graziani y Sterckx han demostrado que los rituales y sacrificios de la China antigua separaron tajantemente la matanza del animal sacrificial de la propia ejecución del ritual. Como ya se mencionó anteriormente, el propio *Zhuangzi*, en su primer capítulo, enfatiza que un cocinero jamás debiese hacerse cargo de la ejecución de rituales o, en palabras del *Mencio*: Un gentilhomme ha de mantenerse alejado de la cocina. Esta estricta separación desaparece en el cuento de *Pao Ding*. Aquí, y contra toda convención, el monarca asiste presencialmente al descuartizamiento de un animal. Así, el rey es presentado como estando dentro del propio matadero. Esta es una jugada literaria sorprendente. Tal cual el rey, las y los lectores son testigos de aquello que convencionalmente es invisibilizado en la ejecución de rituales. Se los fuerza a imaginar el descuartizamiento del animal de manera detallada, por medio de una descripción vívida. Esta es la primera incongruencia. Aquello que se normalmente se esconde en la performance es ahora puesto al centro del escenario.

A la manera de un espeluznante paralelo con el final de la película *Apocalypse Now*, el descuartizamiento ritual de un buey toma lugar ante nuestros ojos, revelando así “el horror” de la más abyecta barbarie, para citar los dichos de Joseph Conrad, director de *Heart of Darkness*, documental en el cual la película de Francis Ford Coppola está basada. De forma incongruentemente absurda, el carnicero descuartiza a su víctima como si se tratase del más elegante ritual, desplegando una variedad de elegantes movimientos ¡e incluso utilizando el cadáver como un instrumento musical! Su rítmica matanza del buey es una extraordinaria interpretación de coreografías y composiciones cortesanías que supuestamente eran famosas en la época. Terminada la performance, cuando la carne ya ha caído al suelo, el cocinero hace frente a la audiencia y la saluda, aparentemente inundándose en la satisfacción de haber fascinado completamente a los presentes con sus habilidades. Solemnemente, presenta su cuchillo ensangrentado, lo limpia y finalmente lo guarda. El rey se ha entretenido enormemente con su espectáculo y grita “¡excelente!”. Esta es la segunda incongruencia: la cruenta matanza se confunde con la refinación estética de la música y el ritual. Esto nos recuerda no tanto a *Apocalypse Now* como a *Kill Bill*. Civilización y barbarie, virtud y vicio, belleza y fealdad son grotescamente igualadas.

En su respuesta a la pregunta hecha por el rey sobre sus milagrosas habilidades, el carnicero instruye elocuentemente al rey. Esta también es una incongruencia, una la

cual figura frecuentemente en el *Zhuangzi*. Los roles de los de arriba y los de abajo, de maestro y estudiante, se revierten. Más aún, el carnicero comienza su lección afirmando que ama el *dao* 道. Como un revisor anónimo de este artículo ha comentado, “es muy raro, si es que no único [al *Zhuangzi*], ver a un personaje confesando de buenas a primeras estar en conexión directa con el *dao*”. A diferencia de otros maestros (como Mencio o Confucio), que son reacios a hacer ese tipo de declaraciones, Pao Ding está deseoso de compartir sus conocimientos.

El discurso de Pao Ding sobre el *dao* de los carniceros nos recuerda a la bien dispuesta explicación del *dao* de los ladrones de Zhi, el ladrón en el capítulo décimo del *Zhuangzi*. Su discurso ha sido calificado por los especialistas como una sátira de la moral confuciana. Así como las habilidades para robar de Zhi, la pericia del matarife, según la explica Pao Ding, se contraponen también a la concepción daoísta del *dao* (como el curso natural de las cosas en su constante reproducción y eficacia). Sin embargo, en vez parodiar el vocabulario y la semántica de los valores confucianos a la usanza de Zhi el ladrón, Pao Ding parodia el vocabulario de la cultivación daoísta. En particular, Ding subraya varias veces la noción daoísta de invisibilidad asociada al *dao* (como, por ejemplo, en los poemas 14 y 35 del *Laozi*). A pesar de esto, el que el carnicero cierre los ojos ante el cadáver del buey es una clara analogía de un rey mirando al otro lado cuando sus animales mueren –o cuando su pueblo perece por guerra o hambruna–. Irónicamente, aquel que presume de ser un maestro de la vitalidad se jacta de que luego de años de descuartizar animales ya se ha olvidado de cómo son los bueyes vivos. Quizás también el rey, inmerso en la vida de la corte, ha olvidado cómo son las condiciones reales de la vida de su propio pueblo. Es precisamente esta ceguera, empero, la que le permite al carnicero ser incluso más ducho que el rey en la matanza de seres vivos. Observamos en el *Zhuangzi*, entonces, una indudablemente singular irreverencia a –y precaución contra– una idolatría de los vocablos daoístas. Esta es la tercera incongruencia: el supuesto “hombre del *dao*” es en realidad un ridículo bufón, chismorreando pomposamente en jerga daoísta.

Esto nos lleva a la cuarta y quizás más notable incongruencia: la ejecución y el discurso de la matanza y el descuartizamiento son presentados como una cátedra sobre el *dao*. Parece ser que en esta ocasión el *dao* ha sido literalmente ejecutado. Al final del cuento el rey elogia al carnicero por haberle enseñado el arte de “nutrir la vida”. Esta es una conclusión completamente absurda –¿o quizás no?–. Si la entendemos como otro juego de palabras, la respuesta a esta pregunta sería negativa. Como ya se ha explicado anteriormente, la expresión *yang sheng* o “nutrir la vida” no solo hace referencia a “cultivar la propia vitalidad”, sino que también, y específicamente en referencia al contexto político dentro del cual se sitúa el cuento de *Pao Ding*, al “alimentarse” y el “subsistir.” De hecho, esto es lo que el carnicero le ha explicado al rey: cómo los gobernantes se alimentan y subsisten de otros.

Este entendimiento de *yang sheng* al final de la historia de *Pao Ding* da lugar a una lectura simple, aunque sugerente, del título del capítulo que lo contiene: *Yang*

sheng zhu 養生主 literalmente significa “el monarca que nutre la vida”. De manera de entender el juego de palabras en esta expresión, se puede traducirla al castellano como “El método real para nutrir la vida”.

En conclusión, la evidencia histórica y filosófica disponible indica que el cuento de *Pao Ding* en el *Zhuangzi* puede ser interpretado como una dura y contundente crítica de la política y el ritual de la China antigua, así como del derramamiento de sangre, hipocresía y propaganda ideológica que lo acompañó y mantuvo vivo. El verdadero “método real para nutrir la vida” no fue sino la “domesticación” de los ingobernables, la matanza de humanos y bestias. El ritual regio cumplió la función de invisibilizar esta realidad, transformando la brutalidad de la domesticación en una práctica noble y estéticamente agradable, a saber, la de la “ordenación del mundo”. Los monarcas se volvieron duchos en “el real arte de nutrir la vida” y, aun a pesar de la continua aniquilación de miles de vidas, sus cuchillos se mantuvieron afilados año tras año. Por medio de una amarga parodia, el *Zhuangzi* revierte la invisibilidad del ritual y pone así en evidencia su naturaleza obviamente sanguinaria.

Referencias

- Chinese Text Project*. <https://ctext.org>. Accedido el 12 de Julio de 2018.
- Graham, A. C. *Chuang-Tzu. The Inner Chapters*. Indianápolis, Hackett, 2001.
- Graziani, Romain. “When Princes Awake in Kitchens: *Zhuangzi*’s Rewriting of a Culinary Myth”. *Of Tripod and Palate: Of Food, Politics, and Religion in Early China*. Ed. Roel Sterckx. Londres, Palgrave Macmillan, 2005, pp. 62-74.
- Lau, D. C. *Mencius*. Londres, Penguin, 1970.
- Morreall, John. “Philosophy of Humor”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2013 edition). Ed. Edward N. Zalta. <http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/humor/>.
- Sterckx, Roel. “Food and Philosophy in Early China”. *Of Tripod and Palate: Of Food, Politics, and Religion in Early China*. Ed. Roel Sterckx. Londres, Palgrave Macmillan, 2005, pp. 34-61.
- Ziporyn, Brook. *Zhuangzi. The Essential Writings. With Selections from Traditional Commentaries*. Indianápolis, Hackett, 2009.