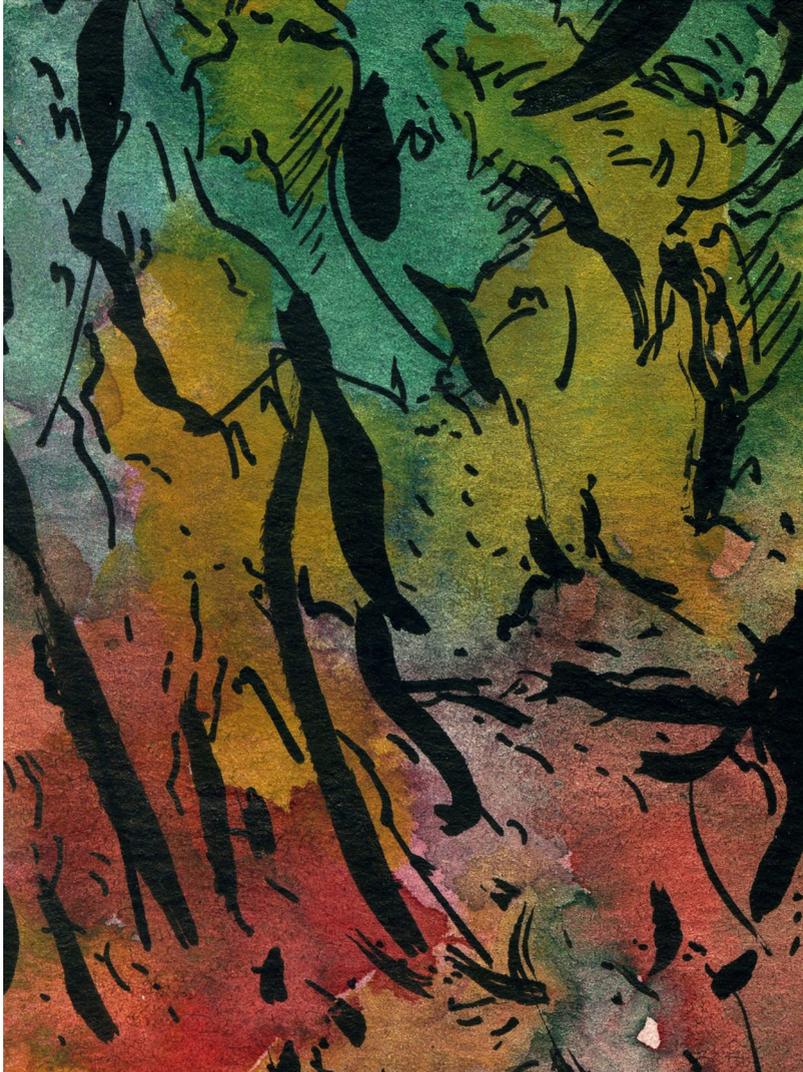


ISSN: 1405-7778

Cuicuilco

Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia

NUEVA ÉPOCA, VOLUMEN 16, NÚMERO 45, ENERO-ABRIL, 2009



Antropología, historia y psiquiatría

ÍNDICE

- Presentación 5
Francisco de la Peña Martínez

DOSSIER

- Las imágenes de la locura en el cine como representaciones culturales 11
Francisco de la Peña Martínez
- El niño y la niebla. La enfermedad mental según Rodolfo Usigli y Roberto Gavaldón 27
Andrés Ríos Molina
- La constitución de un sentido práctico del malestar cotidiano y el lugar del psicoanálisis en la Argentina 51
Sergio Visacovsky
- Ante el santuario de la esperanza: Imágenes que curan en soracá (boyacá, Colombia) 84
Carlos Alberto Uribe
- El loco por fuerza, trasunto de los sucesos de Aragón (1591). Algunas hipótesis de lectura 118
Hélène Tropé

MISCELÁNEA

- Bio-intersubjetividad, violencia simbólica y campo familiar 193
Selene Alvarez-Larrauri
- Redes sociales y construcción de la colonia en la Ciudad de México. El caso del enclave étnico chocholteco en San Miguel Teotongo, Iztapalapa 211
Nicolás Gissi B.

- Miradas y reflexiones antropológicas sobre el desfile del 5 de mayo en la ciudad de Puebla 229
Luis Arturo Jiménez Medina
Natalia Escalante Conde
- Ai' se ven: imagen y guadalupanismo otomí y chichimeca jonaz 249
Luis Enrique Ferro Vidal

RESEÑA

- Pilar Luna, Arturo Montero y Roberto Junco (coords.), Las aguas celestiales. Nevado de Toluca, INAH, México, 2009 267
Silvina Vigliani
- José Andrés García Méndez, Chiapas: La Babel religiosa o cuando la presión sociopolítica y religiosa opacó al efecto chichonal, 242 páginas. MC Editores 277
Hilario Topete Lara

PRESENTACIÓN

Los estudios interdisciplinarios ocupan un lugar cada vez más importante y estratégico en el campo de las ciencias sociales, derivado de la necesidad de renovar y enriquecer conceptual y metodológicamente las perspectivas de análisis de la realidad. El presente dossier quiere ser una contribución a tal clase de empresa convocando a un ir y venir entre varias disciplinas: la antropología y la historia por un lado, la psiquiatría y el psicoanálisis, por el otro.

Dada la amplitud del universo a considerar, los temas que motivan los textos incluidos en esta edición de la revista Cuicuilco son muy variados, aunque poseen un común interés en interrogar las múltiples relaciones posibles entre los discursos, las prácticas o las imágenes referentes a los fenómenos mentales (psicopatológicos o normales) y los órdenes culturales e históricos.

Los dos primeros trabajos que comprende este dossier abordan los vínculos entre las disciplinas arriba evocadas a través del cristal de uno de los medios de comunicación más fascinantes, el cine, focalizando su atención en la representación de la locura en el mismo. El texto de De la Peña es una reflexión sobre el tema de los desordenes mentales en el cine, el cual ha sido explorado y aprovechado por los más diversos géneros de este arte, y plantea un análisis comparativo entre la concepción modernista y la concepción posmodernista de la locura a través del estudio de dos películas de culto, creadas respectivamente en la segunda década y al final del siglo veinte. La lectura de la puesta en imágenes de la locura que llevan a cabo los filmes considerados (El gabinete del Dr. Caligari, de 1920, y El club de la pelea, de 1999) revela, a la luz de una mirada etnopsicoanalítica, las metamorfosis que han afectado a los modelos de subjetividad, los estereotipos del desorden mental y los esquemas culturales que ordenan la relación entre lo normal y lo anormal.

El trabajo de Andrés Ríos, en una tesitura similar aunque con un enfoque más historiográfico que antropológico, aborda la imagen de la locura presente en el cine nacional, a partir de un análisis del film de Roberto Gavaldón, de 1953, El niño y la niebla, adaptación de una obra teatral de Rodolfo Usigli. El autor desarrolla un análisis de varias de las obras teatrales de Usigli, en las cuales la enfermedad mental ocupa un lugar central, y propone una comparación entre estas

y la obra cinematográfica de Gavaldón, en la que están presentes motivos similares. En opinión de Ríos, las creaciones de ambos artistas participan, más allá de sus diferencias, de un mismo modelo de psiquiatrización de la cultura y de una común visión de la locura que refleja esquemas culturales y nociones médicas propias del contexto histórico en que desarrollaron su trabajo.

Sergio Visakovsky, por su parte, conjuga antropología y psicoanálisis en un registro muy original, ofreciéndonos en su artículo una muy sugerente lectura del lugar central que ocupa el psicoanálisis en la sociedad argentina. Plantea que la gran difusión y popularidad del psicoanálisis en este país se debe no solo a su valor terapéutico o a su profunda implantación institucional, intelectual y profesional, sino sobretudo al hecho de constituir una verdadera teodicea secular que permea el sentido común y los estilos de vida de amplios sectores de la sociedad, al grado de convertirlo en uno de los estereotipos más característicos de la identidad cultural de los argentinos.

El trabajo de Carlos Uribe nos invita a reflexionar sobre una temática en la que convergen la antropología psiquiátrica, médica y religiosa, a saber, las prácticas de sanación y curación que se llevan a cabo en el santuario de Soracá, en Colombia. A través de una pormenorizada recreación de las actividades rituales de tipo terapéutico llevadas a cabo en dicho lugar por el Padre Alvaro Puerta, centradas en el culto mariano y en el empleo de las imágenes de la Virgen de la Esperanza y el Nazareno, el autor analiza las formas de manifestación de la religiosidad contemporánea, en las que se mezclan ortodoxias y heterodoxias, milagros y carisma, psicoterapia y fe.

La historiadora francesa Helene Trope aborda el tema de la locura y de su representación cultural a través del cristal de la literatura española del siglo de oro, brindándonos un rico análisis de una comedia de Lope de Vega titulada Loco por fuerza, a la que la autora compara con otra obra de este escritor, Los locos de Valencia, ambas creadas entre fines del siglo XVI y comienzos del XVII. La lectura de estas obras pone de relieve sus estructuras narrativas y sus detalles estilísticos, así como el simbolismo asociado a la locura o las funciones literarias del tema del hospital de locos, todo ello pensado en el conflictivo contexto histórico y político de la España de esa época, marcado por el enfrentamiento entre los reinos de Castilla y Aragón.

El texto de Ordorika, situado en las mismas coordenadas históricas que el anterior (siglos XVI y XVII), se acerca sin embargo al tema de la representación de la locura desde una perspectiva diferente, la que se desprende del estudio de los procesos legales llevados a cabo por la Inquisición española en contra de individuos acusados de actos de herejía. El análisis de tales procesos le permite a la autora mostrar las modalidades en las que la locura y la cordura son representadas en esta época, las herramientas y los criterios empleados para distinguirlas (la naturaleza del comportamiento, las expresiones verbales o el juicio, el estatuto moral o religioso de los actos, la responsabilidad o no de los mismos y su carácter fingido o real, voluntario o involuntario), así como

las relaciones entre los discursos existentes en torno a la locura (médicos, jurídicos, religiosos y de sentido común).

Finalmente, el artículo que cierra este dossier, escrito por Cristina Sacristán, es un espléndido recuento crítico de la historiografía de las instituciones psiquiátricas, que nos invita a repensar la interpretación ampliamente difundida, que concibe al manicomio como un lugar de reclusión, opresión y segregación producto del ejercicio del poder psiquiátrico surgido a partir del siglo XIX y de su alianza con los poderes de Estado. Interpretación que debe mucho a los trabajos de Michel Foucault sobre la historia de la locura, y que ha alimentado un sin número de trabajos en esta línea. A contracorriente de tal perspectiva la autora sitúa los aportes de trabajos recientes que destacan otras dimensiones de la historia de los asilos psiquiátricos, como el papel de la opinión pública, de las familias de los enfermos mentales o de las formas de contestación y negociación de los internados mismos, dimensiones que ponen en entredicho el peso o el alcance de los modelos históricos basados en la hipervalorización del control disciplinario y la hiperpolitización de la locura.

Es evidente que el conjunto de los trabajos que integran este dossier nos aportan una amplia panorámica sobre temas situados en territorios fronterizos que por su naturaleza misma invitan a la innovación y al diálogo interdisciplinario. Esperamos que ellos puedan ser un punto de partida y un estímulo para la discusión, la reflexión, la investigación y el intercambio académico.

FRANCISCO DE LA PEÑA MARTÍNEZ

DOSSIER

Las imágenes de la locura en el cine como representaciones culturales

Francisco de la Peña Martínez

ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Resumen: *el artículo presenta una descripción y una interpretación etnopsicoanalítica de las imágenes de la locura en el cine. A partir de la comparación entre dos filmes de culto, El gabinete del Doctor Caligari, de 1919, y El club de la pelea, de 1999, se busca poner de relieve las diferencias entre las imágenes filmicas de la locura correspondientes a dos épocas históricas distintas, la moderna y la postmoderna, que revelan los modos en que la locura y la enfermedad mental han sido construidas como representaciones culturales, basadas en arquetipos y estereotipos ligados a esquemas ideológicos y estéticos contrapuestos.*

Abstract: *This paper propose a description and one ethnopschoanalytic interpretation of the cinema madness images. With the comparison between two cults films, 1919s The Cabinet of Dr. Caligari and 1999s Fight club, we want to emphasize the differences between the filmic madness pictures corresponding two differents historicals periods, modernism and postmodernism. This differences show the way how madness and mental ill has been constructed like cultural representation, based on archetypes and stereotypes connected to opposite ideological and aesthetics frames.*

EL CINE Y LO INCONSCIENTE

Las imágenes de la locura producidas por el cine son el reflejo de cada época, y constituyen, por ello mismo, un valioso material para el análisis antropológico de las representaciones culturales de la enfermedad mental. El cine, como tal, es una de las artes históricas más reveladoras de que disponemos, una visión profunda de la *psique* de cada generación, el espejo en el que se ven proyectados los sueños, las mentalidades, los mitos y las pesadillas de las sociedades.

Quisiera, en este artículo, esbozar, desde una perspectiva etnopsicoanalítica, una aproximación al cine que ha tomado como objeto el fenómeno de los desordenes mentales, con la intención de poner de relieve algunas de sus

claves simbólicas, psicológicas y culturales a partir del contraste entre dos momentos históricos, el moderno y el posmoderno.

El tema de la locura ha estado presente en el cine desde sus orígenes. Aunque no constituye un género por sí mismo, comparable al *western*, la comedia musical, el melodrama, el cine de terror o el cine negro, existen un gran número de “películas de locos” cuyas tramas están relacionadas con las distintas modalidades de afecciones mentales. La histeria, la obsesión, las fobias, la perversión, la esquizofrenia, la oligofrenia, la melancolía, la paranoia, la erotomanía, la megalomanía o los trastornos de la memoria han sido objeto de puestas en imágenes del más variado tipo a lo largo de la historia del cine [Vera Poseck, 2006].

Películas que nos ofrecen una imagen de la locura más o menos estereotipada o más o menos realista, según predomine en ellas un estilo de ficción o documental, una mirada condescendiente o crítica, un enfoque estigmatizado o idealizado. *Psicosis* [*Psycho*, 1960] de Alfred Hitchcock, por ejemplo, es más estereotipada que *Memento* [*Memento*, 2009] de Christopher Nolan o *Spider* [*Spider*, 2000] de David Cronenberg, y los tres filmes, por ser de ficción, son menos realistas que *Las tres caras de Eva* [*The three faces of Eve*, 1957] de Nunnally Johnson, *Yo Pierre Riviere* [*Moi, Pierre Riviere*, 1976] de René Allio o *Sister my Sister* [1995] de Nancy Meckler, basados en historias verídicas.

Por un curioso azar, el nacimiento del cine es contemporáneo, aparte del automóvil y la observación participante en antropología, al nacimiento del psicoanálisis y al descubrimiento de lo inconsciente. Debido a ello, no es accidental que una buena parte del cine, a todo lo largo del siglo xx, se haya visto influenciado por las ideas, los motivos y los fenómenos que conciernen al psicoanálisis y a la patología mental. Los hechos a los que remite este campo, la sexualidad, las pulsiones reprimidas, las fantasías mórbidas, los trastornos de la personalidad, de la memoria o de la identidad, los sueños, los delirios, las alucinaciones, la agresividad, la culpa y las perversiones, han sido un territorio que el cine no ha dejado de explotar en sus creaciones más populares. Por lo demás, cabe decir que el psicoanálisis no sólo ha influido en muchos de los temas privilegiados por el cine, también se ha convertido en una de las herramientas de interpretación más extendida en el ámbito de la teoría y la crítica cinematográficas [Morin, 2001; Metz, 2001; Bordwell, 1995; Aumont, 1996]. Ésta ha hecho suyo el modelo sintomático de lectura de los relatos fílmicos que privilegia el análisis de los niveles latentes e implícitos de los mismos, así como la analogía entre el sueño y el cine, que constituye un paradigma mayor en la reflexión sobre las narraciones fílmicas. No por azar la industria del cine es conocida como la “fábrica de sueños”.

Más que un género en sí mismo, la locura, los conflictos inconscientes y el ámbito de lo psicopatológico en sus múltiples manifestaciones son un *leitmotiv* transversal que está presente en casi todos los géneros cinematográficos. Esto es evidente, por ejemplo, en el cine negro. Como es sabido, las obras maestras de este género son filmes, en su mayoría en blanco y negro, en donde se conjugan diferentes tradiciones estilísticas (el gótico, el expresionismo, el naturalismo, el realismo poético, el documentalismo), técnicas (voz en *off*, atmósferas sombrías, *flash-backs*) y temáticas (el crimen, la traición, el espionaje, los bajos fondos, la actividad detectivesca, la mujer fatal, el suicidio, la vida gangsteril, la corrupción, la fuga, el amor loco, el robo, el mundo carcelario) con un marcado acento en los pliegues interiores de los personajes protagónicos, generalmente sujetos desadaptados, antisociales, transgresores, marginales o con fuertes conflictos existenciales.

En el *film noir*, cuya época de esplendor se extiende de 1944 a 1959 según la opinión de los especialistas [Simsolo, 2005], predominan los escenarios urbanos, nocturnos, brumosos o lluviosos sobrecargados de contrastes cromáticos en el que las sombras prevalecen sobre las luces y la realidad y lo pesadillesco se confunden en un clima melancólico o angustiante. Ellos son el marco natural en el que personajes antiheroicos, irónicos y desesperanzados, pesimistas o desconfiados se ven arrastrados por la fatalidad, el infortunio o por pasiones irrefrenables, dominados por los sentimientos y los resentimientos. La mirada psicoanalítica está presente no sólo en el retrato de los protagonistas de este tipo de filmes (el detective, el ex presidiario, el gangster, el fugitivo, el asesino, la seductora, el ladrón), sino también en los motivos que animan sus historias.

Muchos clásicos del cine negro, en efecto, giran en torno a desordenes de la personalidad, impulsos irracionales y arrebatos pasionales que dan cuenta de los móviles de sus personajes centrales. Por poner algunos ejemplos, dichos factores están en el origen del asesinato psicópatico como en *Nacido para matar* [Born to kill, 1947] de Wise; el homicidio por amnesia alcohólica como en *El ángel negro* [Black angel, 1946] de Nelly; el crimen por engaño y rechazo amoroso como en *Perversidad* [Scarlett street, 1945] de Lang; la manipulación y la locura amorosa criminal como en *Que el cielo la juzgue* [Leave her to heaven, 1945] de Stahl, *Amor que mata* [Possessed, 1947] de Bernhardt o *El demonio de las armas* [Gun crazy, 1950] de Lewis; la obsesión vengativa como en *Los sobornados* [The Big Heat, 1953] de Lang; el crimen por motivos racistas como en *Encrucijada de odios* [Crossfire, 1947] de Dmytryk; el asesinato en serie de viudas ricas como en *La sombra de una duda* [Shadow of a doubt, 1943] de Hitchcock, o bien, la psicopatología del gangster como en *Al rojo vivo* [White heat, 1949] de Walsh.

Si el psicoanálisis ha estimulado muchas de las obras más representativas de este género, no es menos cierta su influencia en el cine de terror, un cine psicológico por antonomasia donde los fantasmas, las pesadillas y los miedos de las sociedades modernas han encontrado una expresión cuya forma debe mucho a su énfasis en los abismos subjetivos y a una cierta visión de los desarreglos mentales.

Como ha sido mostrado por diversos trabajos [Losilla, 1993; Skal, 2008], los miedos materializados por el cine de terror han estado en correspondencia con las fantasías inconscientes más generalizadas en las distintas épocas del siglo xx.

Los estragos derivados de la Primera Guerra Mundial alimentaron un cine de terror plagado de fantasías de cuerpos fragmentados y de seres mutilados o con deformaciones físicas que encontraron su mejor expresión en las obras de Tod Browning como *Garras* [The unknown, 1927] o *Fenómenos* [Freaks, 1932].

Por su parte, los monstruos clásicos (Frankenstein, el doctor Jekyll, el hombre lobo, drácula, la momia, el golem, el zombie, la mujer pantera), recreaciones de figuras míticas procedentes de la tradición literaria, capturaron, en las décadas de los treinta y de los cuarenta, las fantasías asociadas tanto al antimodernismo de origen romántico (el tema del doble y el otro yo, maligno, animal, asesino, nocturno, reprimido y devastador, capaz de aniquilar a la vertiente civilizada del ser humano), como a los excesos de la racionalidad moderna (los delirios del sabio loco y los descubrimientos y experimentos científicos fuera de control).

A partir de los años cincuenta, fantasías paranoicas de persecución y del fin del mundo dieron rostro a una forma de terror asociado a las invasiones de nuestro planeta por parte de seres extraterrestres, a los destrozos ocasionados por monstruos gigantes (como Godzilla), a la amenaza de especies desconocidas (como el monstruo de la laguna verde) o al asedio de muertos vivientes, todo ello teniendo como telón de fondo los riesgos y los efectos de una guerra atómica. Más recientemente, el imaginario del terror ha sido poblado por otras figuras de lo perturbador, la del asesino serial y psicópata sádico, las diversas variantes de lo demoníaco (posesiones y exorcismos, niños diabólicos y toda clase de manifestaciones satánicas), los seres dotados de poderes extrasensoriales, los juguetes o muñecos maléficos, los temores alimentados por la adicción a la televisión, los videos o las computadoras y los miedos provocados por los desastres ecológicos o por nuevas enfermedades y pandemias.

Aparte del cine negro y el de terror, en buena medida contaminados por la episteme psicoanalítica, podríamos ennumerar no pocos dramas y melodramas psicológicos (desde Nicholas Ray hasta Bergman), así como *westerns*,

películas animadas, fantásticas, de ciencia ficción y hasta comedias musicales con esta orientación piénsese en *Ha nacido una estrella* [A star is born, 1954] de Cukor .

Como puede constatar, la puesta en escena de historias ligadas a las patologías de la vida interior y a las figuraciones más ominosas de la *psique* es recurrente en la historia del cine, y ninguno de los géneros que comprende este arte ha escapado, en mayor o menor grado, a la influencia de esta fuente de inspiración.

LOCURA, MODERNIDAD Y POSTMODERNIDAD

En general, el cine que se ha ocupado explícitamente del fenómeno de la locura se ha interesado menos en recrearla objetivamente y hacerla comprensible que en servirse de ella para atrapar a los espectadores en tramas eficaces y rentables que estimulan el morbo o la fascinación que la enfermedad mental provoca en las personas comunes y corrientes.

La enfermedad mental y la figura del enfermo mental han sido enmarcadas en diferentes escenarios y tramas. En la mayoría de los casos, la imagen del enfermo mental ha sido tipificada a través de diversos arquetipos más o menos recurrentes, como el del homicida maniaco, la mujer seductora y manipuladora, el sujeto iluminado, el parásito narcisista, el espíritu libre y rebelde o el espécimen de zoológico [Rosen, 1997].

El personaje del enfermo mental frecuentemente es representado como alguien irresponsable, impredecible, peligroso, inestable o extravagante y desaliñado, estereotipos que no deberían ser tomados en serio puesto que constituyen imágenes distorsionadas y manipuladas que perpetúan o reproducen discriminaciones y estigmas sociales pero también visiones idealizadas y acrílicas [Livingston, 2004:119].

En varios filmes de los últimos años, por ejemplo, la locura es objeto de una mirada romántica centrada en las personalidades fuera de lo común encarnadas por el genio creador y atormentado, artístico o científico como es el caso de *Shine* [Shine, 1996] de Scott Hicks, *Sylvia* [Sylvia, 2003] de Christine Jeffs o *Una mente maravillosa* [A beautiful mind, 2001] de Ron Howard. En el extremo opuesto, otras recientes recreaciones cinematográficas de estados patológicos son más proclives al exceso, la brutalidad y la crudeza visual como en *Solo contra todos* [Seul contre tous, 1980] de Gaspar Noé o *Dentro de mi piel* [Dans ma peau, 2002] de Marina de Van.

En otros filmes, la locura es situada en el contexto del tratamiento médico, ya sea el de tipo privado o, más generalmente, el derivado de las instituciones hospitalarias cuyo funcionamiento es reflejado con mayor o menor realismo,

sobre todo con relación a los tratamientos que recurren a los electrochoques y la lobotomía, pero también al uso de los fármacos o la terapia psicológica individual o colectiva.

Donde ocurre esto, las tramas se focalizan en las relaciones entre los pacientes, entre el paciente y el personal médico o entre el paciente y su terapeuta, motivos básicos de muchas historias célebres como *Corredor sin retorno* [Schock corredor, 1963] de Fuller, *Naranja mecánica* [A clockwork orange, 1971] de Kubrick, *Atrapado sin salida* [One flew over the cuckoo's nest, 1975] de Milos Forman o *Birdy* [Birdy, 1984] de Alan Parker.

En otros casos, el protagonista de las películas es el terapeuta como tal (psiquiatra, psicólogo o psicoanalista), ya sea para mostrarlo en el papel de héroe (o doctor wonderful) como en los filmes *Recuerda* [Spellbound, 1945] de Hitchcock, *El Príncipe de las mareas* [Prince of tides, 1991] de Streisand y *Mente indomable* [Good Hill hunting, 1997] de Gus van Sant, o como caso límite de desorden mental (o doctor Evil), como en los filmes *Vestida para matar* [Dress to kill, 1980] de Brian de Palma o *El silencio de los inocentes* [Silence of the lambs, 1991] de Jonathan Demme.

El cine ha inventado imágenes de la locura que en la mayoría de los casos poco tienen que ver con los cuadros que han sido descritos por la clínica psicoanalítica y psiquiátrica, mezclando síntomas y síndromes incompatibles en la construcción de sus personajes y recurriendo a modelos y tipos que deben más a exigencias narrativas que científicas. Idealizando la locura, o bien mostrándola como un fenómeno amenazador y violento, el cine ha contribuido a crear una serie de figuras míticas cuyo poder de seducción cumple una función básicamente catártica, pero también ideológica, en la medida en que justifica y valida una cierta visión de la realidad o del orden social.

Quisiera detenerme en el análisis de dos filmes que ilustran de manera ejemplar lo antes dicho. Se trata de dos películas de culto que abordan el tema de la locura en dos épocas distintas, una realizada a comienzos del siglo xx, *El gabinete del Dr. Caligari*, [Das Kabinett des Dr. Caligari, 1919] de Robert Wiene, y la otra realizada más recientemente, *El Club de la pelea* [Fight club, 1999] de David Fincher.

Dado que escribir un ensayo en el que se pueda hacer referencia a la mayoría de las "películas de locos" es una empresa arriesgada, encuentro más práctico detenerme en la reflexión sobre dos de estos filmes, los antes mencionados, que poseen la virtud de revelar de una forma remarcable las representaciones culturales asociadas a la locura en dos momentos históricos significativos, el comienzo y el final del siglo xx. En efecto, el primer film, que está en el origen de la cinematografía alemana, sería un buen ejemplo de lo que podríamos llamar la representación modernista de la locura, mientras que el

segundo, un clásico del cine contemporáneo, ilustraría de manera ejemplar la expresión posmodernista de la misma.

Surgido en el contexto de entreguerras y fuertemente influenciado por las vanguardias estéticas de la época, el cine expresionista alemán, del que la película de Robert Wiene es un modelo insuperable, se caracterizó por su fuerte acento en la subjetividad, por la exploración de los abismos emocionales y las manifestaciones de la vida interior, y por la presencia de una serie de motivos distintivos: el impulso a la maldad, el delirio, las fantasías mórbidas, las sensaciones y experiencias primitivas, la introspección, el suicidio, el desdoblamiento de la personalidad, los conflictos inconscientes, la manipulación mental. Todos estos motivos fueron objeto de tratamiento por una generación destacada de cineastas como Fritz Lang [Dr. Mabuse/ Dr. Mabuse der Spieler, 1921; M el vampiro de Dusseldorf/ M, 1931], Paul Wegener [El estudiante de Praga/ Der Student von Prag, 1913; El Golem/ Der Golem, 1920], Friedrich Murnau [Nosferatu, el vampiro/ Nosferatu, 1922], Georg W. Pabst [La caja de pandora/ Die Büchse der Pandora, 1929] o Joseph von Sternberg [El ángel azul/ Der Blaue Engel, 1930], quienes plasmaron en sus películas algunos de los más conocidos mitos cinematográficos (el vampiro, la mujer fatal, el pacto con el diablo, el delincuente manipulador, el genio loco, el asesino en serie) y muchos de los miedos ocultos de la sociedad alemana de entreguerras.

Películas que anticiparon en un plano imaginario y estético, como afirma Sigfried Kracauer en su extraordinario ensayo sobre el cine alemán de la Republica de Weimar, lo que sucedería en el terreno político con el ascenso al poder de Hitler y el nazismo, encarnación extrema de la locura y de todas las pesadillas plasmadas por el cine de esta época [Kracauer, 1985].

El guión original de *El Gabinete del Dr. Caligari*, escrito por Carl Mayer y Hans Janowitz, narra una historia que ocurre en una imaginaria ciudad alemana, llamada Holstenwall, adonde llega una feria ambulante entre cuyos espectáculos está el del doctor Caligari, fantasmagórico hombre de anteojos, y el sonámbulo Cesare. A fin de conseguir un permiso Caligari va a la municipalidad donde es maltratado por un funcionario quien al día siguiente aparece muerto en su habitación. Francis y Alan, estudiantes enamorados de Jane, hija de un médico, asisten al espectáculo del doctor Caligari y conocen al sonámbulo Cesare quien aparece en posición vertical dentro de un ataúd. Caligari anuncia al público que el sonámbulo contestara preguntas sobre el futuro y Alan le pregunta cuanto vivirá, a lo que aquel responde que hasta el amanecer. Al otro día, Francis se entera de que Alan ha sido asesinado de la misma manera que el funcionario. Sospechando de Caligari, Francis y el padre de Jane deciden investigar con el apoyo de la policía. Ambos son

convocados por las autoridades porque la policía detiene a un sospechoso, un sujeto que pretendía asesinar a una mujer, pero éste niega ser el autor de los otros asesinatos. Por la noche, Francis espía en la tienda de Caligari, y mientras él cree estar viendo a Cesare yaciendo en su ataúd (en realidad se trata de un muñeco de trapo), éste irrumpe en el dormitorio de Jane a quien intenta asesinar y con quien huye al ser descubierto por su padre. Perseguido, abandona a Jane y más adelante muere exhausto. Una vez que Jane les relata su encuentro con Cesare, Francis y la policía van a la casa de Caligari, pero éste logra huir y se refugia en un manicomio. El estudiante lo sigue, requiere al director para averiguar sobre el fugitivo y queda horrorizado al descubrir que el director y Caligari son la misma persona. La noche siguiente, Francis y tres médicos que están de su parte revisan la oficina del director y descubren que Cesare era un paciente sonámbulo al que Caligari, obsesionado por los experimentos hipnóticos, había convertido en un asesino. Para hacerle admitir sus crímenes, Francis muestra a Caligari el cadáver del sonámbulo, quien al verlo comienza a agitarse y a desvariar evidenciando así sus trastornos, entonces es sometido con una camisa de fuerza. El sentido de esta historia, que es la del guión original, es clara, la razón médica puede ser un instrumento de manipulación criminal, el abuso del poder y la locura pueden ocultarse detrás de la autoridad psiquiátrica.

Lo interesante de esta trama es que la versión original fue drásticamente modificada, por sugerencia de Fritz Lang, quien originalmente iba a dirigir el film, y los productores quienes la encontraban demasiado subversiva, y en consecuencia, poco atractiva para un amplio público. Añadiendo una escena inicial y un epílogo, la historia pasó de ser una denuncia de la locura inherente al poder y una crítica al poder médico psiquiátrico, y detrás de él, al todopoderoso estado alemán, encarnado por Caligari, manipulador del pueblo, personificado por Cesare, a convertirse en una defensa del mismo.

En efecto, la figura de Caligari, el doctor psicópata, asesino y genial manipulador de pacientes que es descubierto y denunciado por el protagonista del film, se convierte, en la versión definitiva de la película, en el fruto del delirio de Francis, quien lejos de ser un individuo racional y el héroe de esta historia, en realidad es un enfermo mental que está internado en el manicomio que dirige un médico humanista y cordial preocupado por la salud de sus pacientes, el doctor Caligari.

Uno de los aspectos más notables de este film es su escenografía, cuyo diseño expresionista se destaca por la utilización de espacios fragmentados y distorsionados con planos inclinados y opresivos, luces irregulares y líneas retorcidas. Imágenes que cabría interpretar disyuntivamente o como el reflejo de la perspectiva de un enfermo mental, o bien, como el producto de una so-

ciudad desquiciada. De hecho, es esta ambigüedad de fondo la que consigue que el punto de vista de las imágenes pueda ser captado tanto desde fuera de la mente de los personajes como desde dentro, la que hace del film una experiencia sobrecogedora [Cousins, 2005:97].

En cualquier caso, la trama de la célebre película de Wiene puede ser considerada como una suerte de solución de compromiso entre dos historias contrapuestas. Si la versión original es un anticipo sorprendente del discurso antipsiquiátrico de los años sesenta y su denuncia de la fabricación y la manipulación de la locura por parte del sistema, la adecuación que se le hizo a la historia es un singular caso de represión cinematográfica y una forma sutil de elaboración secundaria gracias a la cual el contenido primario del film es desfigurado con el fin de hacerlo más tolerable y aceptable. Es justo este mecanismo de censura lo que convierte al film en un ejemplo de representación modernista de la locura, mecanismo contradictorio en el que un contenido subyacente que pugna por hacerse entender y la represión que lo disfraza remiten a un modelo clásico de crítica cultural, aquel que evocan tanto el modelo freudiano de interpretación de los sueños, cuyos contenidos latentes, los deseos reprimidos, deben ser reconstituídos más allá de sus transformaciones en el contenido manifiesto, como el modelo marxista de análisis de las ideologías, representaciones que camuflan las contradicciones sociales y legitiman el poder establecido.

Si el film de Wiene no escapa a la matriz cultural de la crítica moderna, cuya lógica es aún la de una época progresista e impugnadora, por el contrario, el espíritu que anima el film de Fincher es totalmente distinto, más acorde con una época de vacío ideológico, conformista y relativista. Lejos de la denuncia o la legitimación del poder psiquiátrico, este film se sitúa en el terreno de la locura ordinaria, la que está en las calles y no en los manicomios, y explora las paradojas espacio-temporales de la identidad subjetiva en un mundo posmoderno y sobremoderno en el que, como lo señala Augé, la ficción parasita nuestra experiencia del mundo, la relación a los otros sufre de un déficit simbólico, lo objetivo y lo virtual, la realidad y la alucinación se confunden, y lo que es vivido pasivamente se transforma en su contrario [Augé, 1998].

Si la matriz básica de la modernidad oscila entre la crítica de la represión y la represión de la crítica, la lógica posmoderna opera por deconstrucción y desdibujamiento de los límites establecidos exacerbando las paradojas a las que conduce la confusión entre lo real y lo imaginario, la vida interior y el mundo exterior, la locura y la cordura.

Por sus innovaciones técnicas y su construcción narrativa, el filme de Fincher ha sido considerado por muchos críticos más que como uno de los últimos grandes filmes del siglo xx, como el primer gran filme del siglo xxi. *El club*

de la pelea relata la historia de Jack (Edward Norton), un individuo solitario e insomniaco, agente de seguros especialista en desastres automovilísticos, que por su empleo viaja de un lugar a otro y está sujeto constantemente a cambios horarios, quien asiste a grupos de ayuda mutua de enfermos terminales por recomendación médica, ya que llorar a causa de sus historias le permite no sólo dormir sino también reconectarse a la realidad. Jack conoce en un vuelo a Tyler Durden (Brad Pitt), un carismático vendedor de jabones con quien entabla amistad y quien cambiará su vida drásticamente. En efecto, poco antes de arribar a su lujoso departamento, acondicionado con el mejor mobiliario de marca, éste es destruido por una explosión que lo deja en la calle, sin nada, por lo que se ve obligado a buscar a Tyler quien lo acoge en su casa y le propone una golpiza para descargar su frustración. Tyler es una suerte de anarquista extravagante que ha tenido toda clase de empleos, desde camarero en un restaurante (donde se orina en la comida) hasta proyccionista en un cine (donde introduce fotogramas porno durante la proyección de películas infantiles). Juntos crean el club de la pelea del que Tyler es el líder, en donde empleados del sector terciario (oficinistas, meseros, choferes, policías, enfermeros) se propinan tremendas golpizas hasta desahogarse y sentirse aliviados de su miseria existencial. El club crece poco a poco y Tyler forma un grupo paramilitar con sus adeptos a los que asigna misiones anarco-terroristas (demoler autos, cambiar las instrucciones de los vuelos aéreos) que desembocan en el proyecto caos, cuyo objetivo es destruir el centro financiero en donde se encuentran resguardados los datos de todas las tarjetas de crédito del país y desquiciar, con ello, todo el sistema económico. Repentinamente Tyler desaparece y Jack lo busca por todas partes sin encontrarlo, momento en el que el film da un vuelco sorprendente, puesto que Jack, después de indagar por su amigo, descubre que él mismo es Tyler. A raíz de esta revelación intenta entregarse a la policía a la que confiesa sus planes, pero para su sorpresa resulta que los policías que lo atienden son sus seguidores y forman parte del proyecto caos. Después de huir de éstos intenta evitar el atentado contra el centro financiero y se dirige al edificio desde donde se llevará a cabo. Allí se encuentra con Tyler, su otro yo, y después de pelear contra él sin éxito concluye que sólo puede destruirlo pegándose un balazo, eliminando así a ambos, lo cual no impide que una gran explosión destruya el centro financiero.

El fondo de este film es la experiencia de la desrealización, de la pérdida de la realidad y la necesidad de retornar a lo real. Jack es un exitoso *yuppie* y un adicto a las mejores marcas, pero su vida es vacía y aburrida, es una clase de persona que, inmersa en la espiral del consumo y la mediocridad, siente que no existe, que es irreal, y de ahí todas sus tentativas por reconectarse. El insomnio que padece es un síntoma de su vacío, una experiencia en la que,

como el personaje afirma, “*nada es real*” porque “*todo es una copia de una copia*”. Por ello asiste a las reuniones de enfermos terminales, para experimentar lo real de la muerte y así recuperar el sueño y estabilizarse.

La pérdida de la realidad está también conectada con la pérdida de su hogar, de su nivel y estilo de vida burgués, y no por accidente coincide con su encuentro con Tyler, su alter ego, cuya visión del mundo anti-consumista, violenta y pulsional remite a todo lo que Jack quiere ser y no es. A través de las golpizas, el club de la pelea ofrece a Jack y al resto de sus miembros una catarsis que reconecta con lo real del cuerpo y la existencia. En este sentido, la violencia que atraviesa el film de Fincher puede ser vista a la vez como un pasaje al acto irracional y como una suerte de ascesis purificadora que reafirma la sustancia de una subjetividad perdida, como un acto liberador y una terapia salvaje y aberrante que expresa el rechazo de un sistema igualmente aberrante.

LOCURA RESTRINGIDA, LOCURA GENERALIZADA

Las diferencias entre el film de Wiene y el de Fincher cuentan tanto como los paralelismos. En el primero está presente, velada por la normalización médica, una reivindicación emancipatoria que es un signo de modernidad, mientras que en el segundo, la normalización consumidora prevalece sobre toda tentativa de subversión racional. *El gabinete del Dr. Caligari* es un filme dotado de una estructura narrativa clásica, en el que las imágenes se construyen sobre un fondo vanguardista y fantástico pero causal y lineal, y la historia se despliega en el marco de un orden social estable y jerárquico.

El club de la pelea, por el contrario, responde a la retórica del cine posmoderno, caracterizada por el exceso y la hipertrofia, y en donde la profusión de imágenes virtuales y efectos especiales, la dislocación de los tiempos, la aceleración del ritmo y la velocidad de las acciones, la sobreabundancia de situaciones violentas y laberínticas son el reflejo de un universo social desestructurado e hiperindividualista.

Si en el film de Wiene termina por imponerse una suerte de optimismo terapéutico y una confianza en el saber médico, si la locura queda acotada dentro de los límites del hospital psiquiátrico y la diferencia entre la realidad y el delirio se hace evidente, en el film de Fincher, por el contrario, predomina una atmósfera nihilista e irónica dentro de la cual la realidad y el delirio se confunden todo el tiempo y la locura, o en todo caso la miseria psíquica, aparece como una situación cotidiana y generalizada, no circunscrita al ámbito de las instituciones médicas.

Aunque los dos filmes se caracterizan por un común denominador, una estructura retroactiva en la que la primera escena de la película, en apa-

riencia carente de sentido, lo adquiere *a posteriori* al conectarse con la última escena, un epílogo que redescubre toda la historia narrada entre ambas, existe una diferencia esencial en su funcionamiento.

La película de Wiene inicia con una escena que muestra a Francis en el banco del parque de un manicomio escuchando el relato incoherente de un internado. Al lado de ellos pasa otra paciente, Jane, la heroína del filme. Francis le dice a su interlocutor "*lo que me ha pasado con ella es aún más extraño que lo que te ha ocurrido, te lo contaré*", a continuación de lo cual sigue la historia del doctor Caligari resumida anteriormente. La última escena, de retorno al manicomio, muestra a Francis en el patio con otros internos, entre ellos Cesare y Jane. El director se reúne con ellos, Francis lo confunde con el personaje que ha creado, le grita y es contenido por los enfermeros. El médico explica a sus colaboradores que ahora podrá curar a su paciente ya que ha entendido la clave de su delirio: Francis cree que él es un médico asesino llamado Caligari.

El Club de la pelea, por su parte, inicia con una escena en el interior de un edificio vacío, en la que Jack aparece encañonado, a punto de morir, mientras su voz en *off* dice "*todos me preguntan si conozco a Tyler Durden*" a lo que sigue un *flash-back* que nos relata la historia de su vida y su relación con Tyler, resumidas anteriormente. En la última escena regresamos a la secuencia inicial, que adquiere un significado completamente distinto después de todo lo que ha sucedido, en la cual Jack intenta suicidarse para acabar con Tyler, su otro yo, mientras que a lo lejos observamos la explosión que destruye el centro financiero de la ciudad.

Si el prólogo y el epílogo sirven en el filme de Wiene para circunscribir la locura de Francis en su *locus* natural, los límites de la institución médica, para otorgarle un sentido al delirio del protagonista, en el filme de Fincher su función es otra, puesto que la locura de Jack no está ni contenida ni limitada por la primera y la última escena, por el contrario, ella hace estallar (literalmente) todos los límites comenzando por aquellos entre el yo y el otro yo, entre realidad y alucinación, entre pasividad y actividad o entre pasado y presente.

De la historia relatada por Francis acerca del doctor Caligari podemos concluir que se trata de un delirio que no tiene ninguna base más que la imaginación desbordada de un enfermo mental, mientras que el relato de Jack es más que un delirio, es el producto de un sistemático pasaje al acto que tiene consecuencias irreversibles. Mientras que Francis no logra interpelar a nadie con su delirio, Jack y su doble, Tyler, son capaces de organizar un amplio movimiento de masas integrado por individuos que se sienten deshumanizados, invisibles y vacíos. Si Francis permanece recluso, solitario e incomprendido, Jack-Tyler está rodeado de seguidores incondicionales, dispuestos a sacrificar la vida por su líder.

Por una extraña ironía, *El Club de la pelea* es una película que gira en torno a un atentado contra el corazón financiero de Norteamérica y que sin proponérselo anticipa los atentados del 11 de septiembre de 2001. Un film que probablemente hubiera sido motivo de polémicas y descalificaciones en caso de haberse realizado después de esa fecha, aunque los grupos terroristas que evoque no sean ni islámicos ni extranjeros sino locales, más parecidos a los grupos supremacistas blancos que existen en ese país (salvo que su lucha es más anarquista y nihilista que neo-fascista y racista), y que tienen como referente no a Bin Laden sino a Timothy McVeigh, el ciudadano norteamericano responsable del atentado explosivo de Oklahoma City, en 1995.¹

A diferencia del *Gabinete del Dr. Caligari* en donde la censura y la distorsión de la historia original, que neutralizan sin con ello hacer desaparecer su filo crítico, son tan evidentes que han sido objeto de toda clase de controversias, la película de Fincher, que se caracteriza por mostrar de una manera cruda y brutal la condición alienada y esquizoide del hombre contemporáneo sometido a un sistema que convierte al consumismo en la única alternativa, difícilmente podría haber sido motivo de una censura abierta; y esto no sólo porque en nuestro presente cultural todo se dice y se enseña y casi nada es objeto de censura, sino también porque ha cambiado drásticamente nuestra relación con las imágenes (y en nuestro caso con las imágenes de la locura). Como señala Lipovetski, dicho cambio “expresa, en el dominio cultural, el paso de un individualismo disciplinario a un individualismo de tipo expresivo” en la medida que “uno de los grandes rasgos de la segunda modernidad es la desaparición de la omnipresencia de los mecanismos de socialización e individuación que Foucault denominaba disciplina” [2009:104].

Si en el film de Wiene prevalece aún una mirada de la locura gobernada por el dispositivo disciplinario, el control panóptico y la cuadrícula analítica, en el film de Fincher las órdenes y reglamentos destinados a crear la obediencia sistemática de los sujetos han sido desplazados por las desregulaciones, el hiperconsumo, el nomadismo, la polifonía de los estímulos y la nebulosa ca-leidoscópica de las imágenes.

¹ Slavoj Žižek reporta la aparición, en años recientes, entre la clase trabajadora desempleada de muchas pequeñas ciudades americanas, de una especie de “clubes de la pelea” en la que hombres y mujeres participan en combates violentos de box y en donde el objetivo no es ganar sino resistir, continuar la lucha y poner a prueba sus límites (de hecho los perdedores suelen ser más populares que los ganadores). Estas luchas se realizan bajo el slogan ¡Dios bendiga a América! y son vistas por los participantes mismos como parte de la guerra contra el terrorismo. Lo que no está claro es si estos clubes son un efecto provocado por el éxito del filme de Fincher o si este no hace más que reflejar un fenómeno preexistente [Žižek, 2005:120].

A la normalización del sujeto y la disciplina del sentido, presentes en el primer film, la sustituye un régimen en el que las conductas más anormales dejan de parecer extraordinarias y se muestran en toda su grotesca y extraña condición, en un mundo “*en que la diferencia individual se ha convertido en un valor de primer orden, que no tiene necesidad de justificaciones ni de explicaciones*” legitimando el “*imaginario igualitario democrático: la singularidad del otro lo acerca a mi. Mi desemejante, mi hermano...*” [Lipovetsky, 2009:106-7].

Dicha sustitución sella el tránsito entre dos épocas y dos formas de manifestación de la locura en el cine, la época de la psicosis extraordinaria, clásica y modernista, y la de la psicosis ordinaria, posmoderna. Tránsito entre dos épocas que corresponde también a la oposición entre dos tipos de culturas que Laplantine ha definido como las culturas que se desembarazan de sus locos, vomitándolos en instituciones-vertederos, y las culturas que los engullen, confirniéndoles un estatus artista, santo, disidente, etc. que los integra por la vía de su reconocimiento. [Laplantine, 1979:58].

En efecto, el filme de Wiene enfrenta al espectador a un relato que, si bien ambigüo y paradójico, no deja de ponernos a distancia de la sinrazón permitiéndonos constatar su carácter de excepción. Por el contrario, la ambigüedad y las paradojas del filme de Fincher nos interpelan de una manera directa haciéndonos no sólo testigos sino también partícipes de un universo de locura ordinaria y banalizada, el nuestro, en el que en cierta medida todos somos Jack, habitados por una escisión subjetiva que nos conduce al conflicto entre nuestro yo mundano, consumista y conformista y nuestro otro yo, pulsional, auto-agresivo y destructivo.

Para la sociedad actual, los relatos producidos por el cine son el equivalente, guardadas las debidas proporciones, de los *corpus* míticos presentes en otras culturas. Sus imágenes, arquetipos y formas de representación modelan la conciencia colectiva y expresan los deseos, los miedos y las fantasías ocultas en los pliegues de la trama social. Al igual que los relatos míticos, los relatos cinematográficos mantienen entre sí muy diversas y sutiles relaciones estructurales (de oposición, de semejanza, de transformación o de inversión) tanto en el registro sincrónico como en el diacrónico. Ellos legitiman y sancionan una determinada visión de la realidad y con ello, una determinada identidad cultural o histórica.

Si el *western* es una parte medular de la mitología norteamericana, el cine de samurais de la mitología de Japón, y el melodrama (familiar, de arrabal, ranchero, urbano, etc.) la mitología por excelencia de los países latinos, el “cine de locos” remite a un universo mítico, sin duda, transgenérico y global, pero no menos expresivo del *ethos* y la *psique* de cada cultura y de cada época.

Desde el *Dr. Caligari* hasta *El club de la pelea*, dicho universo comprende no sólo la historia de los innumerables relatos fílmicos sobre la locura, sino también el conjunto de las representaciones de la misma, con sus transformaciones, sus paralelismos, sus permutaciones, sus variaciones y sus contrastes que podrían ser, sin duda, objeto de un tratamiento más sistemático y más ambicioso del que el presente ejercicio no sería más que un pretexto.

BIBLIOGRAFÍA

Augé, Marc

1998 *La guerra de los sueños*, Barcelona, Gedisa.

Aumont, Jacques

1996 *Análisis del film*, Buenos Aires, Paidós.

Bordwell, David

1995 *El significado del film. Inferencia y retórica en la interpretación cinematográfica*, Barcelona, Paidós.

Cousins, Mark

2005 *Historia del cine*, Barcelona, Blume.

Kracauer, Sigfried

1985 *De Caligari a Hitler. Una historia psicológica del cine alemán*, Buenos Aires, Paidós.

Laplantine, François

1979 *Introducción a la etnopsiquiatría*, Barcelona, Gedisa.

Lipovetsky, Pilles y Jean Serroy

2009 *La pantalla global. Cultura mediática y cine en la era hipermoderna*, Barcelona, Anagrama.

Livingston, Kathy

2004 "Viewing Popular Films about Mental Illness Through Sociological Lens", en *Teaching Sociology*, American Sociological Association, vol. 32, pp. 119-128.

Losilla, Carlos

1993 *El cine de terror*, Barcelona, Paidós.

Morin, Edgar

2001 *El cine y el hombre imaginario*, Buenos Aires, Paidós.

Metz, Christian

2001 *El significante imaginario. Psicoanálisis y cine*, Buenos Aires, Paidós.

Rosen, Alan

1997 "From Shunned to Shining: Doctors, Madness and Psychiatry in Australian and New Zealand Cinema", en *Medical Journal of Australia*, 167, pp. 640-644.

Simsolo, Noël

2007 *El cine negro. Pesadillas verdaderas y falsas*, Madrid, Alianza Editorial.

Skal, David J.

2008 *Monster show. Una historia cultural del Horror*, Madrid, Valdemar.

Vera Poseck, Beatriz

2006 *Imágenes de la locura. La psicopatología en el cine*, Madrid, Calamar Ediciones.

Zizek, Slavoj

2005 *La suspensión política de la ética*, México, FCE.

El niño y la niebla. La enfermedad mental según Rodolfo Usigli y Roberto Gavaldón^{1*}

Andrés Ríos Molina

Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de
Investigaciones Históricas

Resumen: *La obra de teatro El niño y la niebla, escrita por Rodolfo Usigli en 1936, fue puesta en escena en 1951 y llevada al cine en 1953 bajo la dirección de Roberto Gavaldón. El tema central de dicha obra es la enfermedad mental y el papel de los valores que regulan las relaciones familiares. El objetivo de este artículo es analizar las ideas sobre la enfermedad mental, tanto en la versión teatral como en la cinematográfica, que fueron utilizadas como estructurantes de la historia. Para tal objetivo se reconstruyen las principales características del campo teatral y cinematográfico que posibilitaron la aparición y amplia aceptación de la obra en cuestión. Finalmente, analizaremos la fusión de imaginarios médicos y culturales en torno a la enfermedad mental.*

Palabras clave: *enfermedad mental, cine mexicano, teatro moderno, Usigli, Gavaldón, sonambulismo, degeneracionismo.*

Abstract: *The play El niño y la niebla, written by Rodolfo Usigli in 1936, was staged in 1951 and made into a film in 1953 under the leadership of Roberto Gavaldón. The focus of this work is mental illness and the role of values that govern family relations. The aim of this paper is to discuss ideas about mental illness, both in the theatrical version and the film, were used as structuring of the story. To this end we reconstruct the major features of the field of theater and film that allowed the emergence and wide acceptance of the work in question. Finally, we analyze the fusion of medical and cultural imaginary about mental illness.*

Keywords: *mental illness, mexican cinema, modern theater, Usigli, Gavaldón, sleepwalking, degenerationism.*

La trama de *El niño y la niebla* inicia cuando la madre y los hermanos de Marta (la protagonista) enloquecieron. Ella huyó de la Ciudad de México para no vol-

¹ * Una versión previa de este artículo fue presentada y discutida en el Seminario Interdisciplinario en Salud Mental (unam-Instituto Mora). Agradezco los valiosos comentarios de Cristina Sacristán y Teresa Ordorika.

verlos a ver e iniciar su vida al lado de un hombre, sin embargo, su gran temor era tener un hijo, ya que era muy probable que éste heredara la enfermedad mental de sus familiares. Al poco tiempo de casada Marta quedó embarazada y trató de abortar, pero Guillermo, el esposo, se lo impidió. Cuando Daniel nació, Marta comenzó a observarlo detenidamente en busca de algún síntoma de la enfermedad mental que había atacado a sus parientes. *El niño y la niebla* es una de las mejores obras de teatro de Rodolfo Usigli, escrita en 1936 y estrenada en 1951. Por aquellos días, el autor era jefe de la Sección de Teatro en el Departamento de Bellas Artes y su trabajo había alcanzado una notable fama gracias a *El gesticulador*, polémica obra estrenada en 1947 donde mostraba la hipocresía intrínseca al aparato político posrevolucionario; pieza que obtuvo mayor fama gracias a que la censura estatal la limitó a una breve temporada. Cuando Usigli estrenó *El niño y la niebla* el éxito fue notable, estuvo durante ocho meses en el Teatro del Caracol, tuvo 450 presentaciones y el autor obtuvo doce mil pesos de ganancia, logros nunca antes vistos en el naciente teatro mexicano. El éxito de esta obra fue tal, que Roberto Gavaldón, uno de los más connotados directores de la llamada Época de Oro del cine mexicano, decidió adaptar dicha obra a la pantalla grande en el año 1953. Para este momento, Gavaldón había dirigido veinte películas, entre ellas *La barraca* (1944), *La diosa arrodillada* (1947), *La casa chica* (1949) y *El rebozo de Soledad* (1952), por mencionar las más conocidas. El equipo detrás de *El niño y la niebla* fue notable: Gabriel Figueroa como fotógrafo, el papel protagónico estuvo a cargo de Dolores del Río y la musicalización fue realizada por Raúl Lavista. La calidad de esta película se tradujo en los ocho premios Ariel que obtuvo en 1954.

El niño y la niebla ha sido analizada por críticos tanto de teatro como de cine. Desde un punto de vista teatral, la pieza en cuestión tiene el mérito de que sus personajes viven complejos conflictos psicológicos en el marco de una notable profundidad dramática que contrasta con la amena sencillez de la estructura narrativa [Beardsell, 2002; Argudin, 1985 y Del-Río, 1993]. Por su parte, la crítica cinematográfica ha señalado a esta película como una de las más representativas del género conocido como "cine negro", de influencia norteamericana, el cual aparece diseminado a lo largo de la extensa producción de Gavaldón [Mino Gracia, 2007 y Espinasa, 2005]. Este artículo es un experimento que pretende hacer un análisis en el que se triángule una obra de teatro, una película y la historiografía de la locura y la enfermedad mental. ¿Cómo establecer dicho vínculo? Partamos de un referente ofrecido por la historiografía del cine. Dicho campo de investigación, mucho más extenso para el caso mexicano que la historiografía del teatro, nos ha mostrado dos maneras posibles para el abordaje de las fuentes filmográficas. Por una parte, las películas son la construcción de un equipo de especialistas (camarógrafos, fotógrafos, guionistas,

escenógrafos, productores, etc.), quienes están insertos en una industria cultural que maneja códigos, imaginarios, intereses, valores y prejuicios que se ven plasmados en sus producciones. Este tipo de análisis, más cercano a la historia social de la industria cinematográfica, busca profundizar en las redes sociales y culturales que inciden en la producción de cada película y moldean su contenido.² Por otra parte, existe una ruta analítica que busca la relación entre la película y el público receptor. Toda película es resultado de su momento histórico y tiene como fundamento las características culturales propias de su contexto [Kracauer, 2004; Gabard y Gabard, 1987]. En consecuencia, las películas plasman, a través de historias y personajes, valores, prejuicios, intereses y referentes culturales propios de su momento histórico, por lo tanto, la historiografía del cine nos ha enseñado que las películas, en tanto fuente, se convierten en una ventana para poder aproximarnos al pasado de la industria cinematográfica y a la sociedad en la que se gestó dicha industria.

A la hora de abordar el vínculo cultural entre una película y el contexto social que la genera, han aparecido notables investigaciones, para el contexto mexicano, que han señalado la forma en que las relaciones de género, los modelos tanto de masculinidad y feminidad, propios del México posrevolucionario, se hicieron evidentes en el cine de la Edad de Oro [Tuñón, 1998, 2000]. En el campo de la salud, la historiografía ha analizado algunas películas mexicanas, tanto documentales como de ficción, que reproducen imaginarios hegemónicos sobre las nociones de salud y enfermedad, además del papel del médico y la medicina tradicional [Gudiño, 2009; Tuñón, 2005]. De manera particular, para el caso de la enfermedad mental, el artículo “La loca and Manicomio” ha analizado las representaciones de la locura femenina en el cine mexicano y la relación con las nociones de locura y enfermedad mental propias del momento histórico [Ríos Molina, 2006]. La importancia del cine y del teatro en la historiografía de la locura radica en que dichas expresiones culturales han desempeñado un papel determinante en el proceso que hemos denominado la “psiquiatrización de la cultura”. Dicho proceso tiene que ver con la forma en que el saber psiquiátrico ha logrado penetrar en la cultura moderna moldeando maneras de clasificar los comportamientos, actitudes y pensamientos considerados como anormales. Conceptos provenientes de la psiquiatría como psicosis, neurosis, depresión, demencia, manía, histeria, por poner sólo unos cuantos ejemplos, han sido incorporados plenamente en el vocabulario de la sociedad occidental. En dicho proceso, los medios de comunicación, la literatura, el teatro y el cine han desempe-

² En México uno de los trabajos pioneros en este tema es de De los Reyes [1996]. Las posibilidades analíticas del cine desde la historiografía han sido desarrolladas por Solin [2005].

ñado un papel relevante en la masificación y circulación de imaginarios en torno a las enfermedades mentales. Imaginarios que no necesariamente se apegan a los referentes científicos sobre las psicopatías, pero que están enriquecidos y moldeados por el contexto cultural [Ríos Molina, 2008:82-83].

Si bien analizar el papel del cine y el teatro en el mencionado proceso de psiquiatrización de la cultura es una tarea de gran envergadura que rebasa los límites de este ensayo, nos concentraremos en el análisis de las ideas, símbolos y valores relacionados con la locura hereditaria, el sonambulismo, los manicomios y la figura del psiquiatra en *El niño y la niebla*. Sin embargo, para comprender la relevancia analítica de esta obra es necesario comenzar por una exposición de las características del contexto teatral y cinematográfico, ya que el marco histórico nos permitirá dimensionar la relación de dichos imaginarios con las ideas sobre la enfermedad mental de aquella época.

LA COMPLEJIDAD PSICOLÓGICA EN EL TEATRO DE USIGLI

Rodolfo Usigli (1905-1979) introdujo una notable ruptura en el teatro mexicano en las décadas de 1930 y 1940. Como precedente inmediato, durante los años de la revolución, el “teatro chico” fue el género que alcanzó mayor popularidad y desarrollo. Rompiendo con la solemnidad de las expresiones artísticas porfirianas dirigidas a una sociedad aristocrática, en el teatro chico aparecieron personajes populares como “el pelado”, la borracha del barrio, el policía tonto y abusivo, entre otros [Argudin, 1985:76]. Los protagonistas fueron los personajes que reflejaron la dinámica social de aquellos días: “El teatro chico es esencial a la nueva sociedad de generales, políticos, hacendados, exporfiristas, arruinados, aventureros, artistas, idealistas amargos, oportunistas, críticos, compositores de origen prostibulario, radicales enriquecidos” [Argudin, 1985:89]. Este género teatral, nacido en España con la revolución de 1868, ponía en escena el día a día del panorama político cargado de sátira y burla socarrona. En la capital mexicana el escenario principal fue el Teatro María Guerrero, más conocido como *María Tepache*, ubicado en las calles de Peralvillo. Allí se aglutinaban diariamente centenares de asistentes que gozaban de un teatro liberado de los tabúes sexuales, el refinamiento estético y el fingido acento español de los actores porfirianos. Del teatro chico salieron actores como Roberto *El Panzón* Soto, Leopoldo Beristain, Delia Magaña y Mario Moreno *Cantinflas*.

En la década de 1920, marcada por el impulso al proyecto nacionalista de los gobiernos posrevolucionarios, no hubo una auténtica renovación teatral. Por una parte, en el teatro de Julio Jiménez Rueda se exponían obras de un claro tono moralista aunadas a los melodramas estelarizados por María Teresa Montoya y Virginia Fábregas. Por otra parte, un impulso renovador pro-

vino del grupo conocido como *Los Contemporáneos* quienes emitieron fuertes críticas al muy anquilosado teatro mexicano. Compuesto por Xavier Villaurrutia, Salvador Novo, Celestino Gorostiza, Gilberto Owen, Andrés Henestrosa y bajo el mecenazgo de Antonieta Rivas Mercado, estos inquietos jóvenes fundaron, en una vecindad de Mesones 42, el Teatro Ulises, considerado como la cuna del teatro moderno en México. Para este grupo era absolutamente perentorio acercarse al teatro que se hacía en Estados Unidos y Europa. Por ello, Owen tradujo a Claude Roger Marx y a Charles Vildrac, Novo a Eugene O'Neill y Antonieta tradujo a André Gide. Además, adaptaron obras de Jean Cocteau imitando hasta su escandalosa manera de vestir.³

Los Contemporáneos montaron obras que no eran llevadas a escena por empresarios mexicanos. Ellos fueron la voz de una minoría de intelectuales que pugnaban porque México saliera del provincialismo teatral al renovar los repertorios y la poesía en escena. Este intento de renovación murió de manera prematura, ya que no gozó de apoyo popular debido a que el pueblo veía estas obras como el capricho de una juventud culta y adinerada que recorrió el mundo y aprendió otras lenguas, pero que vivían asfixiados en el rezago cultural mexicano. Además, si bien aprendieron la teoría en los autores leídos, carecieron de la creatividad para darles fuerza teatral y realismo a sus personajes.

En este contexto apareció la obra de Rodolfo Usigli, en 1936 cuando regresó a México después de una estancia de un año en la Universidad de Yale donde estudió técnicas de composición y producción dramática gracias a una beca de la Fundación Rockefeller. A pesar de que fue contemporáneo de *Los Contemporáneos*, Usigli no tuvo cercanía con ellos ni sus propuestas iban por ese camino. Él hizo su trabajo de manera solitaria, aislada y sin el apoyo de compañías profesionales. José Emilio Pacheco lo describió de la siguiente forma:

Hacia 1930 se presentó en las intimidantes tertulias de los Contemporáneos quienes no habían crecido como Usigli en las vecindades del centro. Xavier Villaurrutia lo llamó, entre el afecto y la ironía, *el Caballero Usigli*. Guantes, sombrero, bastón. El dandismo como escudo contra la timidez y disfraz de la extrema pobreza que agobió a Usigli durante muchos años. Octavio Paz trazó una viñeta del dramaturgo que conoció en los años treinta: “un señor vestido con elegancia un poco raída, muy inteligente, muy tímido y muy impertinente, a ratos sentimental y en otros cínico [Pacheco 1979:91 y 93].

La propuesta de Usigli era novedosa en dos sentidos. En primer lugar consideraba que debía hacer un teatro “nacional” que fuese reflejo del país en que

³ Sobre la generación de Los Contemporáneos véase Sheridan [1985].

vivía, esto no necesariamente invitaba a un teatro “nacionalista” en el tenor del proyecto vasconcelista que en aquellos días se erguía como ideal de cultura hegemónica emanado de la Secretaría de Educación Pública, más bien, la propuesta novedosa de Usigli radicaba en la necesidad de que el dramaturgo comprendiese cabalmente el entorno social que habitaba y tuviese la capacidad de llevarlo a escena con una mirada crítica y un lenguaje teatral moderno. Le preocupaba comprender ese México que salía de una cruenta guerra civil donde los estertores del viejo régimen porfiriano todavía se sentían, pero emergía una nueva cultura política, nuevos valores y nuevos vicios. En dicho esfuerzo hermenéutico, Usigli escribió una de las obras de teatro más importantes del siglo xx mexicano: *El Gesticulador*. Esta fue una crítica mordaz al sistema político posrevolucionario que instituía la hipocresía y la mentira como fundamento del quehacer político.

La segunda característica del teatro de Usigli fue la influencia que en él ejercieron notables autores del teatro moderno. Si bien Usigli suele citar en sus ensayos a Henrik Ibsen (1828-1906) y a August Strindberg (1849-1912), el autor que mayor influencia ejerció sobre él fue el irlandés George Bernard Shaw (1856-1950) con quien sostuvo una estrecha relación personal. Pese a que estos escritores vivieron momentos y contextos distintos, existe un elemento en común que los hace notables representantes del teatro moderno: pusieron en escena la complejidad psicológica del ser humano haciendo recorridos por la mente de sujetos llenos de angustias, miedos, filias y fobias [Gay, 2007:323-339]. Con el claro propósito de romper los personajes arquetípicos tradicionales tales como el bueno, el malo, la doncella, la madrastra, etc., los autores modernos crearon personajes ambiguos, vacilantes y tendientes a las contradicciones internas rompiendo con la idea de la inmovilidad del alma. Por ejemplo, *La Señorita Julia* (1888), de Strindberg, es la historia de un joven que seduce a la hija de su patrón para luego convencerla de que se suicide. *El Padre* (1887) es la historia de una esposa castrante y despiadada que reduce a su esposo a la impotencia y a la locura.

Pero además de plasmar los conflictos psicológicos, estos autores señalan la necesidad de hacer una fina lectura del entorno social, por ejemplo, Shaw tiene como tema central el fracaso de la sociedad capitalista, para este autor el teatro debe ser un espacio para la protesta contra las injusticias sociales convirtiendo al dramaturgo en un panfletista inteligente, muy acorde con la obra de Bertold Brecht. Así, Usigli retomó de sus inspiradores, por una parte, la importancia de reflejar problemas sociales concretos en momentos políticos y/o económicos precisos, ya que sólo así tendría lugar el teatro como herramienta de crítica social, razón por la cual buena parte de sus obras están ambientadas en el contexto revolucionario o teniendo dicho proceso como referente central.

Por otra parte, Usigli buscó profundizar en la complejidad psicológica de los personajes haciendo de la locura y la enfermedad mental uno de los elementos centrales. Es frecuente que los personajes presenten alguna psicopatía sin que necesariamente lleguen al encierro psiquiátrico, aunque éste siempre se dibuja como una opción latente. Algunas obras de Usigli nos muestran la manera en que las familias de la clase media vivían los dramas de la enfermedad mental, esto es, las redes sociales en las que estaba inserto quien aparentemente era considerado como “loco” y la forma en que la familia diseñaba patrones para tratarlo; y no suele ser tan extraño ver en muchas de sus obras a un psiquiatra, psicoanalista o médico experto en enfermedades mentales. Antes de describir la trama de *El niño y la niebla*, describiré dos obras del mismo autor donde la locura aparece como eje estructurante de la historia con el objetivo de visualizar el manejo del autor frente a dicho tema.

OTRA PRIMAVERA (1938)

Esta es la historia de una familia dueña de una hacienda desde tiempos coloniales, que recibe un telegrama en el que se notifica que sus terrenos serán expropiados. Este hecho es el detonante de un conflicto generacional que se viene labrando de tiempo atrás entre Arturo, el dueño de la hacienda, y sus hijos Raúl, Alberto y Marta. El padre tiene una mentalidad a la vieja usanza donde la hacienda es todo en la vida y no se resigna a perderla, mientras que los hijos están en una lógica posrevolucionaria: Raúl desea irse a la ciudad e invertir lo que le corresponde de la herencia, Alberto lee libros comunistas y Marta, en contra de lo que rige el deber ser de la mujer de aquellos días, desea incursionar al mundo laboral. Para ellos, “tener una hacienda es de mal gusto”. El padre ha sido un hombre enérgico, aguerrido y hasta violento; además, ha tenido la eterna manía de abrir las ventanas de manera permanente. En un principio le ocultan el contenido del telegrama donde se le informa la inminente expropiación, pero cuando se entera | estalla en ira contra los hijos. Ellos, tratando de comprender la reacción del padre llaman a Xavier, médico y psicoanalista, para que le haga una valoración al padre. Cuando los hijos están reunidos con Amelia, su madre, Raúl, el hijo mayor, le dice “Mamá, mi padre está volviéndose loco”. A lo cual ella responde: “Yo no creo en la locura, hijos míos. No creo en ella como en un estado anormal de las gentes: más bien como en algo que habita con ellas, en su casa, que llena la mitad de su cuerpo, es energía. Sólo es enfermedad cuando no tiene objeto. Tu padre ha tenido siempre un objeto en su vida” [Usigli, 1963, vol. 1:701]. La idea de “locura” de Raúl se basó en la disfuncionalidad laboral de su padre: había perdido su fortuna invirtiéndola en malos negocios en contra de todas las recomendaciones em-

peñándose en sacar a flote negocios agónicos. Además, las explosiones de ira eran asumidas como síntomas de una mente que poco a poco se deterioraba. Los miembros de la familia y el psicoanalista concordaban en que el padre estaba mal “de la mente” y requería unos días de aislamiento. Alberto, el hijo menor, también estaba de acuerdo con la locura de su padre, aunque desde otro punto de vista:

Para mí la razón no es más que una concesión del orden social, y la locura es perder el sentido de toda concesión, convertirse únicamente en uno mismo, pasando por encima de todos los demás [...] Todo lo que mi padre hace en la actualidad: invertir en malos negocios, olvidar las cosas, abrir ventanas, es lo mismo que ha hecho siempre [...] antes hacía eso y muchas cosas más y ahora no hace más que eso. Pronto no hará más que una sola cosa. Tal vez abrir ventanas [Usigli, 1963, vol. 1:705].

Sobre este tema, Alberto le dice a Raúl: “Tu llegaste a creer en la enfermedad de mi padre por instinto... Yo he llegado por el razonamiento”. Al final ambos estaban de acuerdo en que se trataba de una enfermedad incurable y peligrosa que lo convertiría en “un cadáver en movimiento, un peligro para todos”. Xavier, el psicoanalista, le dice a la esposa que Arturo no tiene posibilidad de curación y que ha estado estudiando su caso detenidamente: el bisabuelo que construyó la casa como si fuese una fortaleza, padecía delirio de persecución, el abuelo era “perseguido-perseguidor” y el padre “tuvo la suerte de morir joven”. Llama la atención que el psicoanalista le dice que si ellos no creen en su palabra, hará venir de la capital a los más connotados especialistas en la materia quienes también “condenarán” a Arturo. Como drama paralelo, Bertha, la esposa de Raúl, quien está embarazada, decide que no tendrá a su hijo, ya que es muy probable que herede la enfermedad mental del abuelo. Xavier le dice a Amelia que debe mantenerse separada de Arturo debido a que “él está muerto y usted está viva”. Xavier, asumiendo el papel de consejero familiar, le dice a Marta que debe casarse cuanto antes, pero ella le dice que su mayor anhelo es poder trabajar.

Amelia está convencida de la locura de su esposo pero no está dispuesta a alejarse de él, razón por la cual fragua un plan en complicidad con Xavier para decirle al esposo que ella es la que está mal de la cabeza y requiere de tranquilidad absoluta. Su esposo decide que los hijos deben irse, el mayor encargarse de los negocios, la menor trabajar y que él se quedará con su esposa aislados del mundo por el amor que se tienen.

En esta obra se desarrollan cuatro aspectos relacionados con los imaginarios en torno a la locura: a) En lugar de ser síntomas clínicos los que de-

finen la presencia de una psicopatía, los familiares asumen la trasgresión de las normas que definen el comportamiento “normal” como manifestación de la enfermedad mental. b) El psicoanalista, en lugar de ser representado como la autoridad frente a los secretos de la mente, es el sujeto que legitima los criterios de moralidad usados por la familia para definir los límites entre la locura y la cordura. c) La enfermedad mental es una herencia de la cual no es posible librarse. d) A diferencia de la idea que se tenía a inicios del siglo xx de que la locura hereditaria sólo afectaba a las familias pobres, “viciosas” y “degeneradas”, Usigli pone la locura en sujetos que pertenecen a la naciente clase media.

ENSAYO DE UN CRIMEN (1944)

Otra obra que vale la pena mencionar debido al papel protagónico de la locura es *Ensayo de un crimen* (1944), la única novela escrita por Usigli y llevada al cine en 1955 por Luis Buñuel. Esta novela, además de ser una muy fina lectura psicosocial del México posrevolucionario, es considerada como pionera del género policiaco en América Latina y heredera de la tradición pautada por Edgar Allan Poe y Thomas de Quincey [De la Fuente, 2003:91].

Esta es la historia de un sofisticado hombre que vive muy cómodamente mientras malgasta una herencia entre el juego, compras absurdas y costosos restaurantes. El protagonista, Roberto de la Cruz, pasa la vida socializando con personajes tan desocupados como él y sumidos en algún tipo de desgracia. Es un holgazán que va por el mundo ganando amigos y pensando estupideces, sin embargo, había una fantasía que inundaba su mente: cometer el crimen perfecto, “el más gratuito y el más mexicano de los crímenes” [Usigli, 1980:292]. Anhelaba asesinar a sujetos que, aparentemente amigos suyos, sólo eran personajes patéticos con gustos y hábitos ridículos. Idea que se volvía obsesión cuando escuchaba *El Príncipe Rojo*, de Charles Emil Waldteufel, en una caja de música. Para cristalizar su anhelo, Roberto de la Cruz planeó metódicamente los asesinatos de Patricia Terrazas y del conde Schwartzemberg; asumiéndose como un vengador con la misión de exterminar a alguno de tantos sujetos inútiles. Ella era una extravagante y escandalosa mujer que decía haberse codeado con la nobleza española en sus años mozos. Por su parte, el conde era un anciano huraño obsesionado con las antigüedades. Cuando Roberto ingresó a la casa de Patricia con la intención de asesinarla, la encontró muerta, ya que minutos antes un ladrón se le había adelantado. Roberto ahorcó al conde, salió de la casa y minutos después ésta se incendió.

Un buen día, mientras el ocioso protagonista se rasuraba, sintió una presencia extraña. Sintió que la cabeza le giraba y, sin pensarlo, asesinó a la mujer

que lo había sorprendido por la espalda: su esposa. Fue capturado y las evidencias apuntaban a que era un incuestionable crimen pasional movido por celos enfermizos. Roberto de la Cruz narró su historia con desesperación, confesó los crímenes que, según él, había cometido y habló de la manera en que una melodía desataba su impulso asesino. La prensa informó en tono burlón que este asesino pasional se adjudicaba numerosos crímenes; el diagnóstico de los psiquiatras fue paranoide tipo perseguido-perseguidor y terminó encerrado en el manicomio La Castañeda.

Un personaje fundamental de esta historia es el ex inspector Herrera, un detective que conoce los secretos de los protagonistas y cuyas narraciones aclaran todos los misterios de la historia cual *deus ex machina*. Al final de la novela, este hombre, el único amigo de Roberto, le recomienda vivir un tiempo como loco, pues no necesariamente sería una mala experiencia, al contrario, podría hacerse famoso y obtener la libertad después de un tiempo. “Un marido que mata a la mujer infiel tiene siempre un –¿cómo le dicen?– un sex-appeal para nuestras razas salvajes”. El muy agudo ex inspector Herrera le sugiere a Roberto de la Cruz aceptar el rol de asesino pasional, ya que era más fácil asumirse como tal que convencer a los jueces y a la opinión pública de una verdad que resultaba inverosímil. “Y no tenga miedo, volverse loco es más difícil de lo que creen las gentes” [Usigli, 1980:300].

En esta novela nos encontramos con un personaje que fue considerado como enfermo mental por su entorno social debido a que sus intenciones de cometer un crimen perfecto lo sacaban de toda normalidad. Además, nos muestra un protagonista que había recorrido el mundo, tenía una cultura general, un refinamiento en sus formas y un prestigio social como lo tuviera el propio Usigli o sus lectores de aquellos días. Esta obra ubica la enfermedad mental como un fenómeno que podía presentarse en sujetos de la clase media, lo cual rompía con el referente porfiriano que asociaba la psicopatía a la pobreza y los vicios propios de la misma.

EL NIÑO Y LA NIEBLA (1936)

Escrita en tres actos, se desarrolla en Durango durante el año de 1920, justo después del asesinato de Venustiano Carranza. En el primer acto se plantean las características de la red social en la cual tiene lugar la historia y concluye con un primer síntoma de locura cual enlace con el siguiente acto. Los personajes de esta obra son cuatro: Guillermo (el padre), Marta (la madre), Daniel (el hijo adolescente) y Mauricio (amigo de la familia y amante de Marta). Después del matrimonio entre Guillermo y Marta, ella lo presionó para dejar la capital

y él aceptó a regañadientes. Él deseaba regresar a la capital porque confiaba en que sus amigos maderistas le ofrecerían un buen trabajo, posibilidad que ella rechazaba tajantemente. Cuando Marta quedó embarazada quiso abortar pero él se lo impidió. La relación entre ambos había sido pésima: ella diariamente le recordaba que era un arquitecto fracasado que jamás lograría hacer algo que valiera la pena, mientras que él la soportaba en silencio. Cuando Daniel llegó a la adolescencia se convirtió en el objeto de la discordia de sus padres, si alguno le daba una orden el otro daba una contraria. Las ocasiones en que el padre manifestó estar en contra de las “malas amistades” de Daniel, Marta apoyó al hijo para que saliera con dichas amistades argumentando que el padre quería convertirlo en un reflejo de su propio fracaso. Para ella, hijo y esposo estaban aliados en su contra. En medio de ese conflicto emerge Mauricio, “Treinta y siete años; es un provinciano acomodado, sin ocupación definida, pulido por algún viaje a Europa y por lecturas francesas, pero siempre es payo”, hombre que dice haber sido compañero en la preparatoria de López Velarde. Este hombre, siendo amigo de Guillermo, sostenía un romance con Marta a espaldas de todos. Ella le pide que persuada a su esposo en su idea de irse a la Ciudad de México, mientras que el mismo Guillermo le solicita que convenza a Marta de la importancia del viaje. Misteriosamente, ella nunca ha querido regresar a México y se enoja con sólo escuchar nombrar la capital. Mientras Marta y Mauricio sostienen una conversación sobre Daniel, ella le dice que le “repugna” que los hijos sigan las carreras de los padres porque es una forma de “herencia”, además, dice que todo sería más fácil si su marido muriera, frente a esto Mauricio sólo le dice que está loca. Ella se altera frente a una palabra que le prohíbe volver a mencionar. Él la ve notablemente “trastornada”. Después de que se declaran amor mutuo, ella dice “no quiero a mi hijo... siento como si no fuera más que una duplicación de su padre, una imagen escapada de un viejo retrato o de un espejo...”. En medio de dicha conversación, Daniel, quien se había quedado profundamente dormido en la sala, entra en estado de sonambulismo ante la mirada atónita de la madre y de Mauricio, diciendo que se tiene que ir a la escuela. Ella lo persuade con suavidad para que deje los libros y vaya a su cama. Así concluye el primer acto en el que han quedado definidos los nudos dramáticos: la repulsión que Marta siente por el Distrito Federal, el rechazo por su esposo, por su hijo y un primer comportamiento anormal, el sonambulismo.

En el segundo acto la historia se torna más compleja. Mientras Marta conversa con Mauricio entra en escena Daniel, “Se ve más pálido y desmejorado que en el primer acto; el acceso de cólera que sufre no hace sino aumentar su palidez y redondear sus ojos”. Jacinta, la sirvienta, afirma que Daniel “está enfermo”. Desde su paroxismo el niño grita claramente incómodo frente

a los cuidados que ella le ofrece y diciendo que sólo quiere fastidiarlo. Por otra parte, el hijo se aferra a la madre de manera enfermiza pidiéndole mimos y caricias propias de un bebé. En ese momento Guillermo entra en escena con una clara expresión de alegría en el rostro que se desvanece frente al nuevo tema: las malas calificaciones de Daniel. La causa de ellas es, según el padre, su enfermedad: come mal, duerme mal, está pálido y delgado. Frente a este argumento Daniel se enfurece y la respuesta del padre ante semejante manifestación de furia es que ello se debe a las malas amistades. En ese momento entra en escena la madre quien dice haber autorizado a su hijo para que se vea con quien le plazca. El padre afirma que esto se acabará porque se irán a vivir al Distrito Federal, ya que Adolfo de la Huerta, quien fuera su amigo cercano, ha sido nombrado presidente interino. Daniel se va a dormir y Marta, una vez más, le recuerda a Guillermo lo fracasado que ha sido y seguirá siendo, ya que sus metas y sueños no son más que esperanzas estúpidas. En respuesta, Guillermo le echa en cara los abortos que ha tenido y no haberlo amado nunca ni tampoco al hijo a quien se negó a amamantar de bebé. En semejante discusión, ella aprovecha la oportunidad para pedirle el divorcio y él se lo niega con rotundidad. Él le dice que ya no la ama. Si en algún momento estuvo “enfermo de ella” y lloró “ante mujeres desconocidas, sobre almohadas sucias”, ya lo ha superado. Guillermo sale de escena hacia el telégrafo e ingresa Mauricio. Marta le pide sólo una noche para resolver la situación y le promete que al siguiente día estarán eternamente unidos. Reaparece Guillermo en escena: es de noche y escribe en su escritorio mientras toma un coñac. En ese momento y en medio de la oscuridad Daniel se acerca a su padre por la espalda apuntándole con una pistola. Guillermo mueve ligeramente una lámpara y la luz pega en el rostro de su hijo, esto lo saca del estado de sonambulismo. Al reaccionar y verse con un arma en la mano, la hunde en su boca y dispara.

En el tercer acto se aclaran las dudas que se sembraron en los dos anteriores. Este comienza con el funeral de Daniel, mientras Guillermo le pide a un grupo de mujeres que se retiren. Un maestro y un compañero de escuela hablan con Guillermo sobre el difunto. El primero dice que era un niño “muy sensitivo... perdía el equilibrio” y tenía momentos de locuacidad que resultaban desconcertantes: “Era raro, no hay duda”. Mientras que el compañero de escuela dice que Daniel hablaba de matar una y otra vez, pero el amigo le decía que de ello no hablara, ya que era un cobarde incapaz de llevar a cabo semejante fantasía. Una vez se retiran de escena, ingresa Mauricio y Guillermo le pregunta “¿Nunca lo oyó a usted enamorar a mi mujer?” Mauricio, sorprendido, le dice que en ningún momento fue evidente para Daniel. En una escena posterior conversan Marta y Mauricio y él le dice que Daniel se suicidó estando dormido, pero ella dice que no, que estaba despierto cuando lo hizo,

además, manifestó que la muerte de su hijo la hacía sentir totalmente liberada. Cuando ella notó el sonambulismo de su hijo comenzó a hablarle mientras este dormía y le decía que su padre la lastimaba y por ello tenía que matarlo, para tales fines le entregó una pistola. Mientras confiesa esto, le narra a Mauricio la razón por la que tuvo que dejar México: “Mi madre estaba loca, Mauricio. Mi hermano estaba loco, toda mi familia es de locos [...] viví siempre en un mundo de gente loca [...] Mi hermano lo fue desde niño; pero mi madre, en cambio, se volvió loca ante mis ojos sin que nada pudiera impedirlo”. La madre comenzó con pequeñas extravagancias, después se paseaba desnuda por la ciudad, invitaba a comer a todos los que podía y regalaba lo que tenía hasta que un día le prendió fuego a la casa y la llevaron al manicomio La Castañeda. Esta posibilidad de heredar la locura determinó la relación que tuvo con su hermana: “Mi hermana y yo estábamos espiándonos siempre, acechando cada una los síntomas del mal de la otra. Era una persecución implacable, otra locura”. Por ello fue que se llenó de horror cuando nació su hijo al considerar la posibilidad de que este heredase la locura familiar. Cuando la gente la observaba en la calle, ella corría en busca de un espejo para saber qué habían notado los demás. Confiesa que cuando su hijo se suicidó, confirmó que el loco era él y no ella. Una vez hecha esta confesión, Marta le dice a Mauricio que no se irá con él debido a que le debe mucho a su esposo, entre otras, haberle quitado el hijo. Mauricio sale de escena e ingresa Guillermo. Él dice que no se irá a México, que se quedará ahí mismo con su hijo a lo que ella le responde: “Está bien, nos quedaremos aquí mismo”.

En *El niño y la niebla* podemos encontrar tres ideas que fueron gestadas en la psiquiatría del siglo XIX: el sonambulismo y el suicidio como formas de enfermedad mental y el carácter hereditario de la misma. Es frecuente encontrar en los textos escritos por los médicos porfirianos constantes referencias al sonambulismo como un síntoma que podía encontrarse tanto en la histeria como en la epilepsia. El hecho de caminar sin estar en plena vigilia era considerado como un preocupante síntoma psiquiátrico que podía devenir en peligrosidad. Por otra parte, el suicidio fue una forma incuestionable de enfermedad mental. Bajo la lógica moderna que le otorga una irrefutable sacralidad a la vida,⁴ la decisión de acabar con su propia vida es considerada como un acto carente de cualquier fundamento racional. En un marco analítico más amplio, según el doctor Luis Hidalgo y Carpio, el suicidio era una de las cuatro características que podían presentarse en los “locos peligrosos”. En este mismo tenor, el doctor José Olvera publicó, en 1899, un artículo titulado “Algunas palabras sobre el suicidio” en donde afirmaba que esta plaga estaba en crecimiento constante.

⁴ Al respecto véase Foucault [1977:80-95].

La muerte del suicida es sin duda el fin funesto de una afección. Muchos médicos de la actualidad, generalizan dogmatizando la causalidad morbosa ó teratológica de los crímenes y por tanto, el suicidio, es según aquellos, efecto de enfermedad ó de defectuosa organización [...] El católico ve más allá de esa generación morbosa, un germen pestífero que no pertenece ni a microbios ni a celdillas deformes, es el que engendra primero la duda y después la negación de la inmortalidad del hombre. [Olvera, 1899:475]

La anterior cita nos muestra que el suicidio no sólo era visto por los médicos como consecuencia de una disfunción orgánica, sino como un acto pecaminoso consecuencia de la soberbia propia de las almas atormentadas. Finalmente, y como tercera idea en torno a la enfermedad mental, encontramos que bajo la lógica “degeneracionista”, tan en boga en el siglo XIX y la primera mitad del XX, se consideraba que los sujetos con hábitos como el alcoholismo, el consumo de drogas o de un comportamiento sexual “anormal”, irremediablemente tendrían hijos epilépticos y estos, a su vez, tendrían “imbéciles” que llevarían al consecuente deterioro racial. Bajo la lógica moderna de construir una nación sana y civilizada, el controlar todos estos factores que pudiesen deteriorar la raza se convirtió en prioridad tanto para el porfiriato como para los gobiernos posrevolucionarios [Urías Horcasitas, 2004].

Las mencionadas obras de Usigli, además de mostrarnos lo que podía ser considerado como “síntomas” de locura, nos señalan el tejido social detrás de cada “loco”. De manera nítida, el autor nos muestra a la familia como un actor determinante en la definición de la locura con base en criterios sociales y no clínicos. Marta le dice al psiquiatra que la locura de su hijo es evidente en el sonambulismo y él le contesta que esto no necesariamente implica la presencia de una enfermedad mental. No obstante, ella hace caso omiso frente a las palabras del especialista y le da mayor credibilidad a sus propias creencias y temores. Este tema ha sido ampliamente trabajado por la historiografía de la psiquiatría al señalar que las familias fueron la instancia que se encargó de definir la perentoriedad del encierro psiquiátrico, muchas veces contraviniendo la opinión de los especialistas [Prestwitch 1994; Ríos Molina, 2007:19-22].

En consonancia con el ideal de Usigli de presentar un teatro “nacional” que retratase el contexto histórico, encontramos tanto en *El niño y la niebla* como en *Otra primavera*, la articulación entre conflictos psicológicos y familiares con la dinámica propia del contexto posrevolucionario. En el caso de la segunda obra mencionada, la juventud tenía un sistema de valores distinto al de la generación porfiriana aferrada a las haciendas y a las costumbres rurales. El apego a este sistema considerado como caduco, fue visto por los hijos de Arturo como síntomas inequívocos de locura. Así, el conflicto generacional es

una metáfora de la pugna entre valores y estilos de vida intrínsecos a aquella época: un pasado caduco pero aún presente, y un presente *snob*, cientificista e igualmente represor. En *El niño y la niebla* la revolución aparece como el telón de fondo en el que se justifica el conflicto personal de Guillermo y su esposa: él desea regresar a la capital de donde tuvo que salir por culpa de la revolución y así mejorar su posición económica.

LOS ANTIHEROES EN EL CINE DE ROBERTO GAVALDÓN

La producción cinematográfica de Roberto Gavaldón tuvo lugar en el contexto de la Época de Oro del cine mexicano (1938-1960), periodo que coincide con la obra de directores como Emilio Fernández, Chano Urueta, Alejandro Galindo e Ismael Rodríguez. Si bien la obra de Gavaldón floreció en dicho contexto, sus películas presentan historias, personajes y tramas que lo alejan de esquemas propios del cine ranchero. La principal diferencia es que los espacios urbanos se convierten en el escenario principal, y como protagonista encontramos a la naciente burguesía propia del alemanismo. Por esta razón, dicho director se alejó del cine campirano de mariachis y haciendas para acercarse a las complejidades propias de lo urbano. Los espacios en el cine de Gavaldón tienen lugar en una atmósfera oscura con iluminación nocturna, hasta las escenas que tienen lugar en el día se filman en espacios cerrados. Las luces moldean formas extrañas y rompen la presencia del personaje, lo cual crea un clima fatalista. Dicha característica ha hecho de este director un notable representante de lo que ha sido considerado como el "cine negro", creación de Hollywood y del ambiente cultural posterior a la Primera Guerra Mundial. En dicho género, la oscuridad funcionó como una metáfora del estado de ánimo de la posguerra. Por ello, elementos como la lluvia constante y el humo del cigarro ayudan a crear un lenguaje onírico y a la vez incrementan la profundidad del drama.⁵

Además del espacio urbano como escenario predilecto, el cine de Gavaldón tiene dos características notables. La primera es que marca una distancia con el cine ranchero de su época creando personajes que rompen con estereotipos como el hacendado bondadoso, la mujer buena como sumisa, abnegada, leal y sufridora, el macho capaz de jugarse la vida por honor, la mujer mala como la esposa infiel, la amante o la divorciada. Si bien algunas películas se apegan al melodrama ortodoxo, sus personajes suelen ser sólidos antihéroes tales como mujeres fatales y asesinos a sueldo. Esta distancia hace que la mayoría de sus películas carezcan de un típico final feliz donde el bien vence sobre el mal en un tono reaccionario y pedagógico. La segunda característica del cine de Gavaldón es que no fueron historias

⁵ El cine negro o film noir en México es analizado por Tuñón [2003].

de su autoría, sino que fueron adaptaciones de obras de teatro y literarias signadas por el conflicto psicológico. Por esta razón podemos comprender por qué optó por adaptar *El niño y la niebla*: el interés por reflejar la complejidad psicológica de personajes que no podían ser considerados ni “malos” ni “buenos”. La única excepción es el muy moralista sacerdote-médico, que protagoniza Arturo de Córdova en *Miércoles de ceniza* (1958), quien logra convencer a una elegante mujer propietaria de burdel (María Félix) de que su anticlericalismo, basado en que fue violada por un sacerdote, no debe ser obstáculo para acercarse a Dios y pregonar el amor al prójimo y el perdón. Fuera de esta película, el cine de Gavaldón carece de alguna intención moralizante. *La barraca* (1944), su primera película, es una adaptación de la obra de Vicente Blasco Ibáñez y tiene lugar en un ambiente adverso e injusto donde se hace evidente el peso nocivo de la tradición en una sociedad rural española, donde la idea del campesino bueno por naturaleza se desvanece ante el peso de la envidia y el temor a los desconocidos. *La otra* (1946) es una adaptación hecha por José Revueltas de un cuento del norteamericano Rian James (1899-1953). Es la historia de dos gemelas, Magdalena y María, la primera vive en la opulencia gracias a su capacidad para explotar a los hombres y a que recientemente enviudó, mientras que María quien parece un dechado de virtudes vive en un cuarto de vecindad y trabaja en un salón de belleza. Un buen día María decide matar a su hermana y suplantarla para así poder gozar de su suerte. Sin embargo, asumir la identidad de la difunta no sólo implica disfrutar de la riqueza, sino asumir una pena en prisión al descubrirse que Magdalena asesinó a su esposo.

La diosa arrodillada (1947) es también una adaptación hecha por Revueltas de un cuento del escritor húngaro Ladislao Fodor. Es la historia de Antonio (Arturo de Córdova) quien decide romper la relación extramarital que mantiene con Raquel (María Félix), su amante, y serle fiel a su esposa. Con el paso del tiempo, Antonio compra la escultura en mármol de una mujer desnuda y descubre que Raquel fue la modelo, motivo suficiente para reanudar la relación clandestina con el divorcio como compromiso. Después de que la esposa muere, se casa con Raquel y ella descubre que el buen Antonio ha envenenado a su esposa, y frente a esta verdad decide aceptar el amor de un hombre que ha sido capaz de matar por ella. Otra película importante en la filmografía de Gavaldón es *En la palma de tu mano* (1950), basada en un cuento de Luis Spota que igualmente fue adaptada por José Revueltas. El protagonista es Karin, un sofisticado embaucador que adivina el futuro a mujeres adineradas, con la ayuda de su esposa (Carmen Montejó), que trabaja en un salón de belleza, se entera de los secretos de sus clientas. Pese a tener una buena

relación con su ella y parecer un mentiroso inofensivo, Karin se involucra con una mujer a la que puede extorsionar. La esposa lo abandona y él se envuelve en una relación que le despierta la ambición para terminar convertido en un asesino. En este mismo tenor de antihéroes con finales poco convencionales *La noche avanza* (1951), repitiendo el dúo Spota-Revueltas, es la historia de Marco (Pedro Armendáriz), un exitoso jugador de frontón de actitud machista, mujeriego, presumido y arrogante que embaraza a una jovencita aparentemente indefensa (Rebeca Iturbe) al ofrecerle un matrimonio que no cumplirá debido a un compromiso laboral en el extranjero. Después de involucrarse con criminales, apostadores y tratar de robar a una de sus amantes que parecía tener dinero, sube a un avión donde viaja la novia engañada quien se venga dándole un balazo.

Además de José Revueltas, hubo notables escritores que trabajaron con Gavaldón. Por ejemplo, *Macario* (1959), la gran historia del sueño que tiene un indio hambriento antes de su muerte, está basada en un cuento de Bruno Traven y fue adaptada por Emilio Carvallido (al igual que *Rosa Blanca* (1961) y *Días de otoño* (1962)). *El gallo de oro* (1964) fue una historia escrita por Juan Rulfo y adaptada al cine por Carlos Fuentes, Gabriel García Márquez y el mismo Gavaldón. Es la historia sencilla de un hombre sumido en la pobreza a quien la suerte le sonríe cuando le obsequian un moribundo gallo de pelea al que cuida para después pelearlo. Goza de amigos y de una mujer bella que lo manipula, pero al final el gallo muere y todos pierden. *La vida inútil de Pito Pérez* (1969), basada en la novela de José Rubén Romero, es uno de los personajes mejor logrados: un alcohólico convencido de serlo con un discurso claro y contundente. Otro ejemplo del antihéroe lleno de contradicciones psicológicas es Laura, la protagonista de su última película *Cuando tejen las arañas* (1977), escrita y adaptada por Francisco del Villar y Vicente Leñero. Es la historia de una joven que crece en una familia tradicional, pregonando elevadas normas morales. Con los años descubre que su padre, a quien admiraba con enfermiza devoción, era homosexual; descubre que la madre le era infiel al padre, que todas sus amigas eran lesbianas y que el hombre que la seduce sólo quiere tener sexo con ella. En un entorno social con estas características ella es considerada "anormal" y después de un estallido de cólera en que le dispara a un hombre, es llevada al manicomio donde recibe electrochoques. Su cordura y retorno a la sociedad tiene lugar cuando acepta las propuestas de su lesbiana amiga.

En las películas arriba mencionadas, que son sólo una muestra de la amplia filmografía de Gavaldón, nos encontramos una propuesta muy similar a la de Usigli llevada a la pantalla grande, a saber, personajes oscuros en ambientes oscuros, urbanos y nocturnos.

EL NIÑO Y LA NIEBLA (1953)

La película en cuestión se apega totalmente al argumento de Usigli, sin embargo, la adaptación de un lenguaje teatral al cinematográfico permite incluir recursos propios de la pantalla grande. Para comenzar, la película no fue ambientada en Durango en 1920, días después de la muerte de Carranza, más bien transcurre en Poza Rica, Veracruz, en el marco de la muy pujante explotación petrolera. Es más, PEMEX recibe los agradecimientos por permitir la grabación en sus pozos. La imponente de las torres de exploración y centenares de hombres trabajando están presentes en las tomas hechas en exteriores. Debido a que muchas de estas escenas son tomas nocturnas, logradas por el escenógrafo Manuel Fontanals, sobresalen las llamaradas de fuego que salen de las torres petroleras e iluminan la noche. Esta imagen de las petroleras puede tener dos lecturas. Por una parte es una oda a la expropiación petrolera cardenista, similar a la puesta en escena en *Rosa Blanca* (1961). No obstante, *El niño y la niebla* fue realizada en pleno contexto alemanista, es decir, cuando las reformas de Lázaro Cárdenas eran fuertemente cuestionadas.⁶ Por ello, también se podría afirmar que la elección de las petroleras como escenario para una trágica historia signada por el suicidio y la locura representó la tragedia que para la emergente burguesía mexicana significaron las medidas cardenistas como la expropiación petrolera, la reforma agraria y la educación socialista.

El fuego de las petroleras es un elemento metafórico constante en la película. La primera escena es un incendio nocturno. Marta y su hijo Daniel están en casa divisando el fuego. Un joven vecino le dice a Daniel que un accidente tuvo lugar en el pozo donde labora Guillermo. Marta le prohíbe ir pero Daniel desobedece y corre para ver a su padre salir como héroe en medio del fuego. Marta dice que vio en los ojos de su hijo la misma fascinación que su madre sentía por el fuego. Mientras el niño regresa, Marta teje una prenda que jamás terminará, ya que la desbarata una vez avanzada para comenzar de nuevo. Esta imagen de la mujer que teje lentamente la encontramos en varias películas de Gavaldón, en *Cuando tejen las arañas* (1977) hace alusión a la mujer que poco a poco se encargó de generar las circunstancias ideales para que la protagonista llegara a vivir a su casa y cambiara su moralismo convencional para iniciar una relación afectiva con alguien de su mismo sexo; y *La noche avanza* concluye con la misma analogía del tejido lento, silencioso y perfecto de las arañas.

Al igual que en la obra de teatro, Daniel tiene un “temperamento nervioso”. En la película padece de miedo a la oscuridad y debe dormir con la luz prendida porque la combinación del fuego de las petroleras y las ramas

⁶ Para ver los cuestionamientos al gobierno cardenista véase Niblo [2008:161-210].

de los árboles generan sombras que lo alteran. Al verlas, le dice a la madre: “me molestan, no se quedan quietas, toman formas horribles”, por eso tiene que dormir con la luz encendida. Por su parte, el padre le enseña a Daniel matemática y poesía, recordándole una y otra vez que no es fuerte y debe evitar cualquier esfuerzo físico. Para Marta, su hijo tiene que hacer ejercicio y cuando sus amigos lo invitan a nadar él sigue su consejo y se lanza al agua al punto de casi ahogarse viviendo instantes de pánico. Nuevamente vemos en él un carácter “impresionable”. Un maestro los visita y dice que Daniel es un muchacho “muy extraño”, es muy “sensitivo” y “fácil de herir”. Cuando el maestro dice que tiene aciertos “casi geniales”, la madre se enoja y le dice que su hijo es una persona totalmente normal, “como todos”. Esta caracterización cinematográfica de Daniel, aderezada con más adjetivos que la obra de teatro, nos acercan al “carácter nervioso” que apareció en la psiquiatría mexicana en las últimas décadas del siglo XIX. Tanto las mujeres como los niños por su constitución “débil” eran propensos a enfermar de los nervios, esto quiere decir que podían ser fácilmente impresionables al ser expuestos a actividades físicas o intelectuales que resultaran extenuantes, precedente obligatorio para la histeria [Ríos Molina, 2008:85-89].

En medio de una de las acaloradas discusiones que tienen Guillermo y Marta, donde ella le recuerda lo fracasado que ha sido en su vida profesional y él le dice que es una histérica que no ha querido a nadie ni al hijo antes de nacer, observamos que Daniel baja las escaleras en estado de sonambulismo. Al igual que en la obra de Usigli, esta escena es como un repique de campana que señala la inminente presencia de la locura.

Al siguiente día, Marta recibe la noticia de que su madre se ha puesto muy enferma y es necesario ir a la Ciudad de México con urgencia. Este hecho le permite a Gavaldón filmar una serie de escenas que no forman parte de la pieza teatral: la entrevista con el psiquiatra y la fiesta de disfraces. Marta aparece a las puertas del imponente Manicomio General La Castañeda. Ingresa y la vemos caminando por las escaleras del edificio principal en compañía de un médico. Él le advierte que la imagen de la madre le impresionará: “Estos pacientes viven muchos años”. Marta sugiere la eutanasia pero el médico no acepta indignado. ¿Qué ocurrió? El médico explica: “existe en los pirómanos un complejo de culpabilidad. Quizá esa manía de quemar todo y hasta a ellos mismos, tenga el sentido místico de purificarse por las llamas de esa culpa que se han inventado”. Pero este no había sido su primer ingreso, diez años atrás fue encerrada porque incendió su propia casa en estado de sonambulismo. Frente a lo que considera la locura inminente del hijo, Marta le confiesa su historia al psiquiatra en medio de un histérico llanto. Comienza por decir que su miedo fue tener un hijo que llegara al manicomio. Los hombres la recha-

zaban cuando se enteraban que era la hija de una loca, razón por la que eligió ocultar su herencia como un pecado.

Mauricio aparece en la película en un marco cronológico totalmente distinto al de la obra de Usigli. Este hombre había sido el prometido de Marta antes de que ella conociese a Guillermo. Una noche la invita a una fiesta de disfraces. Esta escena es significativa en la película, ya que integra un elemento con una fuerte connotación simbólica: la relación entre máscara y locura. Marta se interesa particularmente en una máscara que consta de diferentes cabezas pequeñas, todas con una expresión distinta. En un espacio de máscaras, donde todos ocultan su verdadera identidad, es donde Marta decide contarle a Mauricio que ella no puede tener hijos, razón por la que él da por terminada la relación. En la puerta, en medio del despecho, aparece Guillermo, quien le manifiesta el profundo amor que sintió por ella sólo viéndola de lejos. Esa noche la madre incendia la casa y Marta decide irse con este hombre de quien quedó embarazada. A partir de ese momento le dice al psiquiatra “inició el terror, la angustia de traer al mundo un hijo que tarde o temprano terminaría en este manicomio”. Mientras dice esto observa por la ventana una fila de niños caminando por los corredores del psiquiátrico. El médico la observa y escribe en el expediente: “angustia continua”. Ella narra que jamás ha tenido un minuto de paz desde entonces. No podía dejar de observar a su hijo una y otra vez buscando los signos de locura: “si reía demasiado o temblaba, si lloraba mucho, creía que ya había llegado el momento”. La extremada inteligencia del hijo le preocupa, razón por la que lo insta a las actividades físicas. Esto se debe a que su hermano había sido considerado genio a los 15 años y a los 20 estaba en el manicomio. Como síntoma definitorio, ahora aparecía el sonambulismo. El médico trata de decirle que este síntoma no es más que un desequilibrio afectivo y no era algo que debiera generar temor, pero para ella eran manifestaciones incuestionables de locura. Este hecho nos muestra que este “síntoma” era una prueba irrefutable de locura, aún frente a la opinión contraria del psiquiatra. Esto nos acerca a la relación entre saber científico y saber popular de la enfermedad mental, donde el último desempeña un papel notable a la hora de definir quién padece de una afección mental.

Después de diez años y de regreso a Poza Rica, Marta se encuentra con Mauricio, quien ahora es un ingeniero enviado en busca de Guillermo para comprobar que en verdad ha inventado una nueva barrena que traerá eficiencia a la empresa. Esta relación tiene una connotación distinta a la que se presenta en la obra de Usigli. En el teatro es una relación de amantes, con un toque de cinismo por parte de ambos, evidente desde un principio, pero en la película es el reencuentro con el verdadero amor: ingrediente fundamental en el melodrama. La presencia de Mauricio en la película, quien jamás se

ha casado al no poder olvidar a Marta, es el catalizador para que ella le pida el divorcio a su esposo. La posibilidad de regresar a la ciudad en calidad de gerente de una empresa, es la posibilidad para que la pareja pelee de nuevo y él le diga que todo lo que ha logrado ha sido gracias a los desplantes y maltratos de ella que han funcionado cual motores para su superación.

Cuando ella queda a solas escucha el sonar del piano mientras observa el fuego por su ventana, lo que desencadena un breve episodio psicótico. En ese momento llega a buscarla Mauricio y hablan fuera de la casa. Ella le pide que “hunda” al esposo y que diga que su invento es inútil, pero la rectitud de Mauricio se lo impide. En ese momento ven a Daniel en estado de sonambulismo del otro lado de la puerta. La madre entra y le dice que el padre es malo y la maltrata, pidiéndole que le haga caso a ella y odie al padre. A la mañana siguiente el hijo presenta comportamientos agresivos con el padre y ella lo observa con satisfacción a la distancia. Cuando se acerca a la madre, Daniel le pide un trato de bebé y le cuenta sus pesadillas. Al siguiente día se discute una y otra vez lo referente al divorcio, con violencia física en presencia del niño. Esa noche Marta sube por su hijo, le ordena levantarse y le da un arma. Apunta contra la espalda del padre, pero se da un balazo y se escucha el grito de Guillermo.

En la escena siguiente Marta le explica a su esposo la razón del suicidio: “porque estaba loco. Te lo dije y no me creíste. Es mejor muerto que en el manicomio porque tu no sabes qué es el manicomio: es la más cruel de todas las tumbas”. Ella mira el fuego de las torres petroleras y dice haberse quitado el fantasma de la locura, “esa maldita estirpe” y no volver a sentir ese miedo que nunca la dejó vivir. En ese momento entra en un episodio psicótico en el que ve de nuevo la máscara de la locura y escucha el piano.

El psiquiatra sale de la casa. En el rostro de ella se ve la sonrisa de quien espera al hijo que se fue a estudiar a México y regresará pronto. El médico dice:

Usted no sabe lo que es el miedo de esos enfermos. Es algo espantoso, una sensación atroz como una descomposición del alma, un horrendo vacío del pensamiento y el corazón. Seguramente toda su vida actuó bajo la presión de ese miedo y lo que ustedes llaman locura es casi siempre un alivio para ellos. Como en el caso de su esposa y el suicidio de su hijo cuando decidió entrar inconscientemente a esa niebla del alma que le hace olvidar todo y que le da paz cercana a la felicidad. Así es que en el caso de ella, la ciencia es poco lo que puede hacer.

Por esta razón sugiere “humanidad y amor”. El esposo cree que él no logró comprenderla y ahora debe estar a su lado... con humanidad y amor.

CONSIDERACIONES FINALES

Al inicio de este ensayo propusimos realizar una lectura en la que se triangulara el análisis tanto de la obra de teatro como de la película *El niño y la niebla* con los referentes en torno a la locura que en ambos se manejaron. Dicha propuesta partió del presupuesto de que algunas películas y obras de teatro fueron espacios en los que se plasmaron ideas, valores, prejuicios y temores sociales en torno a las enfermedades mentales. Por lo tanto, el análisis de dicho simbolismo con relación a la locura en espacios cinematográficos y teatrales es una sugerente ruta analítica para acercarnos a la relación entre la sociedad y las psicopatías.

Después de haber descrito el contexto teatral, cinematográfico y los contenidos de *El niño y la niebla* es posible llegar a varias conclusiones de orden general. Por una parte, ambas producciones obedecían a un interés propio de sus contextos, a saber: construir personajes cuya complejidad psicológica hacía imposible clasificarlos como “buenos” o “malos” y, además, elaborar historias en contextos urbanos donde la clase media emergente fuese la protagonista. Por otra parte, tanto para Usigli como para Gavaldón, la complejidad psicológica llevada al melodrama se convirtió en enfermedad mental. En consecuencia, se llevaron a escena tres fenómenos: 1) Las definiciones de locura estaban mediadas por el saber psiquiátrico lo cual es evidente al usarse el sonambulismo, el suicidio, el temperamento nervioso y el degeneracionismo como referentes científicos empleados por la sociedad para comprender a los sujetos considerados como “anormales”. 2) Pese a que la definición de locura estaba mediada por un lenguaje y referentes médicos, la construcción de su significado estaba determinada por criterios culturales. Son numerosas las escenas en que el médico explica que lo que es considerado por las familias como síntoma de locura no lo es; sin embargo, los actores hacen oídos sordos a las palabras del especialista y le dan más peso a sus propias ideas que a las explicaciones del psiquiatra. 3) Las obras en cuestión nos narran, por una parte, el tejido social alrededor de una psicopatía, resaltando el papel tan relevante de los patrones culturales en la definición del encierro y, por otra parte, la importancia del miedo a la locura en la configuración de redes de socialización y patrones de comportamiento frente al “loco”. Si el terror de enloquecer era considerado como un verdadero infierno, alejarse de la locura era una especie de obsesión liberadora para las almas temerosas.

BIBLIOGRAFÍA

Argudín, Yolanda

1985 *Historia del teatro en México desde los rituales prehispánicos hasta el arte dramático de nuestros días*, México, Panorama Editorial.

Beardsell, Peter

2002 *Teatro para caníbales. Rodolfo Usigli y el teatro mexicano*, México, Siglo XXI.

De la Fuente, José Luis

2003 "Rodolfo Usigli busca la verdad: Ensayo de un crimen, antecedente policiaco mexicano", en *AlterTexto*, vol. 1, pp. 89-115.

Del-Río, Marcela

1993 *Perfil del Teatro de la Revolución Mexicana*, Nueva Cork, American University Studies, Ser. 22, Latin American Literature.

De los Reyes, Aurelio

1996 *Cine y sociedad en México, 1896-1930*. 2 Vols, México, UNAM-IE.

Espinasa, José María

2005 "Roberto Gavaldón: las intensidades elegidas", en Vega Alfaro, Eduardo de la, *Roberto Gavaldón, director de cine*, México, Editorial Océano, pp. 85-123.

Foucault, Michel

1977 *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI.

Gabard, Krin y Glen Gabard

1987 *Psychiatry and the Cinema*, Chicago, Chicago University Press.

García Riera, Emilio

1975 *Historia documental del cine mexicano*, Ed. Era, tomo V, pp. 191-192, (1972).

Gay, Peter

2007 *Modernidad. La atracción de la herejía de Baudelaire a Beckett*, Barcelona, Paidós, Literatura, pp. 181-185.

Gudiño Cejudo, María Rosa

2009 *Campañas de salud y educación higiénica en México, 1925-1960: del papel a la pantalla grande*, Tesis Doctoral en Historia, México, COLMEX.

Kracauer, Siegfried

2004 *From Caligary to Hitler. A Psychological History of the German Film*, Nueva Jersey, Princeton University Press.

María y Campos, Armando de

1956 *El teatro de género chico en la Revolución Mexicana*, México, Biblioteca del Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana.

Mino Gracia, Fernando

2007 *La fatalidad urbana. El cine de Roberto Gavaldón*, México, UNAM.

Niblo, Stephen R.

2008 *México en los cuarenta. Modernidad y corrupción*, México, Ed. Océano.

Olvera, José

1899 "Algunas palabras sobre el suicidio", en *Gaceta Médica de México*, xxxvi, núm. 19, pp. 474-485.

Pacheco, José Emilio

1979 "Rodolfo Usigli: la indignación y el amor", prólogo a *Tiempo y memoria en conversación desesperada*, UNAM (Textos de Humanidades).

Prestwitch, Patricia

1994 "Family Strategies and Medical Power: "Voluntary" Committal in a Parisian Asylum, 1876-1914", en *Journal of Social History*, xxvii, 4, pp. 799-818.

Ríos Molina, Andrés

2008 "Locura y encierro psiquiátrico en México. El caso del Manicomio La Castañeda, 1910", en *Antípoda, Revista de Antropología y Arqueología*, núm. 6, enero-junio, pp. 73-90.

2007 *La locura durante la Revolución mexicana. Los primeros años del Manicomio General La Castañeda*, Tesis Doctoral en Historia, México, COLMEX.

2005 "La Loca and Manicomio. Representations of Women Insanity During the Golden Age of Mexican Films", en *Journal of International Women's Studies*, vol. 7, núm. 4, pp. 209-221.

2004 "Locos letrados frente a la psiquiatría mexicana a inicios de siglo xx", en *Frenia. Revista de Historia de la Psiquiatría*, VI:2, pp. 17-35.

Schmidhuber, Guillermo

1992 *El teatro mexicano en cierne, 1922-1938*, Nueva York, P. Lang

Sheridan, Guillermo

1985 *Los Contemporáneos ayer*, México, FCE.

Solin, Pierre

2005 "El cine, reto para el historiador", en *Istor. Revista de Historia Internacional*, año V, núm. 20, pp. 11-35.

Torres, Vicente Francisco

2003 *Muertos de papel. Un paseo por la narrativa policial mexicana*, México, Conaculta.

Tuñón, Julia

2005 *Cuerpo y espíritu. Médicos en el celuloide*, México, Secretaría de Salud.

2003 "Un "melo-noir" mexicano: *El hombre sin rostro*", en *Secuencias. Revista de Historia del Cine*, núm. 17, pp. 40-57.

2000 *Los rostros de un mito. Personajes femeninos en las películas de Emilio Indio Fernández*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Mexicano de Cinematografía.

1998 *Mujeres de luz y de sombra en el cine mexicano: la construcción de una imagen, 1939-1952*, México, COLMEX, Instituto Mexicano de Cinematografía.

Urías Horcasitas, Beatriz.

2004 "Degeneracionismo e higiene mental en el México posrevolucionario (1920-1940)", en *Frenia. Revista de Historia de la Psiquiatría*, vol IV, núm. 2, pp. 37-67.

USIGLI, Rodolfo

1980 *Ensayo de un crimen*, México, Terranostra.

1963 *Teatro completo*, Vol. 1-4, México, FCE.

Veiva Romero, Fernando Carlos

1990 *La sociedad mexicana en el teatro de Rodolfo Usigli*, México, Universidad de Guadalajara.

La constitución de un sentido práctico del malestar cotidiano y el lugar del psicoanálisis en la Argentina¹

Sergio Visacovsky^{1**}

Investigador Independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Centro de Antropología Social, Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES), Buenos Aires, Argentina

*Para Zulema Forster,
quien me ayuda a lidiar con
el malestar cotidiano*

Resumen: *Desde una perspectiva procesual y constructivista que concibe al psicoanálisis como un fenómeno plural, contextual e histórico, postulo algunas hipótesis para entender por qué el psicoanálisis habría adoptado un valor y una identidad central para muchos argentinos. El psicoanálisis no sólo existe bajo sus formas institucionalizadas, teóricas o como prácticas terapéuticas o sistemas de enseñanza, sino también como modos de actuar y pensar que nutren las identidades sociales y los estilos de vida. Dicho de otro modo, los aspectos institucionales, profesionales, terapéuticos o formativos están en relación con otras dimensiones sociales, específicamente con la vida cotidiana. Por ello, propongo aquí una línea de investigación del lugar central del psicoanálisis en la Argentina estudiando el modo en que llegó a convertirse en un conocimiento práctico, es decir, sentido común. Mi hipótesis es que el psicoanálisis opera como una teodicea secular y que la investigación empírica debe mostrar cómo dicha teodicea llegó a convertirse en aceptable y razonable para muchos argentinos.*

Palabras clave: *psicoanálisis, teodicea, sentido común, nervios, estereotipos nacionales*

Abstract: *In this article I want to answer three questions: why psychoanalysis is extremely popular in Argentina, why it is the main psychological therapy, and why psychoanalytical ideas are taken for granted. As with most expert knowledge, psychoanalysis is thought of by followers as a theory*

¹ * La siguiente es una versión modificada de la ponencia “¿Qué entender por lo exitoso cuando se habla del éxito del psicoanálisis en la Argentina?”, presentada en la Jornada “Cien años de psicoanálisis en la Argentina”, organizada por la Secretaría de Cultura de la Nación y la Fundación Descartes en la Biblioteca Nacional el 17 de abril de 2009 en Buenos Aires, Argentina.

² ** seredvisac@fibertel.com.ar

and clinical practice with universal reach, immune to the effects that the specific characteristics of national, regional or urban environments can cause. Against these wishes, the types of knowledge defined as "expert" like psychoanalysis are, above all, social practices rooted in cultural traditions and networks of meanings, placed, interpreted and appropriated in singular contexts. For that reason, psychoanalysis is a plural, historical and contextual phenomenon; it does not exist only as institutions, theories, therapeutic practices or learning systems, but as a way of acting and thinking, which affect to social identities and lifestyles. In other words: institutions, theories, therapies or professional training are related to everyday life. I suggest researching how psychoanalysis in Argentina has become a practical knowledge, that is to say, common sense. If psychoanalysis works as a secular theodicy, we need to show how that theodicy has become acceptable and reasonable for a lot of argentinean people.

Key words: *psychoanalysis, theodicy, common sense, nervous, national stereotypes*

PSICOANÁLISIS, IDENTIDAD Y LOS ESTEREOTIPOS SOBRE LA ARGENTINA

Hace unos años fui entrevistado por una periodista alemana, en razón de su interés en realizar un video documental en el que trataría de arrojar alguna luz sobre el lugar central del psicoanálisis en la Argentina. No tuve mejor idea que citarla junto a su camarógrafo en el café "Sigi", hoy rebautizado como "Veronese".³ Ya acomodados en el lugar, mientras ella destrozaba con sus dedos un sobrecito de azúcar con el perfil barbudo del fundador del psicoanálisis, empecé a explicarle en inglés que esa zona tenía la denominación oficial de Palermo, pero que era conocida como "Villa Freud".⁴ Enseguida me preguntó si me había psicoanalizado y escuchó sorprendida cómo no sólo yo me estaba psicoanalizando en ese momento, sino que lo hacía desde mi adolescencia y que mi familia y mis amigos se psicoanalizaban o se habían psicoanalizado alguna vez. Después, me pidió, en mi calidad de experto, que tratara de explicarle el fenómeno de la aceptación del psicoanálisis en la Argentina, que yo estaba confirmando con mis respuestas; ella entendía que esto revelaba un aspecto medular de los argentinos. Con un lenguaje menos coloquial le dije que, a mi juicio, no era correcto pensar que la presencia y desarrollo del psicoanálisis en la Argentina estuviese expresando una condición o propiedad esencial de los argentinos. Intenté ofrecerle varias razones. Ante todo, le señalé que no existía una cosa tal como "la Argentina" o "los argentinos", sino que debíamos considerar sectores, segmentos, fragmentos, situaciones, mo-

³ Sigi era el diminutivo con el cual era llamado Sigmund Freud.

⁴ Palermo es un barrio de la zona norte de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, la de mayor concentración de riqueza. Se trata de una zona en la que se asocian viviendas elegantes, negocios y restaurantes y cafés lujosos, y muchos espacios verdes. "Villa Freud" es una denominación consuetudinaria que ha recibido una porción del barrio, en alusión a la alta concentración de consultorios privados de psicoanalistas.

mentos, contextos de y en la Argentina. Luego, agregué, en nombre de la sensatez, que no debería presuponerse que las prácticas y discursos sobre el psicoanálisis hoy sean equivalentes a las de los años ochenta, setenta, sesenta o cincuenta. Lo que mejor podíamos hacer, concluí, era aislar un determinado momento y contexto y estudiarlo en profundidad, sin pretender que aquello que explicaba un momento y contexto explicará necesariamente todo.

La cara de la periodista transmitió rápidamente su disgusto. No era eso lo que ella esperaba escuchar. Me dijo que en cualquier lugar la gente tiene características propias, que no era muy complicado darse cuenta de ello, que ella podía hacerlo, ¿cómo no podía hacerlo yo? Quizá ella estaba esperando que yo estableciese alguna conexión con el tango (esa danza europea plena de erotismo que desde hace unas décadas se baila en Buenos Aires),⁵ con la nostalgia, con Jorge Luis Borges, con la pasión por conversar en los cafés. Probablemente pensó: “¿Cómo este porteño, tan empapado de Freud, no podía darse cuenta de cuán diferente era él a una alemana que nunca se había psicoanalizado (pese a ser el psicoanálisis un invento europeo), que conocía pocos psicoanalizados, y que asociaba el psicoanálisis sólo con el tratamiento de patologías mentales”?

Más allá de que estoy casi convencido que el documental nunca fue concluido (en realidad no me enteré de su concreción, pero quizá, prudentemente, sólo eliminó mi intervención), a mi juicio esta anécdota dice mucho respecto del psicoanálisis como identidad en la Argentina. Lo que pone de manifiesto es la existencia de imágenes de la Argentina en las que el psicoanálisis es uno de sus demarcadores identitarios, hay páginas web de turismo que promocionan la visita al país, en las que se incluyen *tours* a “Villa Freud” y donde no faltan caricaturas de Freud vestido con atuendo gauchesco, y estos estereotipos también tienen eficacia porque muchos, como lo hice yo, los activamos desde Buenos Aires, facilitando su reproducción. ¿No es esta una prueba muy sencilla de cómo el psicoanálisis, o su invocación, constituye un signo de identidad? En mi caso, que he dedicado una parte de mi vida académica a indagar en algunos aspectos de la existencia del psicoanálisis en la Argentina a través de una perspectiva que, entiendo, es la antítesis de una aproximación esencialista, asumir las consecuencias de este relato no es algo fácil de digerir, sencillamente porque presenta a un crítico del esencialismo nutriendo las visiones esencialistas. Para quien analiza las identidades sociales, los estereotipos no constituyen ninguna esencia [Herzfeld, 1992], sino que las mismas son fruto de un activo proceso de gestación, difusión, apropiación

⁵ ¿Es necesario aclarar que estoy ironizando respecto al modo en que diferentes actores e instituciones devuelven desde la Argentina este estereotipo sobre los argentinos?

y reelaboración permanente. Como la mayor parte de los saberes expertos, el psicoanálisis es pensado por sus adeptos como una teoría y una práctica clínica de alcances universales, inmune a los efectos que sobre él pueden ocasionar las especificidades de cada ámbito nacional, regional o urbano, y cuyas diferencias pueden provenir, o bien de las distintas interpretaciones de la teoría freudiana producidas por la comunidad psicoanalítica, o bien de las características personales de analistas y pacientes que pueden generar estilos distintivos de tratamiento o transmisión. Contra estos anhelos, los estudios acerca de la difusión transnacional de bienes de consumo, estilos de vida, productos culturales, conocimientos, imágenes y creencias han mostrado la crucial importancia que juegan las condiciones locales de recepción. En otros términos, los objetos difundidos y recibidos no permanecen inalterados, sino que necesariamente son acogidos y dotados de sentido de acuerdo a los modos locales predominantes de interpretación cultural [Inda y Rosaldo, 2002]. Las formas de conocimiento definidas como “expertas” tales como el psicoanálisis no escapan a la misma regla; aunque sus legítimas pretensiones cognoscitivas sean universales, son, ante todo, prácticas sociales enraizadas en tradiciones culturales y redes de significación [Franklin, 1995] constituidas, interpretadas y apropiadas en contextos singulares. Muchas de las investigaciones centradas en analizar los procesos de difusión del psicoanálisis a lo largo del mundo han destacado, precisamente, la importancia que poseen las condiciones sociales y culturales de recepción. Por ejemplo, la aceptación favorable que el psicoanálisis encontró en los Estados Unidos y su transformación en una “psicología del yo” podía explicarse a través del modo en que fue reinterpretado desde tradiciones filosóficas como el pragmatismo, profundamente arraigadas en la sociedad norteamericana que alentaban valores como el optimismo y el individualismo transmitidos por los principales agentes receptores y difusores, los médicos; en tanto, en Francia, el psicoanálisis fue objeto de interés inicial por parte de artistas y escritores, encontrando resistencia en la comunidad médica, en instituciones como la Iglesia católica y en corrientes filosófico-políticas como el marxismo. En suma, las ideas psicoanalíticas no son recibidas, apropiadas y aplicadas en un vacío histórico, social y cultural, sino que se encuentran, necesariamente, con condiciones particulares preexistentes. Como lo muestra nuestro ejemplo, las peculiaridades contextuales pueden permitir explicar aceptaciones y resistencias teóricas y terapéuticas. Estas particularidades engloban el desarrollo y predominio social de ciertos campos sociales institucionalizados como el médico-psiquiátrico, el psicológico, el filosófico o el literario; las instituciones e ideas políticas hegemónicas; las tradiciones intelectuales y las creencias religiosas; y, finalmente, las concepciones dominantes en torno al género, la

sexualidad, la persona, el cuerpo, la familia, la mente, la patología o a la locura [Hale, 1971 y 1995; Roudinesco, 1990; Turkle, 1983].

Sin embargo, quienes invocan determinados estereotipos como expresiones de una identidad, los viven como esenciales, es decir, como eternos, asociados a características profundas e inmutables de los pueblos, como su sangre o su moralidad. ¿Cómo insistir en un enfoque que cuestione los estereotipos como esenciales y evadir simultáneamente el peligro de condenar los usos sociales de los estereotipos como irracionales o sin sentido? En este trabajo quiero sostener una postura procesual y constructivista de la identidad social, lo cual implica asumir que el psicoanálisis, como identidad, es, paralelamente, un fenómeno plural, contextual e histórico,⁶ pero a la vez procuro postular algunas posibles vías que nos permitan entender por qué el psicoanálisis habría adoptado entre nosotros el aspecto de un valor y una perspectiva universal y definitoria de los argentinos.

PSICOANÁLISIS COMO CONOCIMIENTO PRÁCTICO

La relación entre la Argentina y el psicoanálisis⁷ se apoya en bases ciertas. Recordemos, mi interlocutora alemana no sólo estaba asombrada por la imagen de un “país psicoanalítico” en el remoto sur de Latinoamérica, sino que

⁶ Esta perspectiva se opone a todo esencialismo, pero también a toda teleología. Mariano Plotkin prolonga el esfuerzo pionero de Hugo Vezzetti por romper con las visiones teleológicas que generalmente adoptan determinadas historias del psicoanálisis, alentando en su lugar una lectura procesual que permita aprehender su dimensión histórica, social y cultural [Plotkin, 2003:19-21].

⁷ “Psicoanálisis” es entendido aquí como un término con significado variable y contextual. En el caso de las diferentes expresiones institucionalizadas que reclaman la prioridad de representar el “verdadero psicoanálisis”, son sus disputas en torno a la posesión del “verdadero psicoanálisis” en tanto luchas por el monopolio de la definición legítima de un saber psicoanalítico las que permiten entender la conformación del campo psicoanalítico específico. Una historia que toma partido por el verdadero psicoanálisis, obedece y reproduce la lógica del campo. Muchos de quienes se asumen como psicoanalistas no acordarían en considerar como “psicoanalíticas” ciertas ideas, ciertas prácticas terapéuticas, ciertos estilos de tratamiento, e incluso la invocación a ciertos autores. Desde su punto de vista, el auténtico problema consistiría en delimitar el auténtico psicoanálisis de sus formas espurias. Lo significativo es que esta disputa por el “verdadero psicoanálisis” se desarrolla en el corazón del mundo profesional psicoanalítico mismo. No sólo las asociaciones desplegaron una lucha contra las formas “profanas”, sino que estas luchas se situaron en el interior del espacio psicoanalítico, entre diferentes tendencias u orientaciones. Sin embargo, del mismo modo que Claude Lévi-Strauss sostenía que todas las variantes constituían el mito, todas las formas que se asumen como “psicoanalíticas” son constitutivas del campo psicoanalítico. No se trata de terciar en esta disputa, sino de considerar todas las formas como constitutivas del campo psicoanalítico [Plotkin, 2003:13, 18; Vezzetti, 1996].

yo reafirmaba su extrañeza, como psicoanalizado por más de treinta años, así como muchos de mis familiares, amigos, colegas y estudiantes, también psicoanalizados en algún momento de sus vidas. Esto expresaba, sin duda, la importancia del psicoanálisis en la Argentina, una realidad muy distinta a la alemana. Mucho se ha hablado y escrito de el predominio del psicoanálisis en la Argentina, comparado con otros países de América Latina y Europa. Dominador de un vasto campo ocupado por un heterogéneo conjunto de prácticas vinculadas al tratamiento de las dolencias mentales, el psicoanálisis conserva su preeminencia por el gran número de adeptos entre psicoanalistas y pacientes, por la gran cantidad y el peso de sus instituciones, y por su extensa difusión en la sociedad, especialmente en Buenos Aires, la ciudad argentina donde ha adquirido un mayor desarrollo.

La difusión de las teorías freudianas empezó durante la primera mitad del siglo xx, a través de su apropiación por el campo médico. Pero fue en 1942 cuando se fundó la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA), dependiente de la International Psychoanalytical Association (IPA). Durante la segunda mitad de la década de 1950 y ya más propiamente durante los años sesenta, el psicoanálisis se diseminó ampliamente. Como práctica terapéutica, fue aplicada de diferentes modos en los tratamientos ambulatorios en los servicios de salud mental en hospitales generales. Al mismo tiempo se convirtió en el principal modelo para la formación profesional de quienes aspiraban a convertirse en terapeutas en las nascentes carreras universitarias de psicología. Finalmente, en dichos años, y merced a la recepción de la obra de autores como Jean-Paul Sartre, Louis Althusser, Herbert Marcuse o Erich Fromm, el psicoanálisis se constituyó en una de las perspectivas centrales de los debates académicos e intelectuales junto al marxismo, el existencialismo y el estructuralismo, y a menudo se produjeron condensaciones entre ellos. Precisamente, desde 1974, con la creación de la Escuela Freudiana de Buenos Aires, ingresaron a la escena numerosas formas de organización o asociación que suscriben a las lecturas de la obra de Freud que ha propuesto el francés Jacques Lacan, y que han tenido un enorme impacto en la Argentina. Desde entonces, el psicoanálisis se ha convertido en el dominador común de un vasto universo designado localmente como “psi”, ocupado por un heterogéneo conjunto de prácticas y discursos, así como por todo un vasto espectro de teorías e instituciones que se legitiman, o bien reconociendo su origen en el pensamiento psicoanalítico o posicionándose frente a él como una alternativa. En el presente, el psicoanálisis continúa conservando su preeminencia dentro del universo de la prácticas psicoterapéuticas pese al avance que desde los años noventa han tenido terapias más breves y económicas de diferente inspiración [Plotkin, 2003; Visacovsky, 2002].

Seguramente, esta información se ampliaría si incluyésemos en ella las asociaciones que responden a otras líneas psicoanalíticas, incluso heterodoxas, en las que no sólo conviven diferentes exponentes, sino también prácticas terapéuticas distintas. Estas organizaciones cuentan con una gran cantidad de miembros, poseen órganos de difusión pública de sus ideas, realizan un sinnúmero de actividades académicas y conmemorativas, brindan atención y asesoramiento. Si se trata de considerar la cuestión desde un punto de vista cuantitativo habría que incluir también a una enorme masa de psiquiatras y psicólogos que se asumen como “psicoanalistas” pero que no se encuentran ligados a ninguna asociación o escuela, aunque, por supuesto, pueden estar insertos en redes profesionales formales (por ejemplo, pueden aparecer en una cartilla de prestadores de servicios de salud) o informales, mediante las cuales pueden tanto obtener pacientes, como derivarlos. Calcular esta cantidad es casi imposible porque se trata de una actividad profesional en la que, en muchas ocasiones, los acuerdos o contratos entre profesionales y pacientes se desenvuelven fuera de toda regulación estatal.⁸ Es esta supremacía la que ha sido subsumida en la categoría de “éxito”, por ejemplo, en la obra de Jorge Balán [1991:17-47]⁹. Aquí, no obstante, voy a referirme al *éxito* del psicoanálisis en la Argentina para referirme a todos aquellos aspectos vinculados a las ideas y prácticas asumidas o imputadas como psicoanalíticas que pueden ser invocadas eficazmente como respuestas a las diferentes adversidades que las personas enfrentan en la vida cotidiana.

Lo que pretendo sostener es que el psicoanálisis no sólo existe bajo sus formas institucionalizadas o como prácticas terapéuticas o sistemas de enseñanza, sino también como modos de actuar y pensar de muchos argentinos que nutren las identidades sociales y los estilos de vida, dicho de otro modo, que aquellos aspectos institucionales, profesionales, terapéuticos o formativos están en relación con otras dimensiones sociales, específicamente con la vida cotidiana, y que una investigación que pretenda decir algo diferente a lo ya dicho debería proponerse estudiar esta existencia del psicoanálisis como un conocimiento práctico, como sentido común [Schutz, 1962, 1972, 2003; Geertz, 1994]. Por sentido común me refiero a ese

⁸ Según datos proporcionados por la Universidad de Buenos Aires, y sólo a modo ilustrativo, se observa que los psicólogos (no necesariamente psicoanalistas, pero sí mayoritariamente tales) sumaban 46,777 en 2006. Esta cifra plantea una relación de un psicólogo por cada 649 habitantes para el total del país, y de uno por cada 121 habitantes para la ciudad de Buenos Aires, donde se encuentra la mayor concentración [San Martín, 2006].

⁹ Balán sostenía que el éxito del psicoanálisis en la Argentina dependió, en gran medida, de la feminización del tratamiento. Esto significó el paso de las mujeres de su lugar como pacientes a analistas de niños, obteniendo así, acceso a una profesión universitaria que podía otorgarles prestigio, dada su exclusión del campo médico.

conocimiento al cual apelamos cotidianamente porque se presenta como algo necesario, imposible de desestimar y que nos conduce a actuar de un modo que, inmediatamente, juzgamos razonable, sensato. Ciertamente, ayuda a constituir la realidad ontológica cotidiana pero también provee de soluciones para enfrentar posibles contratiempos que no impliquen una disrupción de la realidad tal que la ponga en entredicho. Es cierto que estudiar cómo se constituyó este conocimiento práctico desde un punto de vista histórico puede resultar sumamente difícil, pero, por el contrario, entiendo que se trata de un orden que se muestra más propicio para un estudio etnográfico, el cual podría revelar la eficacia de este dominio cognoscitivo en situaciones específicas, esto es, el modo en que opera en escenarios concretos. En definitiva, entender el éxito del psicoanálisis supondría poder aprehender su capacidad para operar como sentido común.

Soy consciente que afirmar que el psicoanálisis existe también como sentido común puede ser entendido como una degradación o subestimación de sus capacidades cognoscitivas. Esto es consecuencia, en buena medida, de las conocidas oposiciones entre ideología y ciencia (en ciertas elaboraciones marxistas como la de Althusser) o entre sentido común y ciencia (como en algunos clásicos del pensamiento sociológico francés tales como Emile Durkheim, Gaston Bachelard, Georges Canguilhem o Pierre Bourdieu). Pero también es corolario de algunos principios sobre los que se funda la misma tradición psicoanalítica, como la conocida afirmación de Freud según la cual el psicoanálisis no es una *Weltanschauung* debido a que no se propondría responder a todas las cuestiones y dar inteligibilidad a cuanto existe mediante una hipótesis única y general, por el contrario, el psicoanálisis formaría parte de la *Weltanschauung* científica que diferiría de la religiosa o la metafísica por constituir imágenes incompletas del mundo [Freud, 1986]. Es difícil pensar en la posibilidad del pensamiento científico sin una perspectiva crítica y abierta respecto a lo asumido como obvio, evidente o dado por descontado [Berger, 1965]. Pero como lo han mostrado durante las últimas décadas las investigaciones en historia, sociología y etnografía de la ciencia, el conocimiento denominado *científico* nunca puede dejar de ser social, es decir, existe y se desarrolla bajo ciertas condiciones, se funda en presupuestos acerca del mundo, y es apropiado y dotado de sentido por los diferentes conjuntos sociales de modo diferencial [Knorr-Cetina, 1981 y 1983; Latour y Woolgar, 1986].

Esta dimensión social y cultural del psicoanálisis a la que me estoy refiriendo no constituye, por cierto, una novedad. El psicoanalista brasileño Sêrvulo Figueira [1985], por ejemplo, designó como “cultura psicoanalítica” a la difusión de perspectivas psicológicas dominantes en países como Estados Unidos, Brasil y la Argentina que se caracterizarían por su tendencia a com-

prender las motivaciones de la gente desde el punto de vista de sus emociones, afectos o mundo interno.¹⁰ Figueira [1991] relacionó esta “cultura” con la modernización de las clases medias urbanas en los años cincuenta en Brasil; en su perspectiva, las transformaciones sociales produjeron conflictos de identidad y de valores frente a los cuales el discurso psicoanalítico se ofreció como un “mapa orientador” frente a la desorientación. Esto explicaría la expansión de la demanda de terapias psicoanalíticas en los años setenta en la sociedad urbana brasileña. Estas ideas son similares a las formuladas por otros autores que sostienen que el psicoanálisis se ofreció como una contención frente a la crisis moral producida por la modernización, las rupturas con las tradiciones, la individualización y la pérdida de sentimientos de pertenencia comunitarios así como la secularización [Berger, 1965; Gellner, 2003; Turkle, 1983]. Aunque no sea del todo explícito, el argumento de Figueira presupone la interpretación weberiana de la emergencia de la modernidad como un proceso simultáneo de secularización, racionalización e individuación.¹¹ En Figueira, pues, el psicoanálisis aparecería como un tipo de religión secular (si acaso esta expresión tiene algún sentido) o como un sustituto de la religión que permitiría a las clases medias, precisamente, hacer frente a los conflictos emergentes de la modernización.

El argumento de Figueira me resulta particularmente atractivo. Figueira confiere un papel social al psicoanálisis análogo al de una cosmovisión, ésta no debiera entenderse en términos puramente cognitivos o intelectuales, sino también prácticos porque su cometido es dar respuestas a dificultades existentes en la vida cotidiana, y estas respuestas son las que conducen a las terapias, lo cual permitiría entender su eficacia social. Al mismo tiempo, Figueira asocia el desarrollo de esta “cultura psicoanalítica” con la expansión de las clases medias urbanas, lo cual es importante en la medida que no cae

¹⁰ Mariano Plotkin [2003:13-14] sigue de cerca este enfoque en su análisis de la difusión del psicoanálisis en la Argentina; Plotkin señala que a diferencia de la distinción que realiza Sherry Turkle [1983] entre el “movimiento psicoanalítico” (los analistas, pacientes, teorías, asociaciones profesionales) y la “cultura psicoanalítica” (las metáforas y los modos de pensar derivados del psicoanálisis que han ingresado a la vida cotidiana), en su perspectiva la “cultura psicoanalítica” incluye ambas dimensiones.

¹¹ Una perspectiva que también apela a la teoría weberiana de la modernización para interpretar la emergencia y afianzamiento del psicoanálisis puede encontrarse en Homans [1989], quien asocia la teoría psicoanalítica del duelo con la teoría weberiana del desencantamiento y secularización de las imágenes tradicionales del mundo siendo el psicoanálisis la invención de médicos judíos marginales dentro del campo médico austríaco, Homans postuló que el psicoanálisis constituyó, precisamente, una teoría secular que sustituyó a las creencias vigentes que ya no podían dar respuesta a los nuevos conflictos suscitados por la desaparición de las comunidades tradicionales europeas a fines del siglo xix.

en generalizaciones apresuradas que establecerían una relación indiscriminada del psicoanálisis con la sociedad brasileña en su conjunto. Sin embargo, su debilidad reside en adherir a un relato teleológico de la secularización y racionalización de la vida. En efecto, si esta fuese la premisa, debiera aceptarse que los límites entre aquello que es religioso y lo que no lo es son siempre fáciles de distinguir, no sólo para los analistas de la vida colectiva, sino también para cualquier actor social; simultáneamente, esto obligaría a los estudiosos a dirimir normativamente estas cuestiones limítrofes, prescindiendo de las perspectivas de los actores sociales. En lugar de ello, es posible apelar a conceptos de lo religioso provenientes de la sociología y la antropología social forjados para aprehender no lo sagrado como una esencialidad, sino como una lógica de representación y control del mundo y la sociedad.

PSICOANÁLISIS Y TEODICEA

Hace algunos años, cuando iniciaba el trabajo de campo de mi actual investigación sobre las identidades de clase media, uno de mis interlocutores (al que llamaré Carlos) me contó el difícil momento personal que estaba viviendo. En gravísima crisis con su esposa, con pocas horas de diferencia había perdido su reloj (un regalo de cumpleaños precisamente de su mujer) y le habían robado el automóvil que acababa de comprar, luego de solicitarle un préstamo a la familia de su esposa. Mientras me narraba con honda tristeza estos acontecimientos, Carlos señalaba que estas pérdidas constituían “fallidos” que revelaban un “auténtico y profundo deseo de separación”. Cuando le señalé que, por un lado, la pérdida del reloj podía deberse a otras razones, y que, por otro, él no era el único argentino al que le habían robado el automóvil en las últimas semanas, me respondió terminante:

De ningún modo, esto no es casual: la pérdida del reloj y el robo del auto me han sucedido a mi, no a otro, y en forma casi simultánea. Se trata de un regalo de cumpleaños de mi mujer. Y el automóvil es lo que me lleva y me aleja de mi casa cada día que salgo a trabajar; y representaba una responsabilidad, porque nos habíamos comprometido a devolverle el préstamo a su familia. No, son síntomas de algo más profundo.

En realidad, mientras intentaba tranquilizarlo, yo consideraba completamente razonable su lectura y su preocupación, no un disparate. Es verdad que las razones de la pérdida del reloj y el robo del auto podían buscarse en otro lado. Pero yo no podía dejar de juzgar su interpretación como plausible. Además de emplear ciertos términos como “fallido”, “deseo”, “síntoma”, cuya filiación podía detectar fácilmente, yo podía entender de qué me estaba

hablando, sin ningún esfuerzo. Lo que Carlos estaba diciendo era que las pérdidas constituían síntomas o indicios a través de los cuales se expresaba el inconciente (ese “algo más profundo”); esto no constituía un ejercicio intelectual banal, sino una reflexión propugnada por su angustia, a la vez que su anhelo de encontrar alivio. Este alivio podía alcanzarlo en la medida que pudiese “trabajar” la angustia en su “análisis”, es decir, en una situación específicamente diseñada al respecto.

Lo que resulta singularmente asombroso es que 1) Carlos enunciase su interpretación con la convicción que procede sólo de la certeza, donde toda exégesis alternativa, incluso de índole psicológica, no fuese siquiera vislumbrada, y 2) que yo la considerara razonable y plausible.¹² Pero es otra la cuestión que quiero traer aquí. Quiero comparar este acontecimiento con la caracterización proporcionada por el antropólogo británico Edward Evans Pritchard sobre las creencias en la brujería entre los Azande, un pueblo de agricultores del centro-norte de África con el que llevó a cabo un trabajo de campo en 1927. El relato de Evans Pritchard es bastante conocido entre los antropólogos, así como entre los filósofos dedicados a estudiar la racionalidad [Wilson, 1973; Habermas, 1989]. Un hombre, buscando refugio del sol en un granero se quedó dormido. Al rato, el granero se derrumbó provocándole la muerte. Para los Azande, que relataron esta historia, no existían dudas respecto a la causa de la muerte: el hombre había sido objeto de brujería. No obstante, Evans Pritchard compartía con sus informantes una comprensión natural y racional del acontecimiento: la estructura del granero, hecha de madera, había sido socavada por la acción de las termitas, por ende, era altamente probable que se viniese abajo. Pero lo que resultaba inaceptable para la perspectiva Azande era que el granero se hubiese derrumbado sobre dicha persona en ese momento y no en otro. Evans Pritchard sostenía que la explicación en términos de brujería constituía un intento de negación y superación de la indeterminación, postulando en su reemplazo un mundo completamente determinado. Dado que las creencias sostenían que la muerte se había producido por *daño*, es decir, mediante la manipulación de fuerzas malignas de una persona sobre otra, lo que se imponía era la búsqueda del responsable. Quienes buscaban identificar al responsable consultaban un oráculo, es decir, un ritual administrado por un experto. En suma, las creencias en torno a quienes eran responsabilizados de las desgracias conformaban una teoría coherente en sus propios términos. Ofrecía una explicación que hacía inteligible un fenómeno infausto y azaroso

¹² “No me interesa preguntarme ningún por qué referido al psicoanálisis, lo único que sé es que me ayuda a vivir”, sostenía una colega cuando le señalaba el todavía extrañamente limitado corpus de investigación social sobre el psicoanálisis en la Argentina, pese a su lugar predominante.

más allá de las causas naturales reconocidas, pero al mismo tiempo constituía un sistema moral, pues inscribía el fenómeno como una expresión del ejercicio del mal. Dotándolo de esta manera de significación social, el sistema brindaba también los medios de reparación del daño identificando al responsable a través de un acto desplegado en un contexto altamente formalizado [Evans Pritchard, 1976].

Al apelar a este ejemplo etnográfico sobre la brujería, no es mi intención poner en entredicho la potencialidad del psicoanálisis como teoría interpretativa de la realidad psíquica ni parangonar el dogmatismo de algunas de sus versiones con el pensamiento religioso. Existe una tipificación del psicoanálisis en tanto “creencia” o “religión” que procura denunciarlo como no científico o, simplemente, sin auténticos créditos cognoscitivos. Esta postura está basada en la oposición entre ciencia y religión (mito, creencia o ideología), en la medida en que lo que se pretende es establecer un límite entre formas de conocimiento válidas y no válidas [Borch-Jacobsen, 1995 y 2002; Bouveresse, 1996; Meyer, 2005; Popper, 1994; Van Rillaer, 1980; Wittgenstein, 1966]. La distinción entre ciencia y creencia puede ser útil en ciertos análisis epistemológicos, pero puede ser inservible cuando lo que necesitamos es comprender cómo cualquier sistema de ideas es aceptado y practicado por la gente. Lo que la clásica distinción epistemológica entre ciencia y creencia ha oscurecido siempre es la naturaleza propiamente social de cualquier producción intelectual, y este carácter social no neutraliza necesariamente su fuerza cognoscitiva. Tampoco estoy tratando de mostrar la existencia de una tendencia innata de la humanidad que la lleve, en cualquier tiempo y lugar, a rechazar la contingencia y a buscar la determinación a ultranzas.¹³ Es verdad que tanto en el relato de Carlos como en el Zande, la casualidad era expulsada a favor de un determinismo expresado en la pérdida de un reloj, el robo de un auto o la caída de un granero. Lo que trato de poner de manifiesto es que ambos relatos coincidían en exponer la dificultad de cómo enfrentar los infortunios o desgracias, cómo poder entenderlos en un marco que los tornase comprensibles y, a partir de ello, aceptarlos o tolerarlos. El resultado es que la lectura psicoanalítica de Carlos y la brujería obraron en las situaciones apuntadas como *teodiceas*, esto es, soluciones a las que arribaron las religiones para explicar la existencia del mal en el mundo bajo cualquiera de sus formas (sufrimientos, malestares o injusticias).¹⁴ Como lo señalan diversos autores, Freud no habría

¹³ Una reflexión clásica en torno a los tipos de pensamiento y los diferentes énfasis deterministas pueden verse en Claude Lévi-Strauss [1970].

¹⁴ El desarrollo histórico de una idea de la divinidad cada vez más omnisciente planteó, indefectiblemente, el problema de su conciliación con la imperfección del mundo, la existencia del dolor y el sufrimiento [Weber, 1997:191-198; Geertz, 1987:152-155].

objetado ver al psicoanálisis como un método que volviese tolerable o aceptable las neurosis y sus consecuencias [Plotkin, 2003:18-19] a través de la puesta en práctica de un contexto formalizado en el que se libraría la lucha contra lo maligno (el malestar);¹⁵ con lo cual, en cierto modo y desde su operatoria, se aproximaría a las teodiceas religiosas.¹⁶ La objeción de muchos psicoanalistas es que el psicoanálisis no debe dar respuestas o consejos y que no debe sucumbir a la tentación de atender a la demanda inmediata, a los pedidos de alivio sintomatológico por su carácter encubridor. Sin duda, este es un punto controversial para los propios psicoanalistas. No obstante, lo que realmente importa es que el psicoanálisis, en cualquier variante, inscribe el sufrimiento en un marco de inteligibilidad y esto bien puede significar que la supresión del síntoma no constituye una cura porque los síntomas serían el efecto de algo que el sujeto no conoce, aunque el paciente agradecerá verse aliviado de los síntomas que lo aquejan.

Al mismo tiempo, como lo expuso Max Weber, las teodiceas religiosas no sólo constituyeron construcciones intelectuales dispuestas a dar inteligibilidad a la realidad, sino que también han tenido consecuencias prácticas en el mundo [Das, 2002]. Así, podemos establecer una relación entre las teorías elaboradas por los expertos, su difusión, apropiación y uso por los legos, las situaciones específicas que exigen su invocación y las prácticas en las que son aplicadas, sea en contextos más o menos formalizados en escenarios ordinarios o extraordinarios.¹⁷ Como otras elaboraciones intelectuales sobre la vida humana en su faz individual o colectiva, el psicoanálisis siempre se ha mostrado como un sistema conceptual flexible para ser traducido y rediseñado en múltiples versiones, todas ellas aptas para dar sentido a cuestiones de la vida cotidiana, a través de las apropiaciones que no sólo se realizan en los mun-

¹⁵ Seguramente muchos psicoanalistas objetarán este punto aduciendo que no es indispensable vivir una situación de padecimiento para iniciar un tratamiento psicoanalítico. No tengo por qué dudar de esto, pero me gustaría saber si esta es una afirmación normativa o expresa lo que efectivamente sucede en la mayor parte de los casos clínicos. Por otra parte, apelando a mi propia experiencia y a la de muchas de mis relaciones, sabemos que los pacientes siempre terminan trayendo a los tratamientos sus experiencias más angustiosas, pasadas, presentes o futuras.

¹⁶ Son muchas las obras de diferente enfoque que plantean el carácter del psicoanálisis como teodicea; algunos, señalando su continuidad con la religión, como Kirschner [1996:5-6].

¹⁷ Por formalización designo una serie de prácticas comunicativas que se distinguen de aquellas que existen en la vida cotidiana o por basarse en restricciones de los modos de hablar y comportarse que suponen códigos restringidos. La legitimidad de estas prácticas proviene de una autoridad tradicional [Bloch, 1989]. Rituales religiosos, ceremonias, clases y exámenes escolares, congresos y conferencias académicas, representaciones teatrales, conciertos y diversas formas de tratamientos terapéuticos constituyen diferentes variantes de prácticas formalizadas con códigos restringidos.

dos expertos, sino también en los legos [Turkle, 1983]. Esta condición, que me atrevo a definir como constitutiva del psicoanálisis, es la que posibilitaría su transformación en sentido común o conocimiento práctico, es decir, que en su carácter de teodicea, el psicoanálisis interviene sobre el sufrimiento cotidiano otorgándole un marco de inteligibilidad a través de prácticas terapéuticas; en el caso argentino ese marco de inteligibilidad, por avatares de los específicos procesos históricos y sociales, se ha convertido en *razonable* y parte de las vidas cotidianas particulares. Si es posible, pues, ver al psicoanálisis como teodicea con efectos prácticos *sobre y parte de* la vida cotidiana, entonces es posible reconectar los debates sobre las ideas psicoanalíticas con las coyunturas sociales en las que son demandadas como legítimas, y las prácticas efectivas de aplicación, es decir, las acciones terapéuticas.

Un ámbito interesante para observar estos aspectos es un servicio de atención pública en salud mental que cuente con atención ambulatoria,¹⁸ sobre todo cuando, como suele ocurrir en nuestro país, la asistencia es brindada por profesionales que se definen como “psicoanalistas” que piensan y actúan, según ellos mismos, “psicoanalíticamente”. El psicoanálisis en el hospital no es sólo un tema frecuente en revistas y reuniones de la especialidad, sino uno de los episodios estimados como capitales de la historia del psicoanálisis en la Argentina. Aunque no exclusivamente, este capítulo suele sintetizarse en ese célebre momento, entre 1956 y 1976, conocido como “el Lanús”, en donde a una serie de transformaciones institucionales y asistenciales en procura de cambiar la situación de la atención de las patologías mentales, se superpone un ciclo narrativo mediante el cual es posible consagrar determinados abordajes psiquiátricos y psicoanalíticos, legitimándolos por su relación con las genealogías de la política nacional [Visacovsky, 2002].¹⁹ Pero hay otras ra-

¹⁸ En la Argentina, el proceso que llevó a la apertura de servicios psiquiátricos (más tarde denominados “salud mental”) en hospitales generales se inició con la crítica del sistema asilar durante las primeras décadas del siglo xx. Influidas por el movimiento norteamericano de la Higiene Mental, las propuestas impulsaban la mejora de las condiciones de vida de los internados, con un mayor contacto con sus redes familiares y la realización de actividades que los vinculen socialmente con el exterior. También sostenían la necesidad imperiosa de evitar internaciones prolongadas que sólo acentuaban el carácter crónico de las patologías, de ahí la importancia de los tratamientos ambulatorios a través de psicoterapias. Durante la segunda mitad del siglo xx, la psiquiatría tuvo una integración mayor a la medicina, merced a los desarrollos de la neurocirugía, las terapias biológicas y los psicofármacos, lo cual tornaba razonable incluir servicios psiquiátricos en hospitales generales. Estas perspectivas fueron apropiadas por la mayor parte de los psiquiatras con formación psicoanalítica (como Goldenberg) que propiciaron las transformaciones en la atención que emergieron entre la segunda mitad de los años cincuenta y en el curso de los años sesenta.

¹⁹ Fundado por el psiquiatra Mauricio Goldenberg (1916-2006), en 1956 y liderado por él

zones que justifican la elección de un servicio hospitalario como un ámbito para observar la eficacia o el éxito del psicoanálisis como sentido común. En primer lugar, habitualmente el hospital es presentado como un ámbito extraño a los psicoanalistas o al psicoanálisis, con normas, ritmos y demandas ostensiblemente diferentes a las de los consultorios privados, lo cual promueve la reflexión de los profesionales quienes a menudo se ven necesitados de explicar su presencia y aclarar su identidad. En segundo lugar, gran parte de la población de pacientes que concurren a estos servicios presenta notorias diferencias sociológicas respecto a una fracción importante respecto a aquella que consume los servicios psicoanalíticos en el mercado privado. En tercer lugar, precisamente, constituye una instancia ventajosa para acceder a los problemas y conflictos cotidianos de la población de pacientes, y los modos en que estos los tornan perceptibles, en principio, a través de medios no necesariamente convergentes con aquellos a los que apelan los profesionales. En cuarto lugar, al emplear otros modos de dar sentido a sus padecimientos no demandan, por lo general, atención psicoanalítica en forma espontánea (lo cual no quiere decir que no demanden atención). En suma, el espacio hospitalario constituye una buena ocasión para estudiar al psicoanálisis, es decir, aquello que dicen que hacen quienes afirman ser psicoanalistas, *como teodiceas en su estado práctico*, en contacto con otras teodiceas sobre el padecimiento, que lo que hacen es poner al descubierto el carácter no universal del psicoanálisis como práctica social y las situaciones sociales que pueden conducir a la adopción de diversos modos de dar inteligibilidad a los sinsabores.

PSICOANÁLISIS EN UN SERVICIO HOSPITALARIO

En 1988 yo iniciaba mi trabajo de campo en el hospital general y público “Evita”, en el distrito de Lanús,²⁰ en un servicio definido como “Psicopatología y Neurología” (aunque informalmente lo designaran como de “Salud Mental” haciendo caso omiso de la designación oficial), pero identificado como “psicoanalítico” y “lacaniano” por los psicólogos y psiquiatras que se desempeñaban en él. Allí concurrían semanalmente casi doscientos profesionales, ma-

hasta 1972, constituye un caso singular en América Latina debido a un prestigio basado en logros como la implementación de psicoterapias inspiradas en el psicoanálisis, el desarrollo de las terapias grupales y breves, la aplicación de los últimos descubrimientos psicofarmacológicos, la realización de fuertes programas de actualización profesional, la formación de postgrado en psiquiatría e investigación en diferentes áreas, y el desarrollo pionero en América Latina de modelos alternativos como el Hospital de Día y la psiquiatría comunitaria [Visacovsky, 2002].

²⁰ El mismo servicio denominado por las generaciones de profesionales que trabajaron en él desde 1956 hasta 1976 como “el Lanús” [Visacovsky, 2002].

yoritariamente psicólogos egresados de la Universidad de Buenos Aires, una buena parte muy jóvenes, entre los 25 y 35 años, una gran mayoría seducidos por la perspectiva psicoanalítica de Lacan, y también una significativa cantidad trabajando gratuitamente en calidad de “visitantes” o “concurrentes”. El servicio estaba organizado en dos unidades, una Sala de Internación y un sector de Consultorios Externos para los pacientes ambulatorios. La mayor parte de los profesionales se concentraba en este último sector, según me explicaron algunos, porque los tratamientos ambulatorios guardaban más similitud con aquellos que se realizaban en el consultorio privado. También era posible desarrollar, en este ámbito, prácticas terapéuticas identificadas como psicoanalíticas, aunque la alta demanda no permitiese programar la frecuencia y la duración de las sesiones de acuerdo a los principios que suelen regir al psicoanálisis en la esfera privada. En ese espacio, los profesionales se interrogaban continuamente por el sentido de su práctica: “¿Es posible hacer psicoanálisis en el hospital? ¿Qué ocurre con los tratamientos cuando no hay circulación de dinero? ¿Puede la formación recibida ser considerada una forma de pago a los psicoanalistas? ¿Cómo afrontar las deserciones imprevistas de los pacientes? ¿Puede desenvolverse un tratamiento cuando los pacientes establecen su transferencia con la institución, y no con los profesionales?”²¹ Estas incertidumbres eran planteadas mayormente por quienes se asumían como “psicoanalistas” en el servicio, en cuanta oportunidad existiese, desde reuniones cotidianas e informales hasta eventos más formales. Mientras tanto, cada vez que tenía ocasión de dialogar con ellos recibía concluyentes declaraciones, tales como “el psicoanálisis nada tiene que ver con la salud pública, pues esta supone que alguien (el estado) sabe qué es lo bueno para la población, mientras que el psicoanálisis prescinde de presumir qué es lo bueno para otro”; o “es imposible prevenir la enfermedad psíquica, por definición, el inconciente es imprevisible y cada situación es singular”; o bien, “la situación socio-económica de los pacientes no es de nuestra competencia, nosotros nos interesa-

²¹ Estas preocupaciones no son novedosas, por ejemplo, en unas jornadas sobre psicoaterapia realizadas en la ciudad de Córdoba en 1962, Mauricio Goldenberg participó en una mesa redonda llamada “La psicoterapia en la práctica médica”. Sostuvo allí que el tipo de psicoterapia que se realizaba en el servicio del “Lanús”, que él dirigía, era “de corte psicoanalítico”, entendiendo por la misma aquella “basada en el análisis de la relación transferencial con el terapeuta”, cuya pretensión era buscar “modificaciones estructurales de la personalidad” de los pacientes. Su intervención es muy interesante porque exponía a su auditorio algunos de los problemas suscitados de la aplicación de esta psicoterapia al contexto hospitalario, tales como la falta de pago al profesional, la transferencia de los pacientes con la institución y no con el psicoterapeuta o la dificultad de resolver el problema de la alta demanda de atención dentro de los límites del encuadre psicoterapéutico-psicoanalítico [Goldenberg, 1964].

mos por su dimensión subjetiva”; o, finalmente, “nada podemos hacer frente a la deserción de los pacientes, quedarse o irse es su decisión, deben entender que esto es un tratamiento psicoanalítico”. Algunos psicoanalistas me han dicho, muchos años después, que estas expresiones reflejaban posiciones perimidas respecto a la práctica psicoanalítica hospitalaria; también, que sus autores debían ser jóvenes que conocían pobremente las teorías psicoanalíticas, con poca experiencia clínica general y con un desconocimiento mayúsculo de la práctica hospitalaria; otros, por el contrario, me han expresado que se trataba de cuestiones completamente vigentes. Como sea, mi propósito no consiste en evaluar su comportamiento, sino tratar de entender cómo podían destacar los límites e imposibilidades de la práctica psicoanalítica en el hospital y, simultáneamente, llevar a cabo diferentes tareas terapéuticas, administrativas y de formación que afirmaban su identidad psicoanalítica.

A su vez, mi contacto principal con los pacientes se producía en la sala de espera de los Consultorios Externos donde me sentaba y, casi espontáneamente, donde se generaban conversaciones. Desde muy temprano los consultorios estaban atestados de gente cuyos rostros y vestimentas ponían en evidencia su origen social mayoritario: pobres, obreros, trabajadores no calificados, trabajadores informales, desempleados, la mayor parte habitantes de la zona sur del conurbano bonaerense, muchos residentes de las villas de emergencia, y tan sólo una minoría proveniente de la ciudad de Buenos Aires, e incluso de otras ciudades del país. Me tocó hacer este trabajo de campo en una época de crisis económica e hiperinflación (una más), entre 1988 y 1990, y los efectos del empobrecimiento se advertían con crudeza en la gente. Quienes pretendían atenderse debían esperar mucho tiempo, algo que a veces concluía con enojos, con los pacientes marchándose sin ser atendidos. La gente no siempre podía asistir los días que tenía fijados, en razón de sus obligaciones laborales, por eso la administración del servicio terminaba citándolos a una sesión semanal. Quienes trabajaban debían obtener permisos especiales en sus empleos o faltar perdiendo el día laboral. Esto se agravaba porque por las tardes eran muy pocos los profesionales que podían prestar servicios en virtud de que debían atender sus propios asuntos u obligaciones. Mucha gente asistía sólo a comienzos del mes, cuando contaba con dinero para pagar su pasaje en el transporte público.

Rara vez me encontré con alguien que hubiese arribado a su consulta al servicio espontáneamente. La gente llegaba, principalmente, demandando alivio a algún padecimiento físico que les imposibilitase trabajar o les alterase sensiblemente la posibilidad de responder a sus rutinas. El dolor no era necesariamente el motivo principal y el mismo podía ser tolerado hasta ciertos umbrales, incluso, viéndolo como algo con lo cual se podía y se debía

convivir.²² Buena parte llegaba por derivación de otros servicios médicos del hospital cuando el clínico o el especialista entendían que alguna “cuestión nerviosa” podía estar incidiendo en una dermatitis o una diarrea crónica, por ejemplo. Es imprescindible aclarar que los médicos derivaban a sus pacientes al servicio de salud mental para que fuesen atendidos por su estado “nervioso”, pero no a “hacer psicoanálisis”. Otros pacientes arribaban derivados por instituciones del estado como la policía, la justicia o la escuela.

En las conversaciones en la sala de espera podía acceder a los modos en que la gente conceptualizaba su malestar y postulaba la etiología del mismo. Comúnmente, las personas percibían sus malestares como “estados nerviosos”, en general, o lo referían a “ansiedad”, “angustia” o “nervios”. Muchos podían calificar estos problemas como “psicológicos”, pero si bien percibían una diferencia respecto a las “enfermedades físicas”, les resultaba indispensable localizarlos en alguna parte de la geografía corporal, como si el mal estuviese alojado en el cuerpo, particularmente en la cabeza. Muchos estaban convencidos de que su estado obedecía al tipo de vida que llevaban, por ejemplo, algunos ilustraban con una imagen cómo la realidad externa los afectaba, se comparaban con “una bolsa en la que se metían los problemas” hasta que ésta estallaba al llenarse por completo. Muchos se sentían “tristes” porque no conseguían trabajo y se daban cuenta que eso los llevaba a tomar o a fumar desafortadamente. La desocupación, el trabajo inestable, el miedo a perder el trabajo o la pobreza eran continuamente invocadas como causales de “tristeza”, alcoholismo, adicción, así como de diferentes trastornos físicos. También entendían que había otras situaciones desencadenantes tales como desavenencias matrimoniales, conflictos entre padres e hijos, amores no correspondidos, relaciones extramatrimoniales, inconvenientes en la vida escolar, por enumerar sólo algunos.²³

Convertidos ya en pacientes, gran parte de los asistentes al servicio que seguían tratamientos ambulatorios establecían fuertes lazos con los profesionales en los tratamientos; inicialmente no sabían por qué llegaban ni qué tenían que hacer, pero luego, muchos entendían que no se les administraría una medicación, a menos que fuese necesario, y que de lo que se trataba era de hablar. Al tiempo, más acostumbrados, anhelaban semana tras semana la llegada del horario de atención. Arribaban al encuentro con su “psicólogo”, “psicóloga”, “doctor” o “doctora” completamente “cargados” con sus problemas, y aprovechaban su tiempo, justamente, para “descargarse”. Pero también entendían que las posibilidades de cambiar sustancialmente sus vidas eran reducidas

²² Sobre la percepción del dolor en las clases trabajadoras ver Boltanski [1975].

²³ Para una discusión sobre los “nervios” ver Días Duarte [1986]; Finkler [1989]; Low [1994].

“porque cuando terminaba el encuentro con el doctor (o el psicólogo), había que volver a casa”. Es decir, que su concepción de la etiología de los estados nerviosos como producto de sus condiciones de vida hacía que viesen la asistencia al hospital como un tiempo diferenciado, una discontinuidad respecto a sus rutinas durante la cual existía la posibilidad, cierta, no de eliminar la causa de sus problemas, pero sí de “vaciar” a través de la “descarga” para volver “vacíos” al hogar y, por lo tanto, más dispuestos a soportar nuevamente la dura vida de todos los días moviéndose así en un eterno ciclo pendular de “nerviosismo” y “alivio”. Esta concepción temporal se oponía a otra, la que expresaban los profesionales, de carácter lineal y progresivo, en el que cada asistencia al tratamiento podía ser vista como una cadena que conduciría a la mejora definitiva en el futuro. Como se advierte, estas concepciones diferenciales del tiempo de los tratamientos respondían a la diferente localización de la causalidad del padecimiento: la realidad “externa” en el caso del tiempo cíclico en los pacientes, la realidad “interna” en el caso del tiempo lineal y progresivo de los profesionales.

El ámbito hospitalario me brindaba la posibilidad de conocer diferentes detalles del curso de los tratamientos; podía conversar con un profesional sobre tal o cual paciente y luego conversar con un paciente sobre tal o cual profesional. En el caso de los pacientes pude saber que muchos de ellos se enojaban porque no los medicaban²⁴ o porque el “doctor” permanecía mucho tiempo callado, sin dar respuestas, soluciones o consejos. También estaban los que se ofendían por una palabra del profesional o directamente quienes explotaban de furia cuando su terapeuta faltaba sin aviso. Más aún, en todos los casos, la gente, en calidad de paciente, evaluaba a “su doctor”, destacando o criticando su carácter, su tono de voz, su forma de vestir, su puntualidad o su aspecto. Por su parte, los profesionales solían contarme los problemas que tenían con determinados pacientes, sus dificultades para que entendiesen de qué se trataba lo que estaban haciendo; a veces, se lamentaban de la miseria en que vivían, y unos pocos, muy pocos, se preguntaban si les servían para algo los tratamientos. Pero, asimismo, otros hablaban encantados del vínculo afectuoso que habían logrado establecer con sus pacientes, sobre todo en el caso de la atención de niños y adolescentes, y de la alegría que les provocaba verlos obtener un logro en sus vidas, como conseguir trabajo o aprobar un examen. Finalmente, algunos destacaban la importancia que tenía la atención de esta población hospitalaria para sus carreras profesionales, confiriéndole a su práctica un valor pedagógico.²⁵

²⁴ En este caso, desvalorizaban el tratamiento y al profesional que los atendía, pues estimaban que al no medicar evidenciaban no ser “muy buenos doctores” o “no tener clara” la cura de la enfermedad.

²⁵ El hospital ha sido el lugar de aprendizaje por excelencia del médico, allí donde podía

Como podemos observar, son las diferencias entre los profesionales y la población de pacientes lo primero que se destaca. A los diferentes orígenes sociales se le sumaba una concepción distinta del malestar y su etiología, así como diferentes expectativas respecto a la manera considerada apropiada de dar alivio. Podría decirse que, en un punto, los profesionales se encontraban en un mundo visto, en principio, como extraño; el hospital, al que trataban de entender y adecuar a sus perspectivas; y la gente, al convertirse en paciente, abandonaba un mundo más familiar (el de la atención médica hospitalaria) para encontrarse con un mundo extraño, el de los tratamientos fundados en un lenguaje psicoanalítico. Mirada así, la situación parecía estar gobernada por la ausencia de un espacio de reconocimiento. Este panorama resulta útil a la hora de afirmar la hegemonía del psicoanálisis en la Argentina, con el fin de desarrollar programas de investigación y modelos de análisis cuidadosos que permitan entender, en todo caso, cómo trabaja esa hegemonía contextualmente.

Pero profesionales y pacientes no estaban tan alejados. Ellos compartían una misma concepción de persona psicológica, dividida, por un lado, en un cuerpo y una mente, y esta última, a su vez, escindida en una capacidad cognitiva para razonar, y otra afectiva para sentir. También, profesionales y pacientes coincidían en la existencia de un “espacio interno”, desconocido y poderoso que provoca las perturbaciones del carácter y de la vida mental, precisamente porque, entendían, las ideas y pasiones se acumulaban dentro y se agitaban peligrosamente, recordemos la concepción del tratamiento como un vaciamiento de la carga que alteraba los nervios en muchos pacientes [Dias Duarte, 1986:34]. Es verdad que, al menos inicialmente, quienes demandaban atención no suponían la existencia de un especialista o experto dedicado a los nervios dado que asociaban la alteración del mundo interno sólo con la locura, y el tratamiento de los nervios con la intervención médica sobre los síntomas, y la modificación de la realidad externa que conmovía el orden interno (por ejemplo, obtener trabajo). Pero una vez iniciados los tratamientos con profesionales que pretendían llevar a cabo alguna forma de terapia psicoanalítica en el hospital, los ahora pacientes debían responder en forma práctica a las nuevas normas: acostarse, hablar, esperar intervenciones acotadas, interrumpir sus relatos pese a la necesidad de seguir hablando para adecuarse a un encuadre y retomarlos (si fuese posible) la próxima vez, por enumerar algunos aspectos. Ellos ingresaban, así, a un dispositivo con su propia dinámica.

aprehender la enfermedad vía la observación de sus signos/ síntomas manifiestos en el cuerpo de un paciente generalmente de las clases más humildes de la sociedad con el cual se mantenía contacto cotidiano. [Foucault, 1986:104-105].

De lado de los profesionales, una consecuencia de lo expuesto es que lograban, no sin tropiezos, constituir una autoridad profesional en el mismo acto de transformar en pacientes a la población derivada por otros servicios médicos o por organismos del estado. Se trataba de un proceso de conversión que se ponía a prueba en cada encuentro, en cada tratamiento, y que lograba, a veces y con dificultad, instaurar un espacio en el que la figura del terapeuta y su práctica eran reconocidas como *necesarias, deseables*. El hecho de asistir a cada sesión de acuerdo a los turnos convenidos implicaba *internalizar una rutina y naturalizarla como parte de la organización de la vida cotidiana*, algo que, por supuesto, no todos lograban, a juzgar por el nivel importante de deserción. Ahora bien, hay razones para suponer que esta autoridad no era otra cosa que la autoridad médica, y que el reconocimiento del paciente a dicha autoridad puede ser visto como un aspecto de lo que usualmente ha sido llamado *medicalización*.²⁶ Claro que este efecto ha sido percibido y denunciado frecuentemente como un obstáculo por quienes han pretendido llevar a cabo una tarea terapéutica orientada psicoanalíticamente en el ámbito hospitalario. ¿Puede la autoridad reconocida por la población de pacientes, consecuencia de la medicalización, ser considerada como una precondition para la existencia del psicoanálisis en el hospital y no su mero obstáculo?

Tenemos aquí planteado el problema que formulé al comienzo de este trabajo cuando afirmaba que debemos entender cómo es posible que las identidades fuesen percibidas como esenciales, siendo siempre históricas y contextuales. Es preciso entender que el carácter esencial de las identidades es una consecuencia del mismo modo en que se constituyen y operan como delimitaciones o separaciones que producen discontinuidad en el mundo.²⁷ Las imposibilidades que señalaban los profesionales para asumir una identidad psicoanalítica en el hospital respondían al establecimiento de una frontera, cuya constitución debería ser examinada a la luz de la historia del psicoanálisis, pero como las identidades deben ser siempre actualizadas en relación con los contextos en los que se despliegan, a mi entender, lo que está procesándose

²⁶ En su versión tradicional, “medicalización” alude a la “búsqueda de soluciones médicas para problemas de comportamiento y de anormalidad social” [Conrad, 1982:129]. No desarrollo aquí todas las implicancias de este concepto, en especial las referidas a la intervención médica como forma de control social [Zola, 1972; Illich, 1976; Fox, 1977; Conrad y Schneider, 1980].

²⁷ De acuerdo con Michele Lamont, estas distinciones pueden ser expresadas a través de prohibiciones normativas como los tabúes, prácticas y actitudes culturales, y más usualmente a través de las demostraciones de simpatía y aversión [Lamont, 1992; Lamont y Molnar, 2002].

en estas situaciones son modos posibles de resolver la encarnación del psicoanálisis en la vida hospitalaria, en cualesquiera de sus versiones, como sentido común profesional.²⁸

FINAL: PARA UNA COMPRESIÓN DEL ÉXITO DEL PSICOANÁLISIS EN LA ARGENTINA

Probablemente la palabra *éxito* induzca a alguna confusión. En el sentido que estoy usándolo aquí, “éxito” no es un sinónimo de “triumfo” porque esto lo aproximaría, o bien a una perspectiva teleológica, o bien a una evaluación moralmente positiva. Por el contrario, pretendo aludir con ello a la capacidad que ha desarrollado el psicoanálisis como teodicea (en cualesquiera de sus variantes) para proporcionar, de un modo naturalizado, esquemas de percepción, organización y significación del malestar cotidiano en gran parte de las esferas de la vida en Buenos Aires y otras ciudades del país. En otros términos, en este trabajo he sostenido la necesidad de considerar el mencionado *éxito* desde el punto de vista de la capacidad del psicoanálisis para operar como un conocimiento práctico (sentido común en su acepción sociológica), por parte de quienes se asumen como sus cultores, especialistas, profesionales, expertos, y quienes llegan a convertirse en pacientes. Sé que este tipo de afirmaciones escandalizan a muchos psicoanalistas porque juzgan que esto compromete la naturaleza esencialmente crítica del psicoanálisis. Más allá de lo que se entienda por dicho *carácter crítico*, lo que, por mi experiencia, les resulta más difícil de aceptar a los psicoanalistas es que las prácticas psicoanalíticas sean sociales, y que la constitución de la relación analítica no se produzca en un vacío, sino que esté preconstituida culturalmente por categorizaciones del tiempo, del espacio, de la persona, de la causalidad, de concepciones de género, clase social, étnicas, acerca del dinero, el intercambio o la justicia, por nombrar sólo algunas; todas, asumidas en gran medida de un modo incontrovertible, y que forman el sustrato que hace posible la comunicación.

Está claro que la identificación de esta modalidad de existencia social del psicoanálisis no explica por qué, precisamente, el psicoanálisis y no otras formas de elucidación del desasosiego cotidiano habrían tomado ese lugar entre nosotros. La solución no es simple, y de seguro son varios los elementos concurrentes que debiéramos considerar. Quisiera proponer una respuesta ten-

²⁸ Las perplejidades e incertidumbres que planteaban los profesionales en torno a su identidad psicoanalítica en el hospital nos informaban acerca de cómo procesaban dicha identidad en un contexto de acción no necesariamente definido como “psicoanalítico”. De ese modo, el espacio hospitalario, aunque en principio extraño para el psicoanálisis, era inscripto en un lenguaje psicoanalíticamente aceptable [Visacovsky, 2008]. Así, el malestar y las demandas de quienes acudían al servicio eran normalizados mediante su inscripción en un marco psicoanalítico, cuyo resultado era la construcción del paciente.

tativa que en parte se apoya en investigaciones existentes y en parte exigiría indagaciones aún no emprendidas. Para empezar, en aras de la comprensión del llamado *éxito* del psicoanálisis en la Argentina de un modo no esencialista ni teleológico, uno de los caminos más fructíferos ha sido promovido por la investigación histórica de su difusión y recepción en la Argentina [Plotkin, 2003]. En modo muy especial, la investigación de Mariano Plotkin nos ofrece una excelente muestra de cómo el psicoanálisis fue recepcionado en determinados contextos locales, tales como el campo médico-psiquiátrico y el mundo literario, académico e intelectual, y cómo llegó a institucionalizarse legitimando determinadas versiones. También nos proporciona respuestas sobre algunos aspectos de lo que fue su difusión a través de la prensa, de revistas “de actualidad” o “para la mujer” y de la flamante televisión de los años sesenta para entender una diseminación más amplia²⁹. El mismo trabajo de Plotkin o el mío sobre el servicio del “Lanús” nos permiten ver la recepción y difusión del psicoanálisis en el espacio hospitalario público; y como también lo exponen estas obras o el reciente libro de Alejandro Dagfal [2009], la llegada y expansión del psicoanálisis en las carreras universitarias de psicología. En este proceso de propagación, las diferentes formas asumidas por el psicoanálisis, más o menos institucionalizadas, desarrollaron dispositivos de reproducción ampliada, como el entrenamiento profesional, las ceremonias de consagración institucional y de conmemoración de los orígenes y de los ancestros, a lo que habría que añadir la docencia universitaria que permitió difundir e inculcar el psicoanálisis en audiencias más amplias (a propósito, carecemos en la Argentina de etnografías centradas en el funcionamiento de las grandes asociaciones psicoanalíticas locales). Todos estos procesos, a su vez, suscitaron la constitución de un mercado editorial de obras psicoanalíticas. En suma, la *legitimidad* alcanzada por el psicoanálisis en diferentes momentos de la historia (más allá de algunos núcleos de cuestionamiento, como sucede en la actualidad con las neurociencias o las llamadas “terapias alternativas” de desarrollo incipiente en la Argentina), es consecuencia de los mencionados procesos de difusión social.

Ahora bien, por lo general los estudios sobre la historia del psicoanálisis no han estimado la importancia de la conformación de un mercado de atención psicoanalítica. Por supuesto que una investigación que pretendiese abordar la génesis y consolidación de este mercado se encontraría con enormes dificultades, pero ello no nos impide formular algunas consideraciones hipotéticas. El núcleo originario podría hallarse en el mismo sistema de entrenamiento que

²⁹ Es de suponer que esto tuvo efectos en la audiencia, aunque sostener que llevó a una internalización masiva de modos psicoanalíticos de ver el mundo, es más una conjetura que una certeza.

supone el análisis personal o al menos lo ha supuesto, generalmente, pero está claro que la aparición de un mercado más vasto demandó otros elementos. Es verdad que, como bien lo prueban los estudios disponibles, la atención psicoanalítica fue superponiéndose a una trama preexistente de psicoterapias varias y otras modalidades terapéuticas. Pero poco sabemos aún acerca de cómo el psicoanálisis se integró a los estilos de vida y las maneras de consumo en la Argentina. Dicho de otra manera, para los psicoanalistas, el psicoanálisis es un medio de vida, pero, a su vez, como contrapartida, para muchos el psicoanálisis devino un consumo necesario, indispensable.³⁰

A lo largo de este trabajo he querido separarme de los enfoques que presentan al psicoanálisis como un sistema de ideas expresadas discursivamente para poner más atención en el modo en que las mismas existen como prácticas en los contextos de acción cotidiana. En líneas generales sabemos poco respecto a qué hacen efectivamente con el psicoanálisis quienes lo practican en calidad de expertos o de pacientes. También, los estudios provenientes tanto del interior como del exterior del psicoanálisis han preferido poner su atención en los aspectos públicos, formales y consagrados: desarrollos institucionales, escritos teóricos o análisis de casos clínicos, por ejemplo. Rara vez, al menos en la Argentina, hemos puesto atención en la cotidianeidad, más allá de la imposibilidad de acceder a muchos de los espacios donde se desenvuelven las prácticas psicoanalíticas. Mi apuesta consiste en tratar de entender el modo en que aquello que es llamado psicoanálisis se afirma y extiende socialmente abordando las actividades y expresiones más informales que son consideradas, en muchos casos, intrascendentes o marginales. Este es un camino complejo, pero a la vez puede ofrecernos una imagen distinta de un saber cuando lo vemos lidiando con exigencias que ponen a prueba sus límites. Del mismo modo, como en el caso de la gente que es converti-

³⁰ Dado que diversos estudios han mostrado la conexión de las prácticas de consumo con la constitución de prácticas e identidades de clase media [Friedman 1994; Frykman y Lofgren 1987; Liechty 2009; McCracken 1990; O'Dougherty 2009], entiendo que la comprensión del proceso de difusión del psicoanálisis en la Argentina debiera ser conectado a los estudios sobre la conformación de la clase media, justamente en un país que ha sido estereotipado como "de clase media". En otros términos, sugiero que resulta crucial estudiar cómo el psicoanálisis contribuyó a la constitución de las prácticas e identidades de clase media urbana. No estoy afirmando que el psicoanálisis haya sido o sea sólo "una práctica de clase media" porque esto conduce a creer que existe algo objetivo o establecido llamado "clase media". Tampoco que los sentidos asociados con la condición de "clase media" en la Argentina estén siempre y necesariamente ligados al psicoanálisis. Lo que estoy diciendo es que la clase media es una construcción histórica, heterogénea, contextual, variable, y que la práctica del psicoanálisis, ya sea en calidad de analista o paciente, fue un demarcador o elemento de distinción social integrado a una idea de la clase media en la Argentina.

da en paciente en el servicio hospitalario, podemos ver diferentes modos en que el psicoanálisis existe y es apropiado, aceptado o rechazado.

En suma, seguramente seguiremos hablando de la fuerte difusión del psicoanálisis en nuestro país, su presencia impregnando la vida por doquier, suscitando la atención de extranjeros tratando de entendernos, y aceptando (o no) los estereotipos que nos adjudican. Pero también es hora de interrogar al psicoanálisis como un auténtico producto cultural, desde una perspectiva no sociocéntrica, buscando aprehender su dimensión práctica en la vida cotidiana; por esta vía, los estudios sobre el psicoanálisis constituirán un amplio espacio formado por sus especialistas, instituciones y productos, pero también por aquellos que, a sabiendas o no, buscan en el psicoanálisis un consuelo a sus padecimientos.

BIBLIOGRAFÍA

Balán, Jorge

1991 *Cuéntame tu vida. Una biografía colectiva del psicoanálisis argentino*, Buenos Aires, Planeta.

Berger, Peter

1965 "Towards a Social Understanding of Psychoanalysis", en *Social Research*, núm. 32, pp. 25-41.

Bloch, Maurice

1989 "Symbols, Song, Dance and Features of Articulation: Is Religion an Extreme form of Traditional Authority?", en Bloch, Maurice, *Ritual, History and Power: Selected Papers in Anthropology*, Londres, The Athlone Press, pp. 19-45.

Boltanski, Luc

1975 *Los usos sociales del cuerpo*, Buenos Aires, Periferia.

Borch-Jacobsen, Mikkel

1995 *Souvenirs d'Anna O. Une mystification centenaire*, París, Editions Aubier.

Borch-Jacobsen, Mikkel

2002 *Folies à plusieurs. De l'hystérie à la dépression*, París, Les empêcheurs de penser en rond.

Bouveresse, Jacques

1996 *Philosophie, mythologie et pseudo-science. Wittgenstein lecteur de Freud*, París, Éditions L'éclat.

Conrad, Peter

1982 "Sobre la medicalización de la anormalidad y el control social", en Ingleby, David (ed.), *Psiquiatría crítica. La política de la salud mental*, Barcelona, Grijalbo, pp. 129-154.

Conrad, Peter y Joseph W. Schneider

1980 *Deviance: From Badness to sickness*, Saint Louis, C.V.Mosby.

Dagfal, Alejandro

2009 *Entre París y Buenos Aires. La invención del psicólogo (1942-1966)*, Buenos Aires, Paidós.

Das, Veena

2002 "Sufrimientos, teodiceas, prácticas disciplinarias y apropiaciones", en *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, núm. 154 (*Antropología-Temas y Perspectivas: II. Explorar nuevos horizontes*), UNESCO. <http://unesco.org/issj/rics154/dasspa.html>

Dias Duarte, Luiz Fernando

1986 *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*, Río de Janeiro, Jorge Zahar.

Evans Pritchard, Edward E.

1976 *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*, Barcelona, Anagrama.

Figueira, Sérvulo

1985 "Introdução. Psicologismo, psicanálise e ciencias sociais na cultura psicanalítica", en Figueira, Sérvulo (ed.), *Cultura da psicanálise*, Río de Janeiro, Editora Brasiliense, pp. 7-13.

1991 *Nos Bastidores da Psicanálise*, Río de Janeiro, Imago.

Finkler, Kaja

1989 "The Universality of Nerves", en *Health Care for Women International*, vol. 10, núm. 2-3, pp. 171-179.

Foucault, Michel

1986 *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, México, Siglo XXI.

Fox, Renée C.

1977 "The Medicalization and Desmedicalization of American Society", en *Daedalus*, vol. 106, núm. 1, pp. 9-22.

Friedman, Jonathan (Ed.)

1994 *Consumption and Identity*, Chur, Suiza, Harwood Academic Publishers.

Franklin, Sarah

1995 "Science as Culture, Cultures of Science", en *Annual Review of Anthropology*, núm. 24, pp. 163-184.

Freud, Sigmund

1986 "35° conferencia. En torno a una cosmovisión", en Freud, Sigmund, *Obras completas*, vol. XII, Buenos Aires, Amorrortu editores, pp. 146-168.

Frykman, Jonas y Orvar Löfgren

1987 *Culture Builders: A Historical Anthropology of Middle Class Life*, New Brunswick, Rutgers University Press.

Geertz, Clifford

1987 *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.

1994 "El sentido común como sistema cultural", en Geertz, Clifford, *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Barcelona, Paidós, pp. 93-116.

Gellner, Ernest A.

2003 *The Psychoanalytic Movement: The Cunning of Unreason*, Oxford, Blackwell Publishing.

Goldenberg, Mauricio

1964 "La psicoterapia en el hospital general", en Bermann, Gregorio (ed.), *Las psicoterapias y el psicoterapeuta*, Buenos Aires, Paidós, pp. 119-126.

Habermas, Jürgen

1989 *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Buenos Aires, Taurus.

Hale, Nathan G. Jr.

1971 *Freud and the Americans: The Beginnings of Psychoanalysis in the United States, 1876-1917*, Nueva York, Oxford University Press.

1995 *The Rise and Crisis of Psychoanalysis in the United States: Freud and the Americans, 1917-1985*, Nueva York, Oxford University Press.

Herzfeld, Michael

1992 "La pratique des stéréotypes", en *L'Homme: revue française d'anthropologie (Anthropologie du proche)*, vol. 32, núm. 121, pp. 67-77.

Homans, Peter

1989 *The Ability to Mourn: Disillusionment and the Social Origins of Psychoanalysis*, Chicago, University of Chicago Press.

Illich, Ivan

1976 *Medical Nemesis*, Nueva York, Pantheon.

Inda, Jonathan Xavier y Rosaldo, Renato

2002 "Introduction: A World in Motion", en Inda, Jonathan Xavier y Rosaldo, Renato (eds), *The Anthropology of Globalization*, Oxford, Blackwell Publishing, pp. 1-34.

Kirschner, Suzanne R.

1996 *The Religious and Romantic Origins of Psychoanalysis: Individuation and Integration in Post-Freudian Theory*, Cambridge, Cambridge University Press.

Kleinman, Arthur y Kleinman, Joan

1991 "Suffering and its Professional Transformation: Toward an Ethnography of Interpersonal Experience", en *Culture, Medicine and Psychiatry*, vol. 15, pp. 275-302.

Knorr-Cetina, Karin

1981 *The Manufacture of Knowledge: An Essay on the Constructivist and Contextual Nature of Science*, Pergamon, Oxford.

1983 "The Ethnographic Study of Scientific Work: Toward a Constructivist Interpretation of Science", en Knorr-Cetina, Karin y Mulkay, Michael (eds.), *Science Observed, Perspectives on the Social Study of Science*, Londres, Sage, pp. 116-140.

Lamont, Michele y Marcel Fournier

1992 *Cultivating Differences: Symbolic Boundaries and the Making of Inequality*, Chicago, University of Chicago Press.

Lamont, Michele y Virag Molnar

2002 "The Study of Boundaries in the Social Sciences", *Annual Review of Sociology*, 28, pp. 167-195.

Latour, Bruno y Steeve Woolgar

1986 *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*, Princeton, Princeton University Press.

Lévi-Strauss, Claude

1970 *El pensamiento salvaje*, México, FCE.

Low, Setha

1994 "Embodied Metaphors: Nerves as Lived Experience", en Csordas, Thomas (ed.), *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 139-162.

Liechty, Mark

2009 "La clase como práctica cultural: la experiencia de clase media en Nepal", en Visacovsky, Sergio E. y Garguin, Enrique (comp.), *Moralidades, economías e identidades de clase media. Estudios históricos y etnográficos*, Buenos Aires, Antropofagia, pp. 341-360.

McCracken, Grant

1990 *Culture and Consumption: New Approaches to the Symbolic Character of Consumer Goods and Activities*, Bloomington, Indiana University Press.

Meyer, Catherine et al.

2005 *Le livre noir de la psychanalyse*, París, Les Arènes.

Maureen O'Dougherty

2009 "Autorretratos de clase media: jerarquías de "cultura" y consumo en São Paulo", en Visacovsky, Sergio E. y Garguin, Enrique (comp.), *Moralidades, economías e identidades de clase media. Estudios históricos y etnográficos*, Buenos Aires, Antropofagia, pp. 279-311.

Plotkin, Mariano

2003 *Freud en las Pampas*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

Popper, Karl

1994 *Conjeturas y refutaciones*, Barcelona, Paidós.

Roudinesco, Elisabeth

1990 *Jacques Lacan & Co.: A History of Psychoanalysis in France, 1925-1985*, Chicago, University of Chicago Press.

San Martín, Raquel

2006 "Aumentan los estudiantes de psicología", en *La Nación*, 26 de julio.

Schutz, Alfred

1962 *El Problema de la Realidad Social. Escritos I*, Buenos Aires, Amorrortu.

1972 *La Construcción Significativa del Mundo Social*, Buenos Aires, Paidós.

2003 *Estudios sobre teoría social. Escritos II*, Buenos Aires, Amorrortu.

Turkle, Sherry

1983 *Jacques Lacan. La irrupción del psicoanálisis en Francia*, Paidós, Buenos Aires.

Van Rillaer, Jacques

1980 *Les illusions de la psychanalyse*, Bruxelles, Editions Pierre Mardaga.

Vezzetti, Hugo

1996 *Aventuras de Freud en el país de los argentinos: de José Ingenieros a Enrique Pichon-Rivière*, Buenos Aires, Paidós.

Visacovsky, Sergio E.

2002 *El Lanús. Memoria y política en la construcción de una tradición psiquiátrica y psicoanalítica argentina*, Buenos Aires, Alianza Editorial.

2008 "Usos del espacio y creencias encarnadas: psiquiatría y psicoanálisis en un servicio psiquiátrico argentino", en *Antípoda*, núm. 6, pp. 91-111.

Wilson, Bryan R. (Ed.)

1973 *Rationality*, Oxford, Basil Blackwell.

Weber, Max

1997 *Sociología de la religión*, México, Ediciones Coyoacán.

Wittgenstein, Ludwig

1966 *Lectures & Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Oxford, Blackwell.

Zola, Irving K.

1972 "Medicine as an Institution of Social Control", en *Sociological Review*, vol. 20, pp. 487-504.

ANTE EL SANTUARIO DE LA ESPERANZA: IMÁGENES QUE CURAN EN SORACÁ (BOYACÁ, Colombia)

Carlos Alberto Uribe
UNIVERSIDAD DE LOS ANDES

RESUMEN: *en Soracá, Boyacá (Colombia), el sacerdote católico Álvaro de Jesús Puerta ofrece una misa de sanación todos los primeros sábados de cada mes. Esta misa forma parte de una tríada de eventos que se inicia el jueves anterior con la imposición de sus manos para curar a los fieles enfermos, seguida de una sesión de liberación de los demonios y las fuerzas del mal el día viernes. Estos acontecimientos convocan a una gran cantidad de dolientes y creyentes de todo el país, que han hecho del Padre Puerta el centro de un gran ritual curativo al investirlo de poderes de sanación y del favor sobrenatural por intermedio de la Virgen María. Durante las celebraciones, el Padre hace uso extensivo de imágenes sagradas de la Virgen de la Esperanza y del Nazareno para curar y sanar a la masa de enfermos y sufrientes que se hace presente, y en general, para llenar de gracias y de favores a la multitud de creyentes. El objetivo de este ensayo es presentar una primera síntesis etnográfica de los eventos de sanación de los sábados, y abrir sendas analíticas que den cuenta de la tríada ritual del Padre Puerta en Soracá.*

ABSTRACT: *In the small town of Soracá, near Tunja, Boyacá, in the Colombian Andes, the Roman Catholic Priest Alvaro de Jesús Puerta offers all first Saturdays of each month a healing mass. This mass belongs to a series of three events which starts the Thursday before with the imposition of his hands on the sick, followed by a session of exorcisms of evil on Friday. The events are an occasion for a huge gathering of sufferers and believers who come from all over the country, believers who have made of Father Puerta the center of a ritual of healing and supernatural gifts bestowed upon the crowd by the mediation of the Holy Virgin. During these celebrations the priest makes extensive use of sacred icons of the Virgin of Hope and of Jesus of Nazareth to heal and cure the sick and the sufferer and to dispense divine grace and favors to the crowd of the faithful. The aim of this essay, therefore, is to present a first ethnographic account of Saturday's healing events, as well as to open up some analytical paths to explain Father Puerta's ritual triad in Soracá.*

PALABRAS CLAVE: *Soracá, Boyacá, Colombia, Rituales de curación, imposición de manos, sanación, antropología del sufrimiento, itinerarios terapéuticos.*

KEY WORDS: *Soracá, Colombian Andes, Healing rituals, placement of hands, healing, anthropology of suffering, therapeutic itineraries.*

Como los lectores de libros sacros, los pregoneros de milagrerías y los loteadores de paraísos y nirvanas, también yo he de sentarme de espaldas al Río, frente a las escalinatas plagadas de creyentes y obsedidas por dioses vivos y muertos, frente a los Templos de ladrillo y cobre sobre cuyas escamas la luz hierve y crepita; bajo los empinados Palacios en cuyas azoteas cunde la algarabía de los monos.
“También yo he de llamar a los creyentes para que formen corro un torno mío, y me escuchen” (Zalamea, 1974 [1964]:7).

Bastaron unos metros de recorrido por la calle principal del pueblo de Soracá, en los Andes colombianos de Boyacá, para que lo que observaba transportara mi memoria al poema épico de Jorge Zalamea, “El sueño de las escalinatas” (1974[1964]). Toda esa expectativa de una gran audiencia de creyentes congregada a los pies de un santuario prodigioso, me fue de inmediato tan familiar como ese poema. Eso sentí al ascender por la calle estrecha, que de manera abrupta se empina desde la plaza principal del pueblo hacia la montaña sagrada en donde está el Santuario de Nuestra Señora de la Esperanza. Atrás quedó la barahúnda de los medios de transporte empleados para traer una inmensa muchedumbre de peregrinos que esa mañana de sábado, el primero del mes, ascendió desde temprano por entre el precario espacio de toldos, tenderetes, vendedores ambulantes, puestos de ventas callejeras y de imágenes sagradas, hasta ubicarse en la explanada enfrente del templo del Santuario. Los peregrinos que subían por esa cuesta lo hacían atraídos por los poderes de sanación y los milagros que han hecho famoso al muy reverendo Padre Álvaro de Jesús Puerta. El Padre Puerta, nacido en Ciudad Bolívar (Antioquia) hace algo más de cincuenta años, y ordenado sacerdote el 23 de octubre de 1988, es el fundador del instituto de Misioneros y Misioneras de la Esperanza. Además, él es el actual cura párroco de Soracá, a donde llegó después de ser el párroco de otro pueblito boyacense llamado Motavita. El mismo Padre Puerta tiene la reputación de ser un instrumento de Dios para sanar a los enfermos, imponer las manos y liberar a los oprimidos del demonio, merced a una facultad eclesiástica para realizar exorcismos. Por esto es bien comprensible la protección divina que por él se pide en uno de los sitios en *Facebook* que le hace honor al Padre: “Dios te bendiga por siempre y mamita Virgen te proteja, Padre Álvaro.”

Y como canta el poeta Zalamea ante las escalinatas que conducen al templo:
“¡Apelo a vosotros, creyentes! Necesito de vosotros
y de todos los seres de condición contradicha.
Zalamea [1974(1964):9].

Los eventos religiosos que tienen lugar cada primer sábado de mes se dividen en dos partes. La primera parte se inicia a las 9 de la mañana, cuando el Padre aparece con su sotana negra en el templete del Santuario y da inicio al Santo Rosario, ayudado por un potente equipo de amplificación de sonido. A esta hora ya se han acomodado en la explanada los jadeantes peregrinos, utilizando para ello convenientes sillas portátiles suministradas por una nube de empresarios improvisados. La segunda parte tiene lugar en la tarde. Se trata de una gran misa campal de sanación. Ambos eventos sabatinos forman parte de una tríada de ocasiones sacras que se inicia el jueves anterior. De esta manera, el primer jueves de mes es la ocasión de la Misa de Oración e imposición de manos a los enfermos, una ceremonia que se extiende entre las 9 de la mañana a las 3 de la tarde y que se desarrolla dentro del templo de la población —una antigua capilla doctrinera, hoy muy transformada arquitectónicamente, entre otras mercedes gracias a la generosidad del Padre, y que sirve además de testimonio de que Soracá fue un asentamiento prehispánico muisca importante—. ¹

El día siguiente, el primer viernes, tiene lugar la Oración de Liberación, una misa de exorcismos que se extiende desde las 9 de la mañana hasta el mediodía, y que tiene lugar dentro del templo parroquial. Estos dos últimos eventos son muy concurridos por peregrinos que se desplazan desde todos los puntos de la geografía nacional (y aún desde países vecinos como Venezuela y Ecuador). No obstante, el evento más concurrido es el del día sábado, con una asistencia usual de 15 mil peregrinos. ² Sea este dato exagerado o no, el hecho es que un peregrino puede asistir a los tres eventos seguidos, a dos

¹ No es fortuito que Soracá sea hoy la sede del Santuario de la Esperanza y de toda la parafernalia ritual organizada allí por este sacerdote católico. En primer lugar, los españoles se aprovecharon de la organización territorial prehispánica muisca, el grupo étnico amerindio de familia lingüística perteneciente al stock macro-chibcha ubicado en el altiplano central andino colombiano, para organizar su propio sistema de poblamiento. En el siglo xvi tal sistema de poblamiento español se centró en las encomiendas y posteriormente en los resguardos y los pueblos de indios. Soracá fue entonces un asentamiento prehispánico que dio paso con el tiempo al poblado indígena y hoy a la población mestiza que allí se asienta (v. Herrera 2002). Ello explica, por supuesto, la erección en el pueblo de una capilla doctrinera. En segundo lugar, Soracá debió ser un centro de culto o un santuario prehispánico de algún tipo. Michael Taussig (1987), entre otros, ha mostrado cómo los grandes centros ceremoniales y sitios de peregrinación católicos establecidos por los colonizadores españoles y sus órdenes religiosas, fueron sobrepuestos espacialmente a antiguos sitios sagrados y centros de culto de las religiones amerindias. Este punto es necesario desarrollarlo en futuras investigaciones en relación con la población objeto de interés del presente ensayo.

² La cifra de 15 mil asistentes al rosario y a la misa por los enfermos del día sábado aparece en uno de los muchos grupos de Facebook que se han organizado en torno al culto y a las celebraciones del Padre Puerta (v. www.facebook.com/group.php?gid=21944058103, consultado el 7 de julio de 2009).

de ellos o aun a uno solo, sin que se menoscaben los beneficios que se buscan con la peregrinación y la asistencia a los rituales. De hecho, cada peregrino decide participar en uno, en dos o en los tres eventos según sea su devoción y sus necesidades corporales y espirituales. Por esta razón, es dable analizar cada uno por separado o mirar todo el conjunto de la triada. Además, los tres eventos están atravesados por una serie de temas y de preocupaciones religiosas comunes de su principal protagonista, el Padre Álvaro de Jesús Puerta. Hay entre ellos, asimismo, una utilización de los espacios interesante en términos de los escenarios rituales que el Padre crea, o de los que se aprovecha, para desencadenar sus rituales de curación. De esta manera se combinan espacios cerrados con espacios abiertos (la iglesia y el santuario, por ejemplo), así como desplazamientos de los peregrinos hacia la montaña sagrada y de descensos al valle andino. Tales juegos de adentro-afuera, arriba-abajo, no son fortuitos, y evidentemente siguen los principios de cómo el poder gobierna las masas humanas, tan bellamente estudiados por Elías Canetti [1983]. En el presente ensayo me ocuparé del día sábado y su estrategia de arriba-abajo, y sólo de manera tangencial me referiré a los eventos ceremoniales de los primeros días jueves y viernes de cada mes. Primero realizaré una narrativa etnográfica centrada en el sábado. Al final, aportaré algunos elementos teóricos que nos provean de una comprensión inicial de este complejo ritual andino colombiano.

EL SANTO ROSARIO A LA SEÑORA

*¡Crece, crece la audiencia! Hay ya silbos de llama en la brasa.
Zalamea, [1974(1964):13].*

*Ya estáis aquí, creyentes, en torno mío, poblando las escalinatas. Y va a ser posible abrir audiencia, pues otras gentes de vuestra misma condición han venido de todos los rumbos:
ora por sobre las sobresaltadas praderas marítimas;
ora traspasando las montañas en que tienen sede sabios, santos y otros fantasmas;
ora por los polvorientos caminos...
Zalamea, [1974(1964):21].*

La multitud ha ascendido a la montaña sagrada. El Padre ya preside la audiencia en su lugar ante el altar del templo del Santuario de Nuestra Señora de la Esperanza. Se da inicio así al rosario, una oración que al comienzo parece uno de esos tantos rosarios cantados. Súbito, el Padre intercepta el ceremonial con una invocación al Espíritu Santo:

Tú eres fuego, tú todo lo renuevas, todo lo devoras, todo lo haces luz. Haz que en estos instantes todos sintamos ese fuego interior. Haznos sentir esa llamita encen-

didada en nuestro interior[...] como también esta brisa que empieza a correr. Regálanos esta brisa, como tu ternura, tu presencia, tu saludo, tu alegría[...].

Sigue la invocación, que los fieles acompañan al unísono, mientras sienten la brisa divina, la primera señal física, tangible, de testimonio de la presencia de la divinidad entre esta apretada masa de sufrientes: “Espíritu de Dios, ven a mi vida, ven a mi alma[...] úngeme Señor con tu espíritu”, rezan en coro los creyentes.

Tal apelación a los dones del Espíritu Santo muestra una pauta que pronto se va a afianzar. La ceremonia está permeada de una poderosa espiritualidad carismática, más propia de ciertas iglesias protestantes del Nuevo Mundo. Además de la presencia material del Espíritu, el Padre anuncia la llegada de la misma Señora, de la Virgen de la Esperanza, que *baja* a platicar con sus *pequeños*: “Vamos a recibir a la Señora. Ella ya está aquí. Ella ya llegó. La Señora está con nosotros. ¡Señora, salúdanos!”, y los fieles estallan en un gran aplauso, para después cantar un *Avemaría* de bienvenida. El Padre ve a la Señora morando ahora entre sus pequeños. La ve físicamente, según exclama, abrazando a los peregrinos que han venido de tantos lugares: “Señora, salúdanos. En este momento a todos los abraza. La Señora te abraza. La Señora a todos y cada uno, los está abrazando. Y lo sé porque yo lo veo”. El Padre da entonces curso a un diálogo personal con la Señora, con *su* Señora que sólo él ve:

Pasa sobre nosotros, ahora Señora, un viento que nos acaricie la mejilla, para sentir tu caricia de madre. Sopla Señora esa brisa fuerte. Va a ser muy fuerte. Porque queremos recibir ternura... estamos muy contentos porque estás con nosotros. ¡Qué dura es la vida, Señora! Estamos sintiendo esa caricia, ese susurro. Quédate por siempre con nosotros. Quédate por siempre con la humanidad[...].

Terminado el diálogo personal con la señora que sólo él puede ver, el Padre hace silencio. En el entretanto la gente ausculta el cielo para discernir la presencia del portento, el milagro del descenso de la Virgen desde el cielo hasta “este puntico del universo”. Una presencia divina que el rotundo Padre marca con una prolongada serie de bienvenidas, de saludos, de cánticos de preparación, una verdadera “separación” ritual a la usanza de los clásicos [Van Gennep, 1965].

Vista desde otro plano, este *performance* milagroso está estructurado como un diálogo entre dos personas. Una voz, la primera, es la voz de un mortal que nos transmite las voces inmortales que le articula una persona inmortal, la de una segunda persona, la mismísima Señora de la Esperanza, que él ve con exclusividad y que con él conversa para darle instrucciones. Sin embargo, el diálogo pronto se volverá más complejo, pues el Padre va a articular en secuencia su propia voz, una voz en la primera persona de su singular mortal, para darle

luego cabida en él mismo a la voz de la segunda persona celestial que a través de su voz nos trasmite su mensaje divino. Pero eso será después. Antes de tales prodigios hay que terminar con los misterios faltantes del rosario y distribuir las cuentas de muchos rosarios benditos entre los fieles que se agolpan ante los muros del templo, mientras el Padre, nuestro Padre, nuestro intermediario con nuestra Madre, los arroja al viento y hacia la multitud para tentar las fortunas sagradas de quienes se abalanzan en pos del objeto divino. Por toda paga el Padre pide a los favorecidos que recen un Avemaría en su honor y otra en honor de un benefactor anónimo, quien donó los rosarios. Asimismo es necesario darle curso a dos instancias especiales de preparación al diálogo sobrenatural, que constituye el clímax de esta jornada matutina: una especie de calistenia sagrada, que el Padre llama “ejercicios de estiramiento” para recibir el oxígeno divino, y la famosa “Danza del Sol”.

La calistenia resulta peculiar. He aquí a la audiencia de creyentes aglomerada frente los muros del templo. Unos creyentes están sentados, otros de pie, aquellos están hincados de rodillas en el césped húmedo con sus rostros sollozantes y llorosos, mientras los de más allá se sumergen en místico recogimiento, al punto que los niños y niñas corretean por entre las sillas o atormentan a sus padres con sus quejidos de tedio. Mientras tanto los vendedores ambulantes no dejan de ofrecer rosarios, estatuas de la Virgen y de los santos, novenarios, agua embotellada y todo el resto de especies de lo que por aquí llamamos “el rebusque”. Y entonces el orondo Padre, quien no mueve ni una sola de sus extremidades, instruye a sus fieles para que estiren los brazos hacia arriba, hacia los lados, hacia abajo. Otra vez: hacia arriba, abajo, a los lados. La idea es aspirar la brisa que circula por la montaña sagrada, el oxígeno divino que envía la Señora a los dolientes cuerpos de los peregrinos para sanarlos, para salvarlos.³

A la par, el religioso anuncia que se va a iniciar la Danza del Sol. Han transcurrido cerca de dos horas de función, cuando el Padre divulga primero un dato sobre la altura a la que está el Santuario: 2,650 metros sobre el nivel del mar, en los verdes Andes colombianos. Y es así —anuncia—, como el Sol girará sobre sí mismo y aparecerán imágenes sagradas, “rostros muy patéticos de figuras sagradas”, como la Santísima Virgen y su Hijo y los apóstoles. Empero, no hay que asustarse. Eso sí, hay que cuidarse bien los ojos. Sólo mirar con la protección adecuada el relumbrante sol, que ahora transcurre su ruta hacia el cenit. Hay que usar lentes muy oscuros, radiografías viejas, vidrios velados, para ser testigos de esta danza solar en la cual la mirada ha

³ Bryan S. Turner (1987), *Medical Power and Social Knowledge* (citado en Moreno, 2006, 109), trae una interesante aseveración sobre el origen de la palabra salud. “El origen de la palabra ‘salud’ viene del latín *salus*, que significa ‘salvación’ en su sentido religioso”. Lo médico y lo religioso, como veremos, van en tándem.

de concentrarse en las figuras patéticas, en los colores morados y en los verdes que se verán en la periferia solar. Hay que tomar muchas fotografías, muchos videos. Es que, advierte el Padre, él mismo tiene muchas fotografías de la Danza del Sol. Algunas muy bellas, muy artísticas, con las que va a hacer una exposición en el futuro próximo para dar testimonio de los favores de la Señora con sus pequeños. Porque, no olvidemos, la Señora está aquí entre nosotros y esta danza solar nos muestra su beatífica presencia. Entre tanto, las fieles cabezas dirigen sus miradas al Sol, y el cliqueo de las cámaras sirve de telón de fondo al silencio expectante en pos del milagro. “Vean bien, allí está la Señora; vean bien, pero cuidado con sus ojos”. Y todos ven, y algunos dejan escapar una que otra exclamación de contento ante lo divino palmario, y rueda el video, y cliqueea la cámara y las madres muestran a sus hijitos cómo el Padre, por el poder de la Señora, de su Señora, controla los astros. Quien quiera ser testigo de semejante maravilla, bien puede acercarse a la maravilla del *Youtube.com*, pues el reverendo Padre Puerta y su danza solar también están en el ciberespacio.⁴

Después de dos rondas de danza solar y una “terapia de ternura”, que no es otra cosa que una tanda de abrazos entre los feligreses presentes, extraños y conocidos, seguida de bendiciones mutuas, el cura instruye a sus fieles para que extiendan su mano derecha hacia arriba, hacia la Señora: hay que suplicarle su bendición, su unguimento. Ora los fieles deben elevar ambas manos hacia arriba; en sus palabras, “elevar las manitas al cielo como antenitas que bajen las ondas divinas del cielo”, y puedan, de esta forma, “capturar la energía”. La muchedumbre estalla en aplausos mientras el Padre sigue exhortando a sus fieles para que mantengan sus brazos estirados y “tomen el oxígeno del cielo”.

La multitud debe emprender una nueva captura del oxígeno celestial, ahora con las dos manos en alto. Cada peregrino debe inhalar el aire hacia su vientre e instalarlo allí lentamente. Después de una breve pausa, el aire se ex-

⁴ Son muchísimos los vínculos que aparecen en los buscadores de la Internet, en Facebook y en Youtube, que hacen alusión a los episodios de Soracá. Como es usual en el ciberespacio, el debate y la polémica están en el orden del día. Para muestra, dos entradas que aparecen en una página de Youtube sobre la Danza del Sol. Andagetz escribe: “el Sol danza con mucha imaginación en este video... pero yo fui una vez allá y sí vi algo raro en el sol, como la media silueta de una mujer... Soy algo escéptico en estos casos, así que no sé si vi lo que vi (sic), porque el sol quemaba mi retina y fue mucha coincidencia o realmente un milagro... de cualquier forma el resultado de ver la media silueta de una mujer en el centro del sol es sorprendente!”. Maracachucho replica: “No se ve ni mierda, pero es la típica posición de la Iglesia cuando todo científico (sic) carece de explicación, ellos salen con alguna excusa extraña para promocionarse y detener la duda que nos impulsa a investigar.” Véase <http://youtube.com/watch?v=X9QNBKic1WE> (consultado el 7 de julio de 2009).

hala poco a poco, mientras cada uno repite en su cabeza “Estoy botando todos mis problemas” y la voz de bajo del levita católico resuena a través de los altavoces con la orden “Estoy botando todos mis problemas”, “Estáas bo-taan-do too-dooos tuus pro-blee-mas”, para dar a entender ese poder de elocución del que hace tanta gala. Este es, explica, un ejercicio con oxígeno bendecido por la Virgen, y vuelta al “Boto todos mis problemas, boto todos mis problemas”, seguidos los incómodos problemas por una botadura sucesiva de enfermedades y de odios. Cual avezado practicante de métodos de sanación que rememoran la medicina ayurvédica, por aquello de sus prácticas soteriológicas, sus énfasis en los balances entre el medio ambiente, el cuerpo, la mente y el alma, y sus ideas sobre el flujo de sustancias y de energías a través de los canales del organismo [Moreno, 2006], el oxígeno divino es “canalizado” en una trayectoria muy precisa:⁵ después del vientre, el oxígeno ha de ser conducido a la cabeza, y de ahí a ser inhalado y exhalado hacia abajo, primero en una etapa que va al corazón, luego sigue a los pulmones, para proseguir con el “sistema digestivo”, a la par que hay que pensar “Boto todos mis problemas”, “Boto todas mis enfermedades”.

Ahora les toca el turno a las mujeres en esta oxigenación divina. Ellas son instruidas por el cura para que lleven el oxígeno bendito a las —como les dice en el lenguaje vernáculo a los senos— *pochequitas*. Desde esta zona del cuerpo femenino empieza pues un recorrido por el “sistema ginecológico”, que incluye muy especialmente a la matriz y a los ovarios y que hace un énfasis en el hecho de que aquellas mujeres “que no pueden tener hijos, lo lleven allá para que la Señora les regale un bebé”. Conste —anuncia el Padre—, “que de aquí han salido muchos bebés”. Como es obvio, después es el tiempo de los hombres de la audiencia. Ellos son instruidos por el Padre de que lleven el oxígeno a su vejiga, a la próstata, a los testículos, y que entonces “boten los problemas de allí, boten las enfermedades”, como ese cáncer de próstata, esa próstata, dice, “que tanto nos molesta a los mayores de cincuenta años”, y sigue con el oxígeno santo que cura la impotencia masculina, las “enfermedades de transmisión sexual”, a la vez que el oxígeno bendito en “el sistema urogenital” ayuda a sus portadores a concebir hijos con sus respectivas mujeres.

De esta forma, el oxígeno de la Virgen recorre todas las áreas, todos los sistemas anatómicos del cuerpo de los creyentes. Ahora el oxígeno va a la sangre, ora llega a los huesos, y así va en su recorrido curativo, mientras que el Padre exclama con su potente voz de predicador, cargada de autoridad, las palabras, que emite lentas como para darle toda la fuerza propositiva, toda

⁵ María Angélica Ospina (comunicación personal) llamó primero mi atención sobre este particular.

su carga semántica a cada una de ellas: “Piensa que te has sanado, piensa que estás sano”, “Di ahora ‘estoy sano’, ‘me he sanado’, ‘estoy sano’”. Remata con la orden de botar el exceso de oxígeno enfermo. La multitud estalla en una salva de aplausos cuando el oxígeno santo termina su periplo curativo por la humanidad de los creyentes.

*De nuevo, Zalamea, el cantor, el poeta, anuncia ante las escalinatas del templo:
“¡Apelo a vosotros creyentes! Necesito de vosotros y de todos los seres de condición
contradicha.*

*He aquí, pues, mis citas a esta audiencia:
En primer término, cito a los hongos humanos que proliferan sobre las escalinatas o
agonizan en ellas:
Esculturas vivientes, gesticulantes y gimientes que abren avenida hacia la abierta sala de
nuestra audiencia:
el adolescente epiléptico que hace precipitar el ritmo de las plegarias con su alarido de
entusiasmo y su bramar de espanto;
el enano que salmodia su irreparable mendicidad bajo el lujo de su enorme turbante
amarillo;
el paralítico que, con sus tablillas ambulatorias, remeda sobre sorda piedra la invitación
de las castañuelas a la danza;
la leprosa que, mendicante, púdica, coqueta, desesperada, exasperada, cierra o hace flotar
el vuelo violeta de su manto sobre su desleída carne gris;
el niño que pone al sol los coágulos azulencos de sus ojos descompuestos;
el hermoso mozo mutilado por sus propios padres para que la muda y nuda plegaria de
sus muñones le garantice el pan de cada día;
el demente,
el sifilítico,
el calenturiento,
el idiota,
el varioloso,
el pianoso,
el tiñoso,
el sarnoso,
el caratoso,
el tuberculoso,
y toda la horda innumerable de los consuntos.*

*Que vengan aquí, que se acucillen en primera fila, muy cerca de mí para que su yerta
brasa haga borbollar las palabras en mi pecho hasta que broten de él lenguas de fuego.*

Pues quiero desatar un gran incendio.

Zalamea [1974(1964):9-10].

Hemos llegado a otro de los portentos de la que será testigo esta inmensa muchedumbre: el mensaje de Nuestra Señora. Durante un prologando silencio posterior a la gira corporal del oxígeno sacro, el Padre Puerta cierra sus ojos en actitud de profundo recogimiento. Luce concentrado y distante. Se ve solitario e imponente, allí, encaramado en su altar, y rodeado de su guardia personal de varios agentes de la policía que no lo desampara en ninguna de las celebraciones públicas. Entonces, su voz profunda, en un tempo *lento assai*, da curso al texto que le transmite la Señora. Toda la audiencia está en completo silencio cuando Ella se posesiona del cuerpo del Padre y habla por su boca:

Mis benditos, mis pequeños, os bendigo, os doy mi bendición. Os amo mis pequeños míos. Mi devoción son ustedes, mis pequeños, mis hijitos. Son ustedes mi más grande ternura. Yo los bendigo. Yo quiero que ustedes se preparen para mi mes de mayo rezando en familia el santo rosario. El rosario es la cadena que ata la cadena del diablo. Les invito a prepararse. Yo deseo mis hijitos, mis pequeños, que sean bonanza en devoción a mi amado Jesús. Hay que orar más. Mi amado Jesús está sangrando. Mi amado Jesús sigue sufriendo. Yo consuelo a mi Hijo, pero no es suficiente. Él espera vuestro consuelo. Sean buenos, mis pequeños. Sean buenos, mis pequeños. Si supieran lo hermoso que es el cielo. El cielo es muy hermoso y yo quiero que ustedes estén con nosotros. Nosotros los esperamos, pero hay muchos que no quieren llegar al cielo. Yo los bendigo.

En este punto hay un cambio en la persona del narrador. El Padre Puerta vuelve a asumir su primera persona y afirma: “La Señora... nuevamente me concede otro secreto. Son dos secretos que yo tengo. La Señora toca mi alma... y cierra en ella ese secreto. La Señora sigue hablando de mucho dolor. Hay mucho dolor, mucho dolor.” Nuevo giro: otra vez es la primera persona de la Virgen que se sirve del prelado.

Pequeños míos, yo los protegeré..., pero sigue el dolor. Va a suceder una catástrofe[...] enormemente grande. Esta catástrofe la sentirá toda la humanidad. Esta catástrofe será un llamado de atención del cielo por todas las agresiones y blasfemias que han hecho últimamente contra la Iglesia de mi Hijo. Pero yo, mis pequeños, yo los protegeré, porque ustedes vienen aquí. Yo seguiré salvando, intercediendo para que todo no se destruya[...] Pero todo tiene que suceder como tiene que suceder. Mas no sucederá como tenía que suceder.

Muchos en la audiencia, hombres y mujeres al unísono, estallan entonces en lamentos y lloriqueos, y claman para que nada pase, para que su buen Padre medie con la deidad sobrenatural, y ésta a su turno medie con las fuerzas

telúricas amenazantes y castigadoras de la sufriente humanidad. Otra vez es el Padre quien asume su propia voz como mediador entre la voz femenina que le transmite un mensaje divino, y su audiencia.

La Señora llama la atención a todos los que en el mundo entero blasfeman en contra de la Iglesia. Catástrofe parecida al fin del mundo, pero no sucederá... Para los contrarios de la Iglesia es una oportunidad de conversión. Dice la Señora que en estos días santos, en algún lugar se derramará mucha sangre. Sangre que brota como de la hostia viva de mi hijo. La Señora habla también de esperanza. Tendremos también una alegría, una profunda alegría en esta Semana Santa. Vuelve a anunciar la Señora que habrá tres accidentes aéreos seguidos. Sólo aquellos que invoquen a Dios se salvarán. La Señora dice que agradece muchísimo que ustedes hayan venido y anuncia su presencia en sus casas. La Señora dice Amén.

Con el *amén* final, la multitud estalla en una gran salva de aplausos. El Padre Puerta, exhausto, hace otra pausa; recuperado un poco, el Padre retoma su presencia imponente para anunciar que durante el primer sábado de mayo, el mes de la Virgen, habrá en el Santuario una serenata con mariachis en su honor. La serenata, dice, deberá ser de "muy buen gusto" y nada de llevar allá "canciones de borrachos". Además, ese mismo día los peregrinos deberán llegar bien proveídos de muchas flores. Hay que "inundar" de flores el Santuario de la Señora de la Esperanza, es la consigna final, seguida de las usuales advertencias contra los ladronzuelos y asaltantes que siempre asedian a sus peregrinos. Por fin el Padre Puerta se sienta en su sillón ante el altar, cierra sus ojos, pone sus manos en su regazo, encima de su sotana, y se sustrae de este mundo. Su guardia pretoriana de policías y soldados lo rodea. Mientras tanto los peregrinos comienzan su descenso a la plaza del pueblo.

LA SANTA MISA POR LOS ENFERMOS

Muy puntual a la 1 de la tarde, el benemérito Padre Puerta da inicio a la misa por los enfermos, la segunda parte de los eventos del primer sábado. La ocasión litúrgica pone en escena un elaborado ceremonial. Se trata de una misa concelebrada con otros dos sacerdotes que se reparten con el Padre el desarrollo del ritual romano prescrito. Además, es una misa cantada a la usanza de la música gregoriana, pero también acompañada con música de alabanza carismática a cargo de un coro y un grupo de jóvenes que conforman el llamado Ministerio de la Música o de Alabanza. Estos últimos, un hombre y tres jóvenes mujeres muy hermosas, todos laicos, están dotados de buenas voces, buenas guitarras y sintetizadores eléctricos, y buenos equipos de amplificación convenientemente instalados para que su sonido cubra toda la pla-

za rebosante de peregrinos. Los peregrinos se ubican, de nuevo, en sillas de arriendo o encima de los muros y las estatuas del parque. Inclusive las edificaciones de dos o tres plantas ubicadas alrededor del marco de la plaza adecúan sus ventanas y balcones para recibir visitantes porque esta es una misa campal: hacia un costado de la iglesia del pueblo se ha organizado, a altura conveniente y debajo de unas carpas con propaganda de una conocida industria colombiana de bebidas gaseosas, un altar que mira hacia la plaza. De esta manera la misa campal replica el rosario campal del templete del Santuario. Así la audiencia puede observar con una panorámica adecuada los nuevos milagros que tiene reservados para la tarde el sacerdote Puerta.

De esta misa de sanación resalto tres episodios principales que se entremezclan con los actos propiamente litúrgicos. El primero es el largo sermón que el Padre acomete con toda su energía muy al comienzo de la celebración. Durante éste se elaboran unos temas que pertenecen al núcleo del mensaje que quiere llevar a sus fieles. Se trata de los mismos tópicos que difunde en las misas del primer jueves, del primer viernes y las del sábado siguiente, mes tras mes.

Un primer tema que siempre resalta es la comunicación cósmica que se establece en el ejercicio de los rituales entre Soracá y el resto del universo. Esta idea de un microcosmos sagrado la enfatiza con ideas como que “el cielo está aquí, porque el cielo nos pertenece” o “este puntico en el planeta en donde cabe el cielo”. Ahora bien, la consagración del lugar siempre se testifica con un evento natural consecuente, por ejemplo, “una suave brisa”, “un viento fresco y suave que nos baña”. Tal es, además, una presencia tangible de la morada entre la audiencia del Espíritu Divino, del Espíritu Santo —uno de los personajes centrales en todos los oficios del carisma católico y protestante—, en conjunto con presencia real de la Virgen de la Esperanza y de Jesús de Nazareth.

Hay un segundo tema en torno al cual el Padre nunca pierde una oportunidad para elaborar, siempre en los términos terminantes y categóricos, su discurso. Se trata de una defensa a ultranza de la Iglesia de Roma y del papado de los ataques de los ateos, de los incrédulos, de quienes quieren dañar el reino de Dios en la tierra. De hecho, el Padre no duda en pedirle a la Señora que las tragedias que le anuncia en secreto (por ejemplo, la de esa mañana), “sea para aquellos que se dedican a hablar mal de Dios, a blasfemar, a desafiarlo, a retarlo, a ofender. Va suceder. Yo ya lo sé, pero no se los voy a decir...” Esta defensa, asimismo, siempre va acompañada de un feroz ataque a aquellos que desde los poderes del Estado, en particular desde el Congreso de la República o la Corte Constitucional, buscan ahondar en la separación de los asuntos terrenales de los asuntos religiosos, una separación entre la Igle-

sia Católica y el Estado, que en Colombia siempre ha sido materia de graves conflictos, inclusive de guerras civiles, y que aún hoy parece no estar lograda a pesar de que la nueva Constitución nacional de 1991 proclama dicha separación y hace del Estado un Estado laico (de hecho, lo que se ha visto en los últimos años es una marcha atrás en este particular). Aquí sus objetivos principales son: primero, las campañas de sexo seguro y de la difusión del uso de preservativos entre los jóvenes; segundo, la aprobación reciente por parte de la Corte Constitucional del aborto terapéutico, es decir, del aborto en aquellos casos en que el embarazo represente un peligro para la salud y la vida de la mujer, cuando el feto tenga malformaciones incompatibles con la vida, y cuando éste sea el resultado del incesto o de una violación; y tercero, la discusión que se lleva a cabo en el Congreso de la República, para reglamentar legalmente una sentencia de 1997 de la Corte Constitucional que despenalizó la eutanasia, o mejor, “el derecho a morir dignamente” (muerta asistida o por compasión). “Nunca en Colombia”, truena el levita, “con todos los muertos que tenemos, con toda la muerte de esta guerra, nunca podemos aceptar el aborto ni la eutanasia”, para lanzar, acto seguido, grave anatema:

Si esos señores del Congreso, lo digo sin mala intención, aprueban la eutanasia, sean los primeros en quedar en cuidados intensivos, en coma pasivo, y sean los primeros en ser víctimas de la eutanasia. No sé si esto sea una maldición, pero lo digo con toda veracidad: el que aplique una ley en contra de la vida de otro, sea el primero en ser víctima de esa ley. Si esos señores de cuello blanco creen que aprobando la eutanasia están aprobando un bien para la patria, sean los primeros en sufrir su propia tragedia. Y a mí me da miedo hablar porque cuando hablo tiemblan muchas cosas[...].

Aunque el buen padrecito dice que él no es *político*, la muchedumbre estalla en gran salva de aplausos, cual mitin político.

Un tercer tema es el de la relación personal, directa, del Padre Puerta con los enfermos que asisten a su misa de sanación.

Saludo a los enfermos presentes[...]. Los amo como alguien que vivió también la tragedia del cáncer. Aquí hay muchos enfermos del cáncer. Les habla quien tuvo el cáncer. Les habla quien no se dejó vencer por esa terrible calamidad de sentirse cercano a la tumba.

La idea es que el escenario de la plaza, como antes el Santuario de la montaña, se va a transformar en un espacio de sanación, de cura de los males del cuerpo y de los males del espíritu. La metáfora que el religioso usa repetidamente es la de “este parque se convierte en un hospital al aire libre”, “un hospital en esta esquina del universo”. De sanaciones ya tendremos ocasión de

enterarnos, como que esto es a lo que conduce todo este ritual de la misa, que además del sermón incluye una dispendiosa comunión administrada a los fieles que colman la plaza. Con este último propósito el Padre y los otros dos celebrantes, acompañados de unas religiosas, bajan de su altar y se entremezclan con la audiencia que ansiosa espera la hostia de las manos sagradas. He ahí pues al Padre en la plaza con su inmenso copón distribuyendo la comunión, rodeado de su escolta policial que nunca le deja ni en el altar ni en la plaza. (O como dice cierta oración, “no me desampares ni de noche ni de día”).

Un último tema central en las predicaciones del Padre es el de establecer una distancia neta entre los portentos de la divinidad que él comanda y los asuntos de la magia y la brujería. “Aquí vivimos la ortodoxia de la Iglesia. No vamos contra ninguno de sus principios; tratamos de entender la luz del evangelio”, son sentencias que a menudo repite, a la par que advierte que la misa, sus misas, nada tienen que ver con esoterismo ni con asuntos mágicos. Es más: cuando en varias ocasiones ceremoniales, por ejemplo el día viernes con ocasión de la oración de liberación, o el mismo día sábado, al finalizar las sanaciones, el Padre bendice los objetos que sus fieles le presentan (por ejemplo, imágenes sagradas, rosarios, novenarios, recipientes con agua para ser transformada en agua bendita, crucifijos, estampas sagradas, medicinas alopáticas recetadas a los enfermos, etc.), el Padre es taxativo en afirmar que no le pongan a bendecir nada que venga de parte de magos o adivinos, como el beato José Gregorio Hernández, importante figura de un culto religioso originado en Venezuela y ahora extendido por varios países americanos, entre ellos Colombia. Los espectros de lo herético y lo brujesco rondan los desvelos del benemérito Padre, perteneciente al clero secular de la Diócesis de Tunja, cabeza diocesana de la parroquia de Soracá.

Y es que la figura del Padre, me evoca sin remedio al oficiante del juicio de Zalamea: “Pero también el hombre en cuclillas que soy yo, tu cantor y acusador; el hombre en cuclillas sobre las grandes losas de las escalinatas; el hombre rodeado por gentes de toda condición; el hombre obsesionado por la belleza del mundo y agobiado por la infinita tristeza de la condición humana; el hombre que convoca esta audiencia; el hombre que echa sobre sus hombros el censo de la miseria; este pobre hombre sobresaltado por su propia audacia... Zalamea, [1974(1964):36].

Fuera de las admoniciones y sermones del cura, un papel protuberante en las misas de sanación sabatina lo desempeñan los músicos del Ministerio de la Alabanza. Este es el segundo episodio en el que hago hincapié. Aunque hay otros puntos de la celebración en los que también intervienen, su momento cumbre sobreviene cuando se da la comunión a los fieles. Es entonces la ocasión de escu-

char a pleno pulmón de altavoz de bazar de pueblo los “¡Hosanna, ehs, Hosanna ahs!”; los “¿Quiénes se van en la barca del Señor?”. “Vamos a levantar las manos”, exhorta a sus personitas el líder de los músicos, y esta palabra en diminutivo, *personitas*, es la que usa en su aproximación amorosa y familiar —porque de lo que se trata es de eso, de emocionar, de hacer sentir, de crear una noción de familia sustituta en esta vasta y heterogénea audiencia—, seguida de palmoteos de aprobación para lograr un cupo en la barca. Después siguen los “Todos unidos cantemos glorias y alabanzas al Señor”, y los “Alabaré, alabaré a mi Señor”. Y prosigue la función del líder de la alabanza pidiendo más y más palmas a sus personitas, a la gente del ágape. Los comensales en este banquete del amor se entusiasman y bailan en su apretado sitio, un pasito aquí y un pasito allá. El sobrio gerente bancario sentado un par de filas adelante en esta audiencia poli-clasista y de condición socioeconómica y de origen cultural variopinto, se atreve a cantar su propio “los que aplauden, los que aplauden, los que aplauden a Jesús”, mientras él mismo, ya sin cara circunspecta, palmorea con ese *tumbao* que tienen los que por aquí bailan lo que les pongan. Igual lo hace la bella señora rubia de clase alta, quien baila con su marido y sus dos hijos adolescentes, al tiempo que extiende sus manos al cielo mientras canta, “todos unidos cantemos glorias y alabanzas al Señor”. Como para dar un respiro a las jadeantes personitas, el líder del Ministerio con su carita bien rasurada, su camisa abierta arriba un par de botones, sus pulseritas de colores en la muñeca y su guitarra eléctrica al canto, exclama que es la hora *de abrazarnos*, un abrazo —dice— “que abrigue bien a una personita, puede ser alguien cercano, tu mujer, un amigo, pero no te preocupes, si no conoces a tu vecino, también abrázalo. Y déjate consentir, nadie puede estar solito”, perora a la par que su coro de jóvenes y bonitas mujeres, con sugerente contoneo, se lanzan a cantar “El espíritu de Dios se mueve en este lugar; el espíritu de Dios está en este lugar, y está aquí para consolar, para liberar...” Y quien encabeza a las personitas pide ahora más coros y más palmas y abrazos más fuertes: ¡Todo en nombre de Jesús!

Ante esta muestra de música sagrada no puede uno menos que asombrarse. Lo que sucede en Soracá recuerda otras escenas similares en lugares muy disímiles, en donde se lleva a cabo una misa católica en un pueblo de campesinos y agricultores minifundistas herederos de antiguos resguardos indígenas coloniales. La primera referencia es muy urbana. Tiene que ver con la televisión y la proliferación en toda la América Latina de cultos protestantes donde los pastores sueltan sus prédicas, mientras los músicos electrónicos acompañan y puntúan las celebraciones con sus cantos y sus danzas y los mismos Hosannas, abrazos, brazos arriba, palmoteos, coros; todo ello, asimismo, en nombre de Jesús. Se trata, ya lo intuye el lector, en primer lugar, del tele-evangelismo protestante y fundamentalista del “cordón de la Biblia”, originario

del sur estadounidense, ahora en versión latinoamericana gracias a los milagros de la televisión por suscripción.⁶ Es más: esto es una muestra de un vasto proceso de expansión de nuevas ofertas religiosas en Colombia, proceso en el que se inserta la llamada Renovación Carismática Católica, con sus énfasis en el carisma y los dones del Espíritu Santo y su cercanía con los movimientos protestantes pentecostales [Moreno, 2004; Beltrán, 2004; Ospina y Sanabria, 2004; Ospina, 2007].

Estamos, pues, frente una gran muestra de música de alabanza carismática donde el carisma que impone el Espíritu Santo a los creyentes es fundamental, al igual que lo es esa fusión del yo interior del líder con el de sus seguidores, donde la música tiene un papel central [Lindholm, 2001]. A pesar de que esta música carismática para alabar a la deidad es de origen protestante, es compartida por diversos movimientos católicos en la América Latina. En Colombia es bien conocido el carismatismo católico que se realiza en torno a la obra del barrio del Minuto de Dios en Bogotá, obra que fue fundada por el fallecido Padre de la comunidad de sacerdotes Eudistas Rafael García Herreros, y en donde se practican formas de culto muy similares a las del Padre Puerta en Boyacá [Ospina, 2006]. Por otra parte, hay dos géneros principales de este tipo de música religiosa. El primero se apropia de la llamada *balada rítmica, pop y de rondas infantiles*, cuyas letras y ritmos son bien conocidos, sobre todo por la población más joven —y valga añadir que el atraer a su culto a la población más joven es siempre una de las metas explícitas de nuestro religioso— por ser en últimas adaptaciones religiosas de canciones profanas. En ocasiones este género usa también la *balada romántica*, mucho más comercial. El segundo género pertenece a una variedad de la *balada rítmica, rock y pop*, que utiliza armonías y ritmos que en general hacen uso de una inspiración judía (de paso, la expresión *hosanna*, es bien sabido, pertenece a la tradición de los salmos y de la liturgia tanto cristiana como judía). En general se trata de una música con ritmos y armonías sencillas, simples y fáciles musicalmente, para ser cantadas en coro y para concitar la atención de audiencias grandes en función de los intereses de quienes las presiden [Ospina, 2004]. Es de anotar que a pesar de su sencillez, detrás del Ministerio de la Alabanza hay una elaborada estrategia de conducción de masas que enmascara sus propósitos de manipulación con una aparente convocatoria libre y democrática a todos aquellos que quie-

⁶ Una fuente bien versada al respecto, y que deberá permanecer anónima, informa que el Padre tiene un hermano que es pastor evangélico y que, por tanto, conoce bien el movimiento carismático y el pentecostalismo pentecostal y neo-pentecostal. Esta falta de ortodoxia religiosa católica, y su resultante fluidez en el intercambio tanto del ritual como de la doctrina, es una constante en el fenómeno de lo religioso contemporáneo en Latinoamérica. Colombia, por supuesto, no es la excepción.

ran unirse a los coros, los gestos y los ritmos que se imponen. En este sentido, es frecuente que el líder —“suavemente”, por hacerle honor al eufemismo—, increpe a aquellos que se resisten a unirse. El propósito, diría Elías Canetti (1983), es lograr una “alta densidad de masa” para poder mejor conducirla, ante todo, en un espacio abierto como el de la misa campal.

He reservado para el tercer lugar un episodio que —considero— es más importante en esto de las misas por los enfermos. Tal es el evento final de la misa, la sanación de los enfermos presentes en la audiencia ante las escalinatas del templo. La primera confrontación que reciben los asistentes al ágape curativo es que quien va a sanarlos no es el muy reverendo Padre Álvaro de Jesús Puerta sino el propio Jesús de Nazareth. Para lograr tal efecto, el Padre interpone un gran cuadro del Nazareno entre su rotunda figura revestida y sentada en una silla en el primer plano del altar y sus devotos. El Padre toma así, con su mano derecha, la imagen sagrada colocada en su regazo, mientras que con la otra mano maneja un micrófono para emitir sus invocaciones. Si se prefiere una fórmula alternativa, es Jesús quien en realidad “habla” (y sana), pues los fieles enfrente no ven la cara escondida del sanador detrás de la “imagen que cura”. Y he aquí que empieza la cadena de sanaciones que voy a exponer cediéndole la palabra al Padre Álvaro de Jesús Puerta, ahora transformado en una suerte de Padre Álvaro Jesús de Nazareth:

Este Jesús amado es con quien hacemos la oración. Este Jesús amado, este *mono zarco*⁷ que por 18 años se me ha revelado, se ha venido poco a poco transformando en su imagen, es mi *parcerito*.⁸ Yo sin Él no hago nada. Yo sin Él no soy capaz de orar por los enfermos. A Él le agradecemos los miles, millones de enfermos, que Él ha mirado y ha tenido compasión de ellos. [...] Mi Jesús, este *parche* se convierte en un hospital. En el hospital de la misericordia. En el hospital de la ternura donde las fórmulas, las recetas, quedan en blanco, porque tú escribes en ellas. Yo te quiero sanar. Jesús te quiere sanar. Jesús no te quiere enfermo. Pero te quiere más sano de tu espíritu. Jesús quiere borrar de tu cerebro heridas de recuerdos pasados, quiere cerrar memorias que como fantasmas te rodean y no te dejan crecer. Jesús sana las heridas y recuerdos del cerebro, del espíritu, de los cuales muchos están enfermos y por ende han enfermado su cuerpo. Un cuerpo enfermo tiene un espíritu enfermo. Un espíritu enfermo, tiene enfermo el cuerpo. Empieza

⁷ Mono zarco: colombianismo por hombre de cabello rubio y ojos azules claros.

⁸ Parcerito: expresión coloquial colombiana que es el diminutivo de “parcero”, o sea, el compañero del “parche”, del lugar, de la esquina del barrio. Originalmente esta expresión viene de las bandas juveniles de las barriadas de Medellín, Antioquia (departamento colombiano del cual es nativo el Padre Puerta), durante los tiempos del narcotráfico de Pablo Escobar Gaviria. Formó parte, por tanto, de la jerga de los jóvenes asesinos a sueldo conocidos como sicarios, pero a partir de allí su uso se generalizó en Colombia.

por sanar nuestro espíritu. Empieza por sanar nuestros recuerdos enseñándonos a perdonar, incluso desde el vientre de nuestras mamás. Quizá hubo en ese vientre voces, amenazas que no querían dejarme nacer. O escuchaba muchas discusiones por mi vida y me convertí en motivo de muchas dificultades. Desde ahí vengo, desde el nacer hasta el día de hoy, con muchos traumas y no los he podido vencer. Perdóname mi pasado y perdono en el pasado a todos los que haya hecho daño, a todos los que me hayan hecho daño también. Perdona a quien durante mi niñez, mi juventud, mi adolescencia, siendo adulto o anciano, alguien me haya ultrajado, ofendido o degradado en mi intimidad, en lo más sagrado de mi persona. Yo te pido Señor anules y anudes todos estos recuerdos. No quiero ser más víctima de ese fantasma que me ronda y no me deja en paz. Sanándome el espíritu, sanándome el cerebro, te ruego, por tus santas, poderosas y tiernas llagas, inicies por sanar la cabeza de todos nosotros. Hay tantos dolores, incluso cáncer, en el sistema neurológico. Yo te pido pases tus manos santísimas, y toques esa parte neuronal. Toca tus dos llagas nuestros ojos. Sana nuestros ojos. Sana nuestros oídos. Sana nuestra nariz, alergias, rinitis, o quizá alguna verruga cancerígena. Nuestra boca, garganta, tiroides. Sana mi Señor la epilepsia, el mal de Alzheimer, el mal de Parkinson y toda enfermedad cerebral.

Vas pasando tus dos manos, con tus dos llagas abiertas. Pasa ahora tus dos llagas a nuestro corazón. Sana nuestro corazón de infartos, pre-infartos, de las arterias coronarias. Sana nuestro corazón. Haz que nuestro corazón sea semejante al tuyo en capacidad que tú has dado en él porque en él decimos que están nuestros sentimientos para amarte mucho. Sana nuestros pulmones, sana esos pulmones que pueden tener cáncer. Hay muchos enfermos de las vías respiratorias[...]. Pasa tus dos manos santísimas y sana el bazo, el páncreas, el estómago, el esófago, los riñones, el hígado, el colon, los intestinos, la cirrosis, la hemorroides. Sana todo ese sistema tan complejo donde hay cáncer, donde hay inicio de cáncer. Sánanos. Pasa tus manos y sánanos Jesús. Sánanos también del sistema urogenital, cáncer prostático, cáncer testicular, enfermedades de transmisión sexual, impotencia, esterilidad. Pasa tus dos manos santísimas abiertas y sana cáncer de seno, cáncer de matriz, cáncer de ovario, que sufran hemorragias, que sean estériles. Mi Señor, sana a todas las mujeres y a quienes tenemos las mamás lejos, sánalas también a ellas, donde estén ellas, a distancia sánalas también, y si ya han fallecido tenlas en tu gloria Señor.

Sana nuestros huesos, sana nuestra columna vertebral, toca vértebra por vértebra. Yo me imagino que esa columna es como un alambre que se une uno a otro y pasa la energía. Dale energía a esos nervios muertos. Que esas vértebras se vuelvan a comunicar y no sigan inermes, que tengan vida, movilidad. Toca la osteoporosis, toca todo cáncer óseo, toca de nuestro cráneo a nuestros pies todo nuestro sistema óseo. Sánanos Jesús porque estamos enfermos. Toca nuestra piel. Libéranos de la enfermedad del cáncer de piel. Sana el lupus. Sana de manera muy especial la leucemia en los niños. A propósito, veo al Señor sanando un niño de 11 años, a una niña de 7 años, a un niño de 4 años, que quedan totalmente sanos

de leucemia. El Señor les ha sanado. Toca Señor todas las enfermedades desconocidas a la ciencia y ayuda a muchos que padecen la dolorosísima enfermedad del sida. No hay enfermedades, somos enfermos, estamos enfermos, y yo te ruego que nos toques a todos los enfermos con tu poder santísimo de Dios, con tus tiernas, amables, poderosas llagas, nos estás sanando a todos. Sánanos. Te amo, te adoro, te creo, te bendigo; en ti confío; espero en ti; por tu caridad en mí, por mi caridad hacia los enfermos; porque creo que tú tienes un milagro para regalarles. Haz que ese milagro se haya quedado en quien lo ha recibido. Nunca una bendición va al vacío. Toda bendición queda en quien la recibe. Haz que ellos regresen diferentes a como han venido. Ustedes se van con un milagro de Dios. Todos, absolutamente todos. Todos, para que no quede duda alguna, el Señor les dice 'les he sanado'. El Señor les ha sanado. El Señor nos ha sanado, por siempre seas bendito. Por ello te alabamos, te bendecimos, te adoramos, te glorificamos, te damos gracias [...]. La audiencia estalla en una salva de aplausos].

Fuera de los tres niños que el Señor ha sanado de leucemia, hay ocho mujeres con un cáncer muy avanzado de seno. El Señor les ha sanado. El Señor ha sanado un hombre de unos 54 años, tiene un tumor bajo la axila del brazo derecho. El Señor lo ha sanado. El Señor, miren cómo es de grande el Señor [quien] me muestra la sanación de cerca de 60 enfermos de comienzos de cáncer digestivo que no han conocido, o lo conocen. ¡Qué bendición! 60 enfermos que su cáncer desaparecerá [...]. Hay una señora anciana que tiene un cáncer muy avanzado en su lengua. Me da mucha tristeza, pero a la vez infinita alegría. No tenía recursos para asistencia médica, vino solita. Señora, tú recuperarás muy pronto tu lengüita, el Señor te la ha sanado. Hay seis personas que tienen cáncer de piel en la cara. Son llagas. Dicen que el cáncer de piel es uno de los más dolorosos. La piel de ustedes queda como una porcelana. El Señor les ha sanado. Miren cómo ama y es verdad que el Señor trae con la Señora muchos jóvenes, porque Él los quiere mucho y la Señora también. Se sanan 11 jovencitos y jovencitas de epilepsia. ¡Qué bendición de Dios! Hay un hombre de unos 45 años. Le tienen que hacer una operación de alto riesgo, de corazón abierto. La cirugía era muy pronto. Pregunta primero cómo está tu corazón, porque el Señor te ha sanado. Hay un joven de 16 años. Yo cuando hablo de edades, no es cierta, puede ser relativa. Pero ese joven se estaba quedando ciego. El Señor te devuelve la luz de tus ojos. Hay un niño recién nacido, que tendrá cuatro o cinco meses. Desde su nacimiento depende del oxígeno, porque sus pulmoncitos no le trabajan. Cuando vayan al control, el niño tiene completamente sanos sus pulmones. Hay un joven de 22 años. Tiene cáncer testicular. El Señor te ha sanado[...].

Tal vez el momento más crítico en eso de las curaciones de matiné es al final. Corresponde a la sanación de todos los minusválidos que en sillas de ruedas colman este "hospital sagrado":

Si entre nosotros hay alguien que está en silla de ruedas y quiere dar testimonio del poder de Jesús intentando levantarse, lo haga ahora sólo para la gloria de Je-

sús. Te decidas y lo hagas. Sin miedo, porque esta es una experiencia de abismos, de abandono, de confianza. [...] Si quieres ahora mismo, inténtalo, para que des gloria a Jesús. [...] Necesitamos signos para que nos ayuden a creer en el reino de Jesús. Necesitamos testimonios vivos porque muchos ateos, incrédulos, indiferentes, no aceptan que Jesús está vivo. Por ello es importante que se den estos testimonios. [...] Jesús está tocando todo ese esqueleto, todos esos nervios. El Espíritu Santo te da una fuerza interior. El Espíritu Santo te da un calorito interior. El Espíritu Santo calienta esa parte que tú no sientes. Y el Espíritu Santo te ayuda a ponerte a caminar. Espíritu Santo, con tu poder, Tú que estás con nosotros, ayúdales. Ayúdales con tu poder, a que en tu nombre, vivo Dios entre nosotros, lo hagan ahora. Espíritu Santo, Tú eres fuego, Tú eres vida. Da movimiento a esos huesos muertos y haz que ellos sintiendo ese calor interior, esa fuerza interior, en Tu nombre y con Tu poder, con Tu compañía, lo hagan ahora. Vamos a hacer fiesta porque el Espíritu de Dios es alegría, es bendición, es fiesta, es de todo lo que nos da para celebrar la vida. El Espíritu de Dios es desbordamiento de felicidad al ver que muchos de ellos recuperan su movimiento. Santo Espíritu de Dios, toma este hospital, llénalo de vida, haz que pase esa sombra, ese viento suave, esa caricia suave y haz que todos experimentemos ese fuego interior, ese escalofrío, esa alegría de sentir y de saber que Tú estás con nosotros [... Intensas salvas de aplausos; en el fondo las campanas de la iglesia parroquial empiezan a sonar lentamente, mientras la voz del Padre se va elevando en un *crescendo* pronunciado]. Espíritu Santo de Dios, revuelve todo esto, transforma todo esto, haz nuevo nuestro cuerpo. Tú has estado con nosotros y nos has inyectado la vida, nos has dado inyecciones para recuperar lo que habíamos perdido, la fe, la confianza [Siguen el lento toque de campanas y la voz en *crescendo* del Padre]. Por último, vuelvo a repetirles que en el nombre del Espíritu Santo, que les está dando esta motivación interior, lo hagan. ¡Lo hagan ahora!

Durante esta fase de clímax, punteada por los murmullos y las exclamaciones de una audiencia que se remueve en sus puestos para otear en todas las direcciones de la plaza testificaciones de la curación de aquellos paralíticos que se levantarán de sus sillas de ruedas, el Padre ha elevado su voz al borde del grito desgarrado:

¡En el nombre de Jesús, levántate y camina! ¡Jesús está vivo! ¡En el nombre de Jesús, levántate y camina!... Sigán orando. ¡Oren, por favor! ¿Dónde está? ¿Quién lo está haciendo? ¿Dónde está? ¿Dónde está, que queremos verle? Quiero terminar viendo este testimonio, porque es muy hermoso.

Y entonces estalla una rotunda salva de aplausos por parte de los peregrinos. El Padre calla, mientras la emoción de sus fieles sube al máximo punto. Hay murmullos y exclamaciones de aprobación en todos los cuatro costados de la plaza. Se forman corrillos en varios puntos donde se entrevé a min-

usválidos tratando de levantarse de sus sillas de ruedas. Mientras tanto sus parientes y demás acompañantes los animan, les ordenan que se paren, gritan y lloran. Está lloviendo a cántaros y ya hace frío. La multitud se agolpa debajo de los paraguas que se mueven al vaivén de los prodigios. El Padre permanece en silencio, refugiado como está detrás de la imagen del *mono* zarco, de su *parcero*, de Jesús de Nazareth, su rostro como caído hacia el costado, totalmente exhausto. Su guarda policial, impávida, como siempre le rodea ⁹.

Después de varios minutos de semejante barahúnda, el Padre Puerta, todavía guarnecido detrás de la imagen bendita que sana, súbito exclama un “¡Muy bien!”, y procede entonces a bendecir escapularios, botellas de agua, medicinas alópatas, crucifijos, rosarios, estampas de Jesús de Nazareth y de la Señora de la Esperanza y toda una colección de objetos sagrados y profanos que sus fieles le presentan para su consagración. Pero ojo, —dice explícitamente— que objetos de brujería no caben en la lista.

PERSPECTIVAS ANALÍTICAS

La fama de los poderes de curación y sanación¹⁰ del Padre Puerta hoy resuena mucho más allá de Soracá, Boyacá. Cada vez más me topo con informes de personas laicas y religiosas que han ido o que conocen a parientes y amistades que han asistido a las celebraciones. Un sacerdote amigo, proveniente de un distante lugar, el Chocó colombiano cuya población es de amplia mayoría afrodescendiente (mi amigo también es afrodescendiente), me ha confiado que el Padre Puerta es un sacerdote importante y respetado dentro de la Iglesia católica colombiana. Inclusive mi amigo me relató que en una ocasión durante su curato en una apartada población de la selva chocoana, pensó en recurrir a los servicios del Padre Puerta. Confrontaba entonces un extraño caso de posesión de una docena de jóvenes adolescentes de la escuela del lugar, por el “espíritu de un blanco difunto”. El relato de mi amigo me pareció importante

⁹ El texto anterior sigue la transcripción de la grabación digital de todo lo acontecido en la misa de sanación del día sábado 4 de abril de 2009, realizada in situ por el autor de este ensayo.

¹⁰ En el texto he usado las nociones de sanar y curar de manera indistinta, a pesar de que es común en la antropología médica distinguirlas. De esta forma, curar se refiere al tratamiento exitoso de una condición médica específica, por ejemplo, un cáncer cualquiera; sanar, a su turno, se refiere al tratamiento de todo el cuerpo como un sistema integrado tanto por sus componentes físicos como por sus componentes espirituales. En este sentido, la biomedicina cura, mientras que las llamadas medicinas alternativas y complementarias, o los rituales sagrados, sanan (Strathern y Stewart, 1999). Empero, como se desprende de los relatos etnográficos anteriores, el Padre Puerta diría que su tarea es tanto sanar como curar (lo que plantea un interesante debate teórico, que no puedo tratar en este contexto).

en esto de explicar las obras del cura antioqueño, trasplantado a las frías montañas boyacenses. Y es que el marco que permite analizar el caso chocono sirve, asimismo, para entender el caso andino. Se trata del conflicto violento que asola este país desde décadas, hecho palmario en el Chocó, donde por muchos años se ha desarrollado un grave enfrentamiento armado entre grupos violentos irregulares de la guerrilla y los paramilitares y el ejército nacional —con sus secuelas de masacres, ajusticiamientos, fragmentación de cadáveres, cadáveres insepultos dispersados por la selva, etcétera—. Todavía no entendemos muy bien esta dimensión del conflicto, llamémosla religiosa o mágica a fuer de no emplear el más pomposo término de violencia simbólica, por lo demás poco estudiada o relegada a las periferias exóticas de la academia que trata de la violencia en Colombia (la famosa *violentología*) [Uribe, 2009].

Esta situación de conflicto está presente también en el caso del Padre Puerta. De ahí sus constantes alusiones en sus sermones a temas de la política nacional de actualidad, a la guerrilla, a las desapariciones forzadas y, sobre todo, a la encrucijada del secuestro de civiles inocentes. En un sentido muy específico se puede postular que la violencia y el conflicto armado en Colombia han exacerbado no sólo la profusión de “magias y brujerías”, para decirlo, de nuevo, en viejos términos, sino de muchas formas de religiosidad de las más disímiles proveniencias y con las más curiosas mezclas de ortodoxias y heterodoxias. En el acartonado lenguaje de la academia, el campo de lo religioso ha sufrido una gran transformación y expansión recientes, donde pululan ahora nuevas formas de religiosidad [Bidegaín, 2004].

Ahora bien: no todo en la reputación de nuestro Padre es de colores tan de brillantes. Otro religioso amigo me comunicó que el Padre es una figura controversial en la Iglesia por su evidente influencia protestante y por lo heterodoxo de sus métodos. Es tolerado, añadió mi contertulio, por el indudable éxito de su ministerio pastoral. Ello resulta interesante si se considera que la Diócesis de Tunja, a la que como vimos pertenece Soracá, es presidida por un obispo reconocidamente “progresista” dentro de los rangos de la iglesia nacional. Mi interlocutor, además, elaboró su argumento haciendo alusión a las, según él, “herejías” del Padre Puerta. Con esto quiso decir que el Padre pertenece a un movimiento dentro de la Iglesia católica local, que “pone el culto a la Virgen por encima del dogma de Cristo, Hijo de Dios hecho hombre”. Mi amigo comenta que él conoce muchos religiosos, algunos de su propia comunidad, que también incurren en esta sobrevaloración del culto mariano, o de la Señora, y esto — remata mi amigo, conocedor de herejías Cátaras— parece más catarismo que catolicismo. Claro: mi amigo parece olvidar que la Iglesia de Roma introdujo en el dogma y el ritual el culto mariano y la figura de la Virgen en el siglo xii como un antídoto, precisamente, a la difusión del ca-

tarismo entre sus huestes. Así lo han señalado muchos historiadores medievalistas y de la religión, sobre todo franceses. Otro elemento poco ortodoxo, añade mi interlocutor, es el de la posesión. En sus palabras, “esto es algo que es negativo”. Y es que es inusual que el Padre, un hombre, sea poseído por una mujer, la Virgen, cuando lo que ocurre en los cultos marianos es que la Virgen posea a una joven mujer, como se dio en una oleada de posesiones de la Virgen que tuvo lugar a finales del decenio de 1990 en ciudades como Bogotá. Por entonces se hacían reuniones en casas y apartamentos de los sectores más pudientes y elegantes de la ciudad, con el propósito específico de asistir a la posesión de una joven mujer, generalmente una universitaria de clase media-alta quien transmitía mensajes de la Virgen, algunos análogos a los mensajes del Padre Puerta, en un lenguaje distorsionado y de difícil comprensión (aunque no se trataba de un fenómeno de glosolalia).

Otra perspectiva sombría sobre el Padre Puerta tiene que ver con el cambio de su curato de Motavita a Soracá. Aunque esto demanda todavía de mayores precisiones etnográficas, las “malas lenguas”, como dice el dicho popular, afirman que en realidad el Padre fue obligado a salir del primer pueblo porque empezaron a proliferar acusaciones de brujería en torno suyo y de su obra. Inclusive, dice el rumor, ese rumor en el que se expresa el “secreto público”, las cosas se estaban desbordando hasta el punto que se cursaron amenazas contra su vida.¹¹ Apócrifa o no esta versión, tampoco es de sorprender: quien se ocupa de milagros, profecías, sanaciones, y en general, de asuntos sagrados, tiene el poder de todo *Pharmakon*, tan brillantemente estudiado por René Girard en *La violencia y lo sagrado* (1995): el poder de hacer el bien y el poder de hacer el mal (o la vida y la muerte, en un estrecho abrazo). De todas formas, esto explicaría el evidente celo de las autoridades en la protección del presbítero, tal y como se puede ver en su guardia de policías y, en ocasiones, soldados. En todo caso, disponemos de una noticia en la prensa nacional, publicada el 14 de julio de 1996. Veamos el siguiente fragmento de la nota, publicada en el diario *El Tiempo*:

El sábado 6 de julio, en el templo de Motavita (Boyacá), olía a sal y a aceite. Un grupo de 20 campesinos barría en silencio las calles para recibir a más de dos mil personas. Ellos seguían al pie de la letra las instrucciones del Padre Álvaro de Jesús Puerta. Horas más tarde sería la misa de sanación.

A las 11:15 el padre partió al cementerio para la Misa de la Virgen. Allá se reunió con

¹¹ Esto del secreto público merece todo un desarrollo para el caso colombiano. Michael Taussig lo define, siguiendo a Walter Benjamin, como “aquello que es generalmente conocido, pero que no puede ser articulado”. Detrás de cada secreto público hay una verdad que se sabe que no se puede saber (Taussig, 1999:5-6; Uribe, 2006).

unos 50 fieles. El día era claro y luminoso. Motavita, como todos los sábados, comenzaba a ser invadida.

El Padre, con sotana negra y un *jean*, dio inicio a la misa. A Enrique Aya, un hombre de 73 años, que tenía su brazo izquierdo entumecido, le contaron que el padre, los primeros sábados de cada mes en esta misa, hacía danzar el Sol.

Aya estaba nervioso. No le perdía la vista al Padre, y los demás intentaban mirar el Sol. Sintió mareo. Las piernas le temblaban. Casi sin fuerzas, se acostó sobre la yerba.

Vio cómo dos niñas miraban fijamente al Sol. Les alcanzó a advertir que mirarlo así era malo para los ojos. En ese momento, observó cuando el Sol se movía de extremo a extremo. La imagen duró unos cuatro segundos.

Después de la danza, algunos se acostaron, otros quedaron enmudecidos, y la mayoría aplaudió. Al final de la ceremonia, la gente se agolpaba para estar más cerca del Padre. Algunos se marcharon apresurados para buscar el mejor puesto en el templo, pues a las 3 de la tarde debía empezar la Misa de Sanación, y al pueblo ya casi no le cabía un alma.

Habían llegado más de mil vehículos. A esa hora, 1:30, dos mil personas intentaban entrar a una iglesia que solo puede recibir a unos 1,500 feligreses.

El templo se llenó de coros religiosos, sillas, muletas, biblias. Había más de 100 bancas, y en los corredores, varias mujeres gritaban, entre el llanto de los niños, el aroma espeso del aceite y el penetrante olor de la sal.

A todos ellos les llegaba el sonido de un altavoz, que estaba trepado cerca de la cúpula de la iglesia.

Afuera, crecía la multitud. Algunos traían a sus enfermos en sillas de madera, y de trecho en trecho, tomaban un descanso, y volvían a cargar a su pariente. Otros se miraban entre sí. Esperaban. [...].

[...] El Padre estaba rodeado de enfermos. Había epilépticos, inválidos, gente con cáncer, con sida, con tuberculosis, con lupus, con sinusitis, con jaquecas...

Cuatro monjas se habían tardado una hora para ofrecer la comunión y abrirse paso entre la gente. Poco después terminó la misa tradicional y comenzó la sanación.

El sacerdote cerró los ojos, levantó la voz, y comenzó a decir: El Señor está sanando de jaquecas aproximadamente a 28 personas entre hombres y mujeres. Hay cuatro hombres, dos mujeres que se sanan en este momento de cáncer cerebral...

No cesaba de anunciar curaciones y de lanzar diatribas contra Satanás.

Allí se vio al viejo Enrique Aya, con su brazo entumecido. Se vio a un grupo de inválidos, de ancianos con los abrigos raídos y los bastones golpeando el piso. También se vio a mujeres elegantes, de anteojos oscuros y abrigos de marca, que prefirieron alejarse del bullicio. Y por último se vio a hermosas niñas de labios pintados y pantalones ceñidos.

¿Milagros? Me curé, me curé, fue el grito estentóreo del viejo, mientras levantaba con facilidad su brazo izquierdo, que minutos antes parecía inservible.

Unos metros más [allá], Jorge Alberto León, un hombre con un cáncer de dos años, que le hinchó el estómago y a quien los médicos le pronosticaron escasos días

de vida, resistió un intenso ardor en el vientre y sintió que se había liberado del tumor.

En minutos, unas 40 voces gritaban que se habían curado. Decían que los dolores digestivos habían desaparecido, que ya no les dolía la espalda, que ya podían mover sus miembros, todo esto en medio de la algarabía, el llanto y las alabanzas ¹².

Lo que revela el trozo anterior es que en Motavita el Padre desarrollaba una versión ritual abreviada de lo que hoy hace en Soracá. En otras palabras, los acontecimientos que en la actualidad se extienden entre jueves y sábado, parece que se comprimían en un único día en Motavita, el día sábado. Ello significa que hoy se ha logrado un nivel mayor de sofisticación y elaboración en todo el conjunto ceremonial. Sin embargo, hay muchas continuidades entre ambas épocas. Una de ellas, por supuesto, es la Danza del Sol. Una segunda es el estupor y la alegría que producen los prodigios curativos del Padre. Otra más es lo similares que son los procedimientos empleados por el sanador en la misa de sanación, así como las procedencias múltiples de los participantes en las prácticas, en términos de clase y de origen social. No obstante, también hay discontinuidades entre ambas épocas. Y el principal ejemplo de ello está en la realización de una misa a la Virgen en el cementerio de la localidad, misa que hoy se reemplazó con la peregrinación al Santuario de la Señora, los días sábados. Pero hay otra arista en esto de la misa en el cementerio. Si bien es cierto que, bien visto el caso, no hay mucho de ortodoxia católica en las acciones del presbítero, eso de hacerle misas a la Virgen, a la Señora, en un cementerio, la morada de los muertos, sí que resulta heterodoxo. Y peligroso de ser leído como algo brujesco.

Más arriba se han mencionado los mensajes de la Señora Virgen. Sobre estos mensajes que se oyen en la montaña del santuario, hay mucho que decir. Lo primero que sorprende ya quedó dicho. Ese peculiar cambio en las personas que enuncian el mensaje, ese juego tan sutil entre la primera persona del Padre Puerta, la segunda persona de la Señora y la tercera persona con la que el Padre a veces relata sus conversaciones con la Señora, y da fe de su presencia en la audiencia. Tal *performance* mimética, donde se soslayan y se intentan borrar los límites entre el Yo y el Otro (en este caso, la Otra), y se empieza a ocupar un inestable espacio de oscilación entre el uno y el otro, entre el aquí y el allá, entre el *between* y el *betwixt*, es la puesta en escena de lo liminar de que

¹²Hugo Montero, "Las misas milagrosas de Motavita". Tomado de: www.eltiempo.com (9 de julio de 2009). En la crónica se incluye un dato biográfico del Padre Puerta. "Quién es usted. Soy campesino, de padres chocoanos, de una región cafetera. Tengo estudios primarios que hice en una escuelita del campo en mi vereda. El bachillerato lo hice en mi pueblo: Ciudad Bolívar, y en Medellín. Y estudié filosofía en Medellín y continué en Roma."

hablan los clásicos del ritual (Van Gennep, 1965; Turner, 1988), el fértil espacio de la posesión; ese es, además, el espacio de lo psicótico y de lo disociativo del que hablan los psiquiatras y los psicoanalistas. Por el filo de esa navaja transita, uno diría confiado, el Padre Puerta.

En el caso de nuestro presbítero no hay ninguna distorsión del lenguaje, ninguna impostura de voz femenina. Sólo esa efectiva transformación prosódica en la emisión de los fonemas y los morfemas en los que va entrelazando su texto, y ese profundo y pausado *lento assai* y esa peculiar cadencia en los énfasis, en las frases cortas. Toda una retórica muy efectiva, sin duda, que se complementa con la mixtura de formas verbales anticuadas o más propias del español peninsular (“vuestro consuelo”, “os doy mi bendición”), y formas corrientes del español contemporáneo y vernáculo (“les prometo”). Esto es propio de la búsqueda de un lenguaje entre lo exótico y lo extranjerizante, pero no tanto que se escape a la comprensión de los locales (como para señalar una alternancia sin fin entre una alteridad radical y una mismidad que genera vinculaciones de identidad en la audiencia).

Pero hay más con este juego de alternancias, lo mismo, lo otro: éste se percibe en el contraste entre las imágenes que curan, las figuras divinas de la Señora de la Esperanza y del Jesús de Nazareth, y la población mestiza local. La figura de Nuestra Señora de la Esperanza es un vivo retrato de tal alternancia. Como que su representación icónica nos la muestra como la dama caucásica tradicional de la iconografía católica, pero quien además lleva un Niño Dios en sus brazos con facciones entre mestizas y mulatas. El Nazareno sí es alteridad neta: es inmaculadamente “blanco” y, de pílón, es un rubio de ojos azules. Además, según el Padre, su imagen se ha ido transformando poco a poco desde que él lo volvió su “parcero”, su amigo del “parche”, su compinche (de nuevo, una muestra de parla coloquial, que busca una aproximación al lenguaje juvenil de la calle, de la barriada, y ahora de los adolescentes de la clase media urbana colombiana [Ospina, 2007:402-403]). Por lo demás, y con los mismos propósitos, el Padre acostumbra, en medio de sus sermones atronadores, echar sus chistecitos, hacer sus chanzas y retruécanos, y soltar una que otra palabra soez bien calibrada.

Con respecto al contenido de las profecías emitidas por el Padre, nos encontramos con materiales que resultan afines a la tradición profética católica inaugurada con las apariciones del ángel y la Virgen a los pastores en la Enseñada de Irene (Cova da Iria), en el Portugal de 1917. Inclusive muchas fórmulas de oración son similares (por ejemplo en la plegaria del ángel que anuncia el descenso de la Virgen a la tierra: “Dios mío, yo creo, yo adoro y yo te amo”). En lo que respecta a los secretos revelados (y —uno asume— en los no revelados), hay asimismo muchas simetrías: en ambos casos se habla de guerras

pavorosas; del infierno a donde van las almas de los pecadores; del castigo a la humanidad por sus pecados; de la persecución a la Iglesia de Roma y a la figura del Papa; de los castigos que les esperan a los persecutores, y de la promesa futura de que si la humanidad endereza sus rumbos por la senda de la fe y de la oración, todas estas catástrofes y tribulaciones pueden ser evitadas, o por lo menos, aminoradas para aquellos que se arrepientan y se unan a los coros de creyentes y sus pastores religiosos. Se trata pues, de temas escatológicos no exentos de mesianismo y de visiones apocalípticas, que recuerdan el texto con el mismo nombre de San Juan. Todo ello adobado de amenazas de grandes tragedias naturales, pestes, y accidentes (sobre todo de aviación, en el caso del Padre Puerta). Al final, la promesa de protección y de salvación, gracias a la práctica del culto mariano, con un énfasis en la oración del rosario en familia y en general, en la recomposición de la unidad familiar en torno a lo que autoras colombianas como Virginia Pineda de Gutiérrez llaman la “Sagrada Familia”, es decir, el modelo de núcleo familiar representado por la Virgen, San José y el Divino Niño [Gutiérrez de Pineda, 1994(1968)].¹³

Como se desprende de lo anterior, se trata de un venero doctrinario muy conservador dentro de la Iglesia católica, reforzado durante los dos últimos pontificados. En Colombia, este venero religioso se articula en muchos planos con cultos e iglesias de corte protestante pentecostal y neo-pentecostal, también de sesgo retardatario. Todo ello, a su turno, se entronca perfectamente con los actuales intentos de recuperar un Estado confesional, y de revitalizar modelos ideológicos con fuertes contenidos conservadores y autoritarios. Tales agendas apelan al orden y la protección divinas y a una gran religiosidad formal y ritual, tarea en la que se ha empeñado —hasta ahora con éxito—, el actual Presidente de la República, su gran corifeo, y todos sus epígonos en la administración pública, en los medios de comunicación y en el Congreso nacional. Y el Padre Álvaro de Jesús Puerta, bien que es consciente de todo esto.

Y, ¿qué decir de las sanaciones, tanto las de la mañana como las de la tarde? Lo primero que hay que relevar en ellas es su carácter holístico. En ambas, el Padre quiere sanar a todos sus peregrinos de sus males del cuerpo y del espíritu. En ese orden de ideas, la intención es combinar la sanación integral de la persona en sus dimensiones de *soma* y de *psykhé*, con la curación de cualquier enfermedad específica que la pueda aquejar. En la tarde esta doble intencionalidad es particularmente explícita. Además, durante esta segunda ocasión el Padre fungió en su sanación de psicoterapeuta, al mencionar de forma clara

¹³ Las referencias a la Virgen de Fátima y los episodios de la Ensenada de Irene fueron tomados de: <http://aciprensa.com/Maria/Fatima> (consultado el 9 de julio de 2009). Véase, además, la Novena a Jesús de Nazareth para obtener la sanación, preparada por el Padre Puerta.

la sanación del cerebro, sede de los “traumas” de infancia, de los recuerdos del pasado que hoy producen sufrimiento (y por ende, enfermedad física), resentimientos y odios por ofensas relacionadas con el acoso infantil o con el acoso sexual (“perdona a quien durante mi niñez, mi juventud, mi adolescencia, siendo adulto o anciano [...] me haya ultrajado, ofendido o degradado en mi intimidad, en lo más sagrado de mi persona”). La idea, por supuesto, es que con el favor divino se logren “borrar” todos estos traumas o recuerdos problemáticos del cerebro, literalmente, para así lograr la cura.

Ahora bien: esta intención de totalización se logra mediante el expediente de trazar en el cuerpo un mapa, un verdadero circuito de curación (que aquí denominamos periplo). Su trazado empieza en una dirección de arriba hacia abajo, para después proseguir de afuera hacia adentro, de los órganos del cuerpo hacia sus fluidos, hacia la sangre. En tal periplo se enfatiza siempre la idea de que hay canales, hay conexiones interiores en el organismo humano, y que por esos canales debe circular una energía reparadora de origen divino que desaloje la enfermedad. A su turno la enfermedad se representa con tropos lingüísticos como, por ejemplo, lo que está estancado, envenenado, que es feo, así como expresiones como tumores, verrugas, crecimientos anormales, infecciones, etc. Subyacente a este ejercicio es la idea tan común de la contaminación como “materia fuera de lugar”, como desorden clasificatorio de pares opuestos como frío/caliente; flujo/no flujo; sucio/limpio; en suma, puro/impuro [Douglas, 1984]. Y casi huelga añadir que la noción de impuro, dentro de este tipo de pensamiento, está vinculada con la noción de enfermedad, que a su vez está fundida de forma intrínseca con la noción de pecado.

Por otra parte, sobresale también el vocabulario con fuertes tintes médicos que usa el Padre en sus sanaciones. Los términos que emplea, en efecto, parecen consultar de cerca tratados de semiología y patología médicas alópatas, puesto que no se encuentra en ellos trazas de categorías pertenecientes a las llamadas medicinas populares para referirse a las patologías. El Padre, ya lo sabemos, es un hombre estudiado y con vinculaciones internacionales cosmopolitas. Además, siempre procura distinguir sus esfuerzos de aquellos que realizan otros sanadores ubicados en el sector de los otros saberes terapéuticos no medicalizados en la atención de la salud-enfermedad. En concreto, el Padre persigue, con términos taxativos, distanciar lo suyo de los desvelos de los *teguas*,¹⁴ los chamanes, los brujos y los hechiceros, y demás especialistas en la curación y en la sanación no médica del malestar y el sufrimiento.

¹⁴ Tegua: colombianismo empleado como sinónimo de “curandero” o de un profesional o artesano no licenciado formalmente.

En la jornada de sanación de la tarde sobresalen dos hechos particulares. En ella, y ya hacia el final de los procedimientos, el Padre cura enfermedades específicas de personas específicas, que además generalmente están allí de cuerpo presente (aunque no las identifica por sus nombres o por alguna seña directa). Sus esfuerzos tienen ese cariz de las cuestiones definitivas por el hábil empleo de las cifras: son tantas y tantas las personas que están curadas de cáncer digestivo, de cáncer de piel, etc.; son tantas las personas del sexo masculino y del sexo femenino que el Señor cura de esto y de lo otro; ese bebé que se cura de los pulmones tiene tantos meses de nacido, y el señor de los pulmones tiene estos años y no los otros. Asimismo, y esto por supuesto no es arbitrario, las enfermedades preferidas que cura el Padre Puerta son el cáncer y las paraplejias. Que el cáncer figure en primer plano, se explica porque por supuesto él se define como un sobreviviente de este tipo de mal (nunca ha dicho, que se sepa, qué tipo de cáncer le afectó), circunstancia que aprovecha para lograr su vinculación directa con esos sufrientes en la audiencia.

Las parálisis del cuerpo sí son caso aparte. Es en la curación de las parálisis en donde el Padre concentra todo su poder *performativo* como médico, como sanador, como pastor, como apóstol, como ungido por quien está representado en la imagen que lo representa, dramáticamente, enfrente de su grey (Jesús de Nazareth, “médico divino”).¹⁵ El doble juego de representaciones, el doble entrelazamiento mimético entre el sanador y su *parcero*, entre el uno y el mismo, nunca falla en esa explosión final de la emoción desbordada, del “levántate y camina” bíblico, del infinito temor y reverencia enfrente de la deidad y su representante vivo y redivivo (“Jesús” vive, pregona a todo pulmón el Padre).

Unas palabras finales para poner en contexto el sábado con los dos días anteriores. Si se miran los tres días en su conjunto, lo que se obtiene es un ciclo completo de sanación y de curación. El día jueves enfatiza la imposición de manos a los enfermos; el viernes el eje del ceremonial es el exorcismo de los demonios que producen la enfermedad y el mal y que llevan a los mortales hacia la condenación eterna; el sábado, la idea central es la de la curación total del cuerpo y del alma con la intercesión de la Virgen y su Hijo resucitado. Los tres días representan una gran lucha entre el bien y el mal; entre Dios y el Maligno; entre la vida y la muerte; entre la salud y la salvación y la enfermedad y la condena eterna. Los dos primeros días se realizan en el recinto cerrado de la iglesia de Soracá, abajo, en el valle andino en donde se asienta la población, mientras el sábado los eventos tienen lugar a campo abierto (en el Santuario de Nuestra Señora o en la misa campal en la plaza), y se ejecuta un desplazamiento entre el arriba y el abajo. Esta complementación de los espacios y

¹⁵ Padre Álvaro de Jesús Puerta, Novena a Jesús de Nazareth para obtener la sanción.

la circularidad en el movimiento de los peregrinos está relacionada con un fenómeno de peregrinación, tan crucial en nuestro catolicismo heredado de la Contrarreforma, y de las guerras religiosas contra los protestantes que acometieron los Católicos Monarcas. Ironías de la historia: las peregrinaciones del Padre Puerta deben tanto a esta herencia, como a la herencia del mundo prehispánico amerindio, con sus propios santuarios y peregrinaciones. Y ahora también a los protestantes, como quiera que el movimiento carismático tiene en últimas su origen en el protestantismo.

No obstante, el contexto principal del entable de sanación y curación que pone en escena mes tras mes el Padre Puerta es la dramática crisis del orden social en Colombia y de la angustia y la ansiedad, el *Angst* personal y colectivo, que esta conlleva. Enfrente del prolongado conflicto armado que por décadas y casi sin tregua ruptura aquí y allá el tejido social de la nación, emerge una gran profusión de terapéuticas rituales que buscan atemperar los efectos de las violencias consuetudinarias que se fijan en la vida y en los cuerpos de los ciudadanos y ciudadanas en forma de enfermedad y malestar. Ese es, precisamente, el papel del Padre Puerta, con sus sanaciones y curaciones, sus mensajes de la Virgen y su ideología ortodoxa y católica que pretende re-sacralizar el ordenamiento político de la nación. Todo este despliegue de “violencia de rebote” [Bloch, 1992] es muy funcional al fracaso que exhibe en últimas la violencia estatal vigente, la llamada política de “Seguridad Democrática”, que como panacea para redimir el orden social aplica el régimen actual. A pesar de la campaña mediática de los cortesanos del poder, es difícil negar que la violencia estatal que intenta restituir y preservar el orden ante las amenazas de sectores armados ilegales que ejercen una violencia generadora de formas diferentes de distribución del poder, o la preservación de privilegios excluyentes propios de segmentos sociales específicos, violencias no exentas de crueles acciones terroristas, no logra plenamente sus propósitos. Antes bien, esta violencia oficial terminará a la larga engendrando más resentimiento, más venganzas, más retaliaciones; en suma, más violencias. Todo ello si antes no se recurre a una tarea largamente pospuesta: la refundación del orden social mediante una radical y generosa negociación política. Mientras tanto el papel de reparar lo que amenaza con su ruina definitiva seguirá recayendo en el vasto despliegue de rituales terapéuticos contemporáneos, como los que fomenta el Padre Puerta. Se fundamenta así una de esas paradojas tan características de Colombia: una hiper-ritualización de toda la vida social de los asociados, en medio de una crisis sacrificial que amenaza en cada instante con su desbordamiento en forma de violencia recíproca y generalizada [Girard, 1995].¹⁶

¹⁶ Este último argumento es motivo de reflexión periódica en las discusiones de la Red de

El Hombre solo, el hombre en cuclillas sobre las escalinatas, el insensato que ha echado sobre sus hombros el censo de la miseria y el denunció de sus promotores y usufructuarios, dicho todo esto y después de arder en la pira de la cólera, no puede esperar a que la audiencia dicte su fallo.

“Pues ya están balbuciendo sus labios un tímido canto de amor; ya siente en sus entrañas la invasión de la ternura que le inspira la contradicha condición humana, la suya propia; ya está mirando las manos de los hombres y sintiendo la necesidad de cantar su maravilla.

“¡No mas cólera!

“¡No mas odio!

“¡Solo el amor, el viril amor del hombre por su especie y por su semejanza!

“¡La audiencia está disuelta!”

Zalamea, [1974 (1964):63].

AGRADECIMIENTOS

El autor extiende sus agradecimientos a María Angélica Ospina, Santiago Martínez Medina, María Clara Leal, Luis Carlos Castro, y demás miembros de la Red, por su participación en la investigación de campo que sirve de soporte al presente escrito, así como por sus generosos comentarios y sugerencias (aunque él es el único responsable por cualquier error u omisión en el texto). Finalmente, el autor agradece al antropólogo Julián Numpaque Moreno, quien cuando realizaba su trabajo final de grado bajo su tutoría, fue el primero en llamar su atención en las posibilidades etnográficas y teóricas del culto mariano de Soracá. El trabajo de Numpaque se tituló “Enfermedad en las misas de sanación en Soracá (Boyacá, Colombia)”.

BIBLIOGRAFÍA

Beltrán, William

2004 “El evangelicalismo y el movimiento pentecostal en Colombia en el siglo xx”. En: Bidegaín, Ana María (compiladora), *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad*, Bogotá, Aguilar / Altea / Taurus / Alfaguara.

Bidegaín, Ana María (compiladora)

2004 *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad*, Bogotá, Aguilar / Altea / Taurus / Alfaguara.

Bloch, Maurice

1992 *Prey into Hunter. The Politics of Religious Experience*, Cambridge, Cambridge University Press.

Etnopsiquiatría y Estudios Sociales de la Salud y la Enfermedad. Agradezco a Santiago Martínez, quien en la reunión de la Red del 23 de septiembre de 2009 puso en la liza este tema.

Canetti, Elías

1983 *Masa y Poder*, Madrid, Alianza Editorial / Muchnik.

Douglas, Mary

1984 *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, Londres, Ark Paperbacks.

Girard, René

1995 *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama.

Gutiérrez de Pineda, Virginia

1994(1968), *Familia y cultura en Colombia*, Medellín, Universidad de Antioquia.

Herrera Ángel, Marta

2002 *Ordenar para controlar. Ordenamiento espacial y control político en las llanuras del Caribe y en los Andes Centrales neogranadinos. Siglo xviii*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia / Academia Colombiana de Historia.

Lindholm, Charles

2001 *Carisma. Análisis del fenómeno carismático y su relación con la conducta humana y los cambios sociales*, Barcelona, Gedisa.

Moreno, Pablo

2004 "Protestantismo histórico en Colombia". En Bidegaín, Ana María (compiladora), *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad*, Bogotá, Aguilar / Altea / Taurus / Alfaguara.

Moreno, Carlos J.

2006 "Salud-enfermedad y cuerpo-mente en la medicina ayurvédica y en la biomedicina contemporánea. En *Antípoda, Revista de Antropología y Arqueología*, 3:91-121.

Ospina, María Angélica

2004 "Apuntes para el estudio antropológico de la Alabanza Carismática Católica". En *Convergencias, Revista de Ciencias Sociales*, 11(36):31-59.

2006 "Satanás se 'desregula': sobre la paradoja del fundamentalismo moderno en la renovación carismática católica". En *Universitas Humanística*, 61:135-162.

2007 "La renovación carismática católica: una fuente contemporánea de la eterna juventud". En: Tejeiro, Clemencia, Fabián Sanabria y William Beltrán (eds.), *Crear y poder hoy*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

Ospina, María Angélica y Fabián Sanabria

2004 "Nuevas espiritualidades y recomposición institucional en la Iglesia católica: la era del laicado carismático". En Bidegaín, Ana María (comp.), *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad*, Bogotá, Aguilar / Altea / Taurus / Alfaguara.

Puerta, Álvaro de Jesús (presbítero)

1998 *Novena a Jesús de Nazareth para obtener la sanación*, Bogotá, Lito Diamante.

Strathern, Andrew y Pamela J. Stewart

1999 *Curing and Healing. Medical Anthropology in Global Perspective*, Durham (NC), Carolina Academic Press.

Taussig, Michael

1987 *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*. Chicago, The University of Chicago Press.

Taussig, Michael

1999 *Defacement. Public Secrecy and the Labor of the Negative*, Stanford, Stanford University Press.

Tejeiro, Clemencia, Fabián Sanabria y William Beltrán (eds.)

2007 *Creer y poder hoy*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

Turner, Víctor

1988 *El proceso ritual. Estructura y anti-estructura*, Madrid, Taurus.

Uribe, Carlos Alberto

2006 "El retorno de Mateo Mina a la selva sin ley". En *Antípoda, Revista de Antropología y Arqueología*, 2:127-153.

Uribe, Carlos Alberto

2009 "El cuerpo fragmentado: la manipulación del cadáver y del terror en el estudio del conflicto violento colombiano". En Folino, Jorge O. y Franklin E. Escobar (eds.), *Estudios sobre homicidios. Perspectiva forense, clínica y epidemiológica*, La Plata, Librería Editora Platense, pp. 681-717.

Van Gennep, Arnold

1965 *The Rites of Passage*, Londres, Routledge and Kegan Paul.

Zalamea, Jorge

1974 (1964), *El sueño de las escalinatas*, Bogotá, Biblioteca Colombiana de Cultura / Colcultura.

Notas

El loco por fuerza, trasunto de los sucesos de Aragón (1591). Algunas hipótesis de lectura

Hélène Tropé*

Université PARIS III Sorbonne Nouvelle-CRES-LECMO

A Lucas Torres,
gran conocedor de los siglos áureos

RESUMEN: *En El Loco por fuerza, comedia probablemente escrita por Lope de Vega entre 1597 y 1608, que transcurre entre Zaragoza y sus montañas, se contemplan las conflictivas relaciones de dos grupos de personajes: castellanos y aragoneses. Este artículo analiza, en el contexto de las revueltas aragonesas de 1591, la representación de Aragón que ofrece el dramaturgo. Para ello, tras abordar los distintos espacios constituyentes de la comedia, se examina más detenidamente uno de ellos, el hospital de locos, y se valora la posibilidad de que el internamiento forzado del galán sea un trasunto de las prisiones del ex secretario de Felipe II, Antonio Pérez. Finalmente, se proponen algunas hipótesis de lectura conjunta de esta comedia y de otra de Lope de Vega, Los locos de Valencia, con la que presenta llamativas similitudes en lo que atañe a los manicomios, el asunto de Antonio Pérez y las Relaciones que éste escribió.*

PALABRAS CLAVE: *Lope de Vega, El loco por fuerza, Los locos de Valencia, Antonio Pérez, Aragón, Inquisición, Hospital de locos de Nuestra Señora de Gracia.*

ABSTRACT: *El loco por fuerza by Lope de Vega was probably written between 1597 and 1608 and is set in Zaragoza and the Mountain. The comedy frames a conflict between two groups of characters, those from Castile and those from Aragon. Analyzed in light of the Aragonese revolt of 1591, it becomes apparent that the piece exalts Castile while denigrating Aragon's political aspirations. After describing the spaces, the representation of one of the play's settings, the lunatic hospital, is examined. The article then evaluates the possibility that the forced incarceration of the hero in the asylum represents the real imprisonment of Antonio Pérez, the ex minister of Felipe II who was accused of killing Escobedo and who fled to Aragon. Finally, a joint reading with Los locos de Valencia, another Lope de Vega comedy, is offered. The two comedies present some striking similarities in reference to the Pérez affair and Pérez's Relaciones.*

* Profesora titular en el Departameno de Estudios Ibéricos y Latinoamericanos de la Universidad Nueva Sorbona (Paris III) y miembro del "Centro de Investigaciones sobre la España de los siglos XVI y XVII" (CRES-LECEMO, equipo asociado al CNRS). Helene.Trope@univ-paris3.fr, helenetrope@hotmail.fr

KEY WORDS: *Lope de Vega, El loco por fuerza, Los locos de Valencia, Antonio Pérez, Aragón, Inquisition, Lunatic hospital of Nuestra Señora de Gracia.*

*Señor, o yo soy loco, o este negocio (el asunto Pérez) es loco...
Cardenal Quiroga, 1590 [Pérez:74-75; Marañón, 2002:505;
Bravo-Blondeau, 1994, I:306].*

La comedia *El loco por fuerza* [Vigier, 1983:252-255; Atienza, 2000:133-142] fue atribuida a Lope de Vega por Emilio Cotarelo y Mori [Vega, 1916:IX] cuando la editó por primera vez en 1916 a partir de un manuscrito no hológrafo de la Biblioteca Nacional [Pérez y Pérez, 1973: n° 152]. Sylvanus Griswold Morley y Courtney Bruerton también lo creen así y sitúan su redacción entre 1597 y 1608 [Morley y Bruerton, 1940:301].

El texto nos ha llegado incompleto (faltan algunos versos, en especial en la escena final de la boda) y algo deteriorado (versificación). Aún así, parece que su autor es Lope de Vega o algún imitador muy cercano a él. Las similitudes con *Los locos de Valencia* son numerosas: versos muy parecidos e incluso idénticos, el tratamiento de la locura y el hospital de locos, pareja representación metafórica de la demencia (el molino, el viento, la luna) o mismo uso del lenguaje de la baraja por parte del galán para resumir la intriga. Además, ambas comedias evidencian una comprensión bastante pormenorizada acerca del funcionamiento de los manicomios de Valencia y Zaragoza, en cuyo marco transcurre la acción, y *El loco por fuerza* parece traslucir un conocimiento preciso, personal incluso, de lo acontecido en las revueltas aragonesas de 1591, muy posible si “Lope de Vega estuvo en Zaragoza cuando las revueltas de Aragón” [López Navío, José, 1960:179-226].

La trama nos presenta a dos amantes, Feliciano y Clarinda, forzados a huir de Toledo porque el padre de la dama la ha prometido en matrimonio a un caballero de esta ciudad. Cuando los fugitivos pasan por Zaragoza, el Justicia de Aragón, enamorado de la joven, los manda prender, encierra al galán en el hospital de locos y confía la custodia de Clarinda al noble Leonardo. Los enamorados logran escapar a la montaña donde son detenidos por una cuadrilla de bandoleros antes de la intervención del rey, con la que concluye la pieza.

Llama poderosamente la atención la conducta del Justicia, que no es la que cabría esperar de tan alto cargo ni de alguien perteneciente a la nobleza. En la tipología de los personajes representa al antagonista: poderoso, generador de conflictos y fuente de obstáculos, justo lo que necesitaba el autor para construir su intriga pero, además, hay otros elementos también sugestivos: la

desnaturalización de la función propia del hospital de locos, que el Justicia utiliza como cárcel, una representación tanto más sorprendente por cuanto, junto con el de Valencia, el manicomio de Zaragoza era uno de los más famosos de España a finales del siglo xvi. También destaca la frecuencia con que aparece en el texto el término “castellano” que se repite hasta catorce veces, doce de las cuales por personajes aragoneses.¹

En primer lugar, analizaré los espacios constituyentes de la comedia, con especial atención al hospital de locos; a continuación abordaré la representación del entorno político (Castilla y Aragón) a la luz de las revueltas aragonesas de 1591, a fin de proponer una interpretación ideológico-política de la obra y, finalmente, examinaré las relaciones existentes entre *El Loco por fuerza* y otra comedia, esta sí ciertamente de Lope: *Los locos de Valencia*.

LOS ESPACIOS CONSTITUYENTES DE LA COMEDIA

Como en muchas de las comedias tempranas de Lope de Vega, casi toda la acción transcurre en un escenario urbano (Zaragoza) y las continuas referencias a espacios conocidos como la calle del Coso o la célebre Casa de los Locos permiten al espectador situarse en un marco reconocible [Arellano, 1999:79-82].

Cuadros y cambios de espacios

La obra se caracteriza por los numerosos lugares en que se desarrolla la acción, lo que permite dividirla en varios cuadros. Para Ruano de la Haza, “cuadro” es “una acción escénica que tiene lugar en un espacio y tiempo determinados” [Ruano de la Haza, 2000:291; Arellano, 1995:123]. La comedia consta de diez cuadros con sus correspondientes cambios y con un cierto equilibrio entre ellos, la primera jornada tiene cuatro y la segunda y tercera tres cada una.

¹ Vega, 1916, 257a: “esta bella castellana” (Leonardo hablando de Clarinda); 262b: “¿y es castellana?” (Albano preguntando a propósito de Clarinda); 262b: “bellísima castellana” (Albano hablando a Clarinda); 268a: “Vencer el rigor procuro / de este desdén castellano” (Justicia hablando de Clarinda); 273b: “¿Conoces un castellano / que se llama a Feliciano?” (Clarinda a Osuna); 278b: “¡Guarda el loco castellano!” (Voces dentro); “278b: ¡Dadles, quebradles las manos, que estos locos castellanos / nos destruyen cada día!” (Frutera); 281a: “Estos locos castellanos / todos son envidia y celos” (Albano, vv. 2429-2430); 286b: “Pasó el tiempo de grecias y romanas; / es otra edad aquesta diferente; que ya no hay coroneles castellanos / con laurel en las armas y en la frente; / Tú rendirás las amenazas vanas” (el bandido aragonés Marín Félix amenazando a Fulgencia, castellana, con violarla); 287a: “Marín Félix: ¿Sois castellanos? FELICIANO: Somos castellanos. / OSUNA: Yo no soy castellano, caballero”; 289b: “¡Ea, castellanos, ea!” (Marín Félix a sus presos); 290b: “¿Quién eres tú, castellano?” (Justicia a Torcato, padre de Clarinda, v. 3128).

Jornada I	Jornada II	Jornada III
Calle	Casa de Leonardo	Calle
Iglesia	Hospital de locos	Casa de Leonardo
Casa de Leonardo	Calle	El Moncayo
Hospital de locos		

La iglesia y la montaña del Moncayo son espacios de una sola ocurrencia. Aquélla es el lugar en el que se refugia Leonardo, *retraído* en sagrado tras escapar del Justicia gracias a un ardid, acogiéndose al derecho de asilo. Se trata de un espacio protegido, del que el galán acepta salir, engañado por una falsa promesa del Justicia que lo prende para encerrarlo en el manicomio.

Por su parte, el Moncayo es el espacio exterior al que van a parar todos los protagonistas al final de la obra, incluyendo a los enamorados que, pese a haber conseguido escapar, son capturados por los bandoleros. Viene a ser un nuevo lugar de detención.

La calle, la casa de Leonardo y el hospital se van alternando a lo largo de los ocho cuadros restantes. Si se analiza el orden en que aparecen, se nota un cierto paralelismo entre el primer y el tercer acto: ambos transcurren sucesivamente en la calle y la casa de Leonardo para desembocar en el hospital de locos (acto primero) y la montaña (acto tercero). Habrá que valorar el carácter de espacio único que representa la iglesia en esta distribución de la acción entre varios lugares.

Asimismo, los interiores constituyen lugares de reclusión: el hospital de locos se corresponde con la casa de Leonardo, amigo y rival del Justicia, donde acaba encerrada la dama y que, por eso mismo, viene a ser como un imán que ejerce su poder de atracción sobre otros dos nobles aragoneses (el Justicia y Albano) que acuden allí en repetidas ocasiones, rivalizando y engañándose el uno al otro, para intentar conquistarla.

En cuanto al manicomio, se trata de un espacio de máxima reclusión, un mundo al revés.

El hospital de locos, espacio de "gran encierro" [Foucault, 1976]²

El microcosmos del célebre Hospital de los locos de Zaragoza [Gimeno Riera, 1908; Baquero Goyanes, 1952; Maiso González, 1978:267-312; Fernández Doc-

² "Gran encierro" es la traducción al castellano de la consabida expresión francesa "Le grand enfermement", acuñada por Michel Foucault para designar la reclusión de los locos, sífilíticos y demás marginados en el Hospital General de París a partir de finales del siglo XVII [v. Foucault, 1976, cap. II].

tor, 2000; Bouza, 1991:38-39] aparece como una “cárcel del seso”, en palabras del Maestro de los locos encargado de custodiarlos. Se trata de una institución cuya función social (auxiliar a los dementes) se subvierte cuando se encierra en él a un personaje cuerdo. De ahí que, en la escena del ingreso de Feliciano, se insista en la separación que existe entre el manicomio y el mundo exterior, la pertinaz demanda de aquél para que le dejen salir, la angustiada negativa del Maestro y el consiguiente cierre de la puerta del asilo.

La consideración de este espacio como lugar de encierro se subraya aún más mediante la compartimentación del mismo en dos subespacios, dependiendo del grado de reclusión de sus internos: uno más leve y otro más severo, el de las celdas o jaulas.

La celda o jaula es un elemento tópico presente en cualquier representación estilizada de los hospitales de la época [Vélez de Guevara, 1641:114]. Se trata de un elemento simbólico que se corresponde con la idea que el público de la época tenía de un hospital de orates, por eso se indica en las acotaciones que se debe colocar “una reja hacia fuera de vestuario, porque se oiga y vea a Feliciano, que estará dentro” y este elemento visual se complementa con las informaciones del compañero de celda del galán (“que le tendrán bien atado”) y las sugestivas palabras de Clarinda: “Mas una reja han abierto / y un gentil mancebo suena / sobre el hierro una cadena” [Vega, 1916:273b] que, por su valor evocador, forman parte del decorado verbal [Arellano, 1999:197-237] y contribuyen a que el espectador se imagine el hospital como un espacio de contención y reclusión absolutas que incluye jaulas y cadenas para atajar los furores de los internos.

Este espacio engulle a quienes entran en él. El ingreso de Feliciano muestra una gran similitud con el de Erifila en *Los locos de Valencia* o con el de Nise en *El peregrino en su patria*, que también tiene lugar en el asilo valenciano [Vega, 2003:vv 470-540; Vega, 1973:329-242]. En los tres casos, la mirada de quienes pertenecen a este espacio disuelve la identidad del personaje que penetra en él, según la implacable lógica que sostiene que “el loco es el espacio” en el que se le interna, identificando al orate con el lugar que ocupa [Molho, 1991:87-98]. Así, la propia orden de internamiento de Feliciano condiciona ya la visión que de éste tendrá el Maestro, si ha sido ingresado, tiene que estar loco aunque no lo parezca: “MAESTRO: Leeré el papel, poniéndole en mis ojos / [...] / FELICIANO: ¿Qué me mira este hombre, / y con cada renglón de los que lee / se admira de mirarme?” [Vega, 1916:264 a].

Analizaremos ahora los personajes que lo habitan y gobiernan según reglas y normas que invierten el orden jerárquico. En *El loco por fuerza*, al igual que en *Los locos de Valencia*, cuando una persona de calidad entra en este espacio social, innoble y degradante se produce un ritual de novatadas y ve-

jaciones por parte de los locos más “veteranos”, a las órdenes del Maestro. Los dementes le quitan a Feliciano su espada, símbolo de nobleza, la capa, el sombrero y el cuello escarolado, atributos que denotan su elevado rango social en el mundo exterior y le hacen víctima de una serie de bromas pesadas que recalcan la inversión del orden jerárquico, ya que son esos seres marginados, pobres diablos, quienes imponen su ley a un noble. Después le obligan a vestir la prenda símbolo de su nueva condición: el “sayo de infamia” como lo llama el protagonista, un ridículo sayo de colores chillones que uno de los internos identifica burlescamente con un “papagayo”: “GONZALO: No ha trocado mal la capa, / pues yo dije que era Papa / y él viene a ser papagayo” [Vega, 1916:265b].

El manicomio de Zaragoza se convierte así, en un ámbito de marginación profundamente degradante e ignominioso donde un noble castellano, por amor a su dama, es víctima de los celos de un oficial aragonés sin escrúpulos que lo ingresa allí para librarse de él. Sin embargo, estos elementos trágicos no pueden ni deben ocultar la evidente esencia grotesca que caracteriza a ese hospital de teatro. Por ejemplo, en la escena del ingreso (cuarto cuadro) se manifiesta la comicidad burlesca propia de ciertas composiciones líricas populares de los siglos xv a xvii, como las coplas de disparates [Encina, 1978:8-14; Chevalier, 1962:358-93] o los entremeses u otras piezas breves del siglo xvii como el *Entremés famoso del Doctor Rapado* y *El baile de los locos de Toledo* [Cotarelo y Mori, 2000, I:216-217; II:485-486] o los compuestos por Salazar y Torres para la comedia *La mejor flor de Sicilia, Santa Rasolea* [Salazar y Torres, 1694:90-96; Cotarelo y Mori, I:48-49; Farré Vidal, 2003:556-585]. Es ese mismo humor, propio de las comedias burlescas [Serralta, 1976:450-461; 1980:99-129; 2004:173-176] el que encontramos en varias escenas de *Los locos de Valencia*, en función de un mismo código cultural, el del Carnaval, común a estas obras [Gabriela Nava, 2004:272-287]. Al igual que las máscaras del teatro breve, los cuatro orates que ayudan al Maestro de locos de la institución zaragozana son personajes planos, sin ninguna trascendencia, lo mismo que en *Los locos de Valencia* toda la escena del asilo es carnavalesca. Además de los irreverentes insultos que los internos dedican al recién llegado, sus incoherentes disparates que violan cualquier razonamiento lógico-asociativo encuentran, sin embargo, una coherencia mínima en el hecho de que giran en torno al rebajamiento grotesco de su condición humana hacia la animalidad o la exaltación de los apetitos del “bajo vientre corporal” temas, todos ellos, propios del Carnaval.

Uno de los locos, Martín, pretende ser Poncio Pilatos en la mitad superior de su cuerpo y el rocín de San Martín en la inferior. El propio Osuna, gracioso doble del galán, nada más quedar ingresado a la fuerza junto a su amo, hace alarde de voracidad, y tras preguntar retóricamente si es “acaso, loco de ayu-

nar” se suma a los dementes que van a comer, para mayor asombro del angustiado Feliciano. Tanto el disparate, “ese atentado contra la razón” [Serralta, 1976:452] como los elementos burlescos, incitan al espectador a recrearse en el espectáculo de la locura cómica en perfecta conformidad con las convenciones propias de las obras de “capa y espada” en las que se evita cualquier riesgo adverso para los protagonistas.

Es necesario abstenerse de lo que Ignacio Arellano llama “una lectura trágica” del género cómico español en general, y de esta pieza en particular [Arellano, 1999: 13-36] y, sin embargo, considero que aquí la representación de la locura y los disparates de los perturbados reales o fingidos van más allá de la mera comicidad o del placer algo ambiguo que experimentaría el público ante el divertido espectáculo de unos personajes desbarrando a más y mejor. Por ello hay que preguntarse por qué una parte de la acción se sitúa precisamente en un manicomio: ¿es un escenario sin más o acaso por evocar un mundo al revés tiene algún valor simbólico en relación con la imagen del espacio político ofrecida por esta comedia?

LOS ESPACIOS POLÍTICOS DE LA OBRA: CASTILLA Y ARAGÓN

Coincidencias entre El loco por fuerza y el caso de Antonio Pérez (1591)

Al situar la acción de la comedia en su posible contexto histórico, parece que en ella se aborda una representación muy peculiar de Aragón que, en la década de 1580, había llegado a ser uno de los territorios más difíciles de controlar y gobernar para Felipe II. ¿Habría algún trasunto de las crecientes tensiones políticas entre ambos reinos en esta comedia donde a través de varios personajes castellanos ejemplares se trasluce un espacio sugerido como dechado de virtud y de orden? ¿Cifrará la obra el encarcelamiento de Antonio Pérez, secretario de Estado del rey a quién se acusó del asesinato de Escobedo perpetrado el 31 de marzo de 1578?

Este Escobedo era el secretario de don Juan de Austria, hermano del monarca, y Pérez iba diciendo a Felipe II que ambos querían traicionarlo pues ambicionaban el trono.

No me voy a detener en las causas profundas de las revueltas de Zaragoza en 1591 pero conviene señalar que las tensiones entre ambos reinos procedían de una diferente visión de lo que debía ser el poder monárquico [Colás Latorre y Salas Ausens, 1982:153-411; García Cárcel *et al*, 1985; Elliott, 1986:300-308; Jarque Manríquez y Salas Ausens, 1991:17-36; Colás Latorre, 1999:105-126]. Para los aragoneses, el poder del rey estaba limitado por los fueros que había jurado. Para los Austrias no había ley alguna que pudiera frenar su autoridad.

“Constitucionalismo” aragonés contra absolutismo monárquico, por tanto, en un enfrentamiento espoleado por la mera existencia de la institución del Justicia de Aragón, cuyas decisiones eran de obligado cumplimiento.

Cuando Antonio Pérez escapó de la prisión real el 18 de abril de 1590 se refugió en Aragón, a donde llegó a fines del mismo mes afirmando que el rey quería acabar con la “constitución”. Buscó asilo en el convento de Calatayud y se acogió como aragonés al privilegio de Manifestación. Por ello, cuando lo prendieron los oficiales del rey, sólo pudieron llevarlo ante el Justicia. Para arrebatarse al preso, Felipe II tuvo que acusarlo de herejía y dos veces (24 de mayo y 24 de septiembre de 1591) se intentó trasladar a Pérez desde la cárcel de los Manifestados hasta la inquisitorial de la Aljafería, donde ya no le amparaba derecho foral alguno. Un levantamiento popular impidió el primer traslado y el segundo desembocó en una revuelta en la ciudad. Para sofocarla, el rey envió a 12,000 soldados a Zaragoza, y el 20 de diciembre, ordenó decapitar al recién nombrado Justicia, Juan de Lanuza, que el 22 de septiembre había sucedido a su padre en el cargo y había animado a la población entera a unirse en defensa de sus fueros.

En enero de 1592 se hizo público el perdón real con excepciones y se continuó con la durísima represión y limpieza: condenas, detenciones y ejecuciones encomendadas a los tribunales del rey y la Inquisición que prosiguieron hasta 1597 [Colás Latorre, 1999:105-126].

Es verdad que en la obra no se menciona al secretario ni se alude a la revuelta, demasiado reciente y candente como para escenificarla de manera directa, pero no dejan de sorprender ciertas similitudes. También Feliciano huye de Castilla y llega a Aragón donde, perseguido, se refugia en una iglesia acogiéndose a sagrado.

Llegamos a esta hipótesis leyendo el romántico novelar de las vivencias de Antonio Pérez escrito por Bermúdez de Castro [1841], que lo mismo que el autor de *El loco por fuerza*, bien parece haber retomado la trama y hasta detalles nimios, por ejemplo, el personaje de la frutera como vamos a estudiar, de las mismísimas *Relaciones* del ex secretario, ya sea en su edición inglesa de 1594 o en una de las tres parisinas de 1598.

En una de estas últimas hay un hermoso frontispicio que representa un calabozo con sus cadenas y grillos, además de otros dos grabados en que aparecen sendos laberintos, abierto y cerrado, que posiblemente inspiraron el *Dédalo* que Argensola escribió hacia 1600. Juan Antonio Pellicer y después Otis Green notaron que dicho diálogo cifra las prisiones de Antonio Pérez y que, al ser una sátira contra la razón de Estado, constituye una defensa del secretario [Leonardo de Argensola, 1889:161-188; Green, 1935: 285; Green, 1952: 7-112; Schwartz, 1998, I, 2: 815-832; 2000:33-42].

Sea como fuere, en *El loco por fuerza*, Feliciano abandona, engañado, la protección de la iglesia y acaba encerrado en el hospital de locos. Su situación, víctima de un abuso judicial, puede recordar a lo ocurrido en mayo de 1591 cuando Juan de Lanuza “el viejo”, cediendo a la presión real, intentó entregar a Pérez y Mayorini en manos del Santo Oficio [Mignet, 2004:164]. En los relatos contemporáneos y en las *Relaciones*³ se ofrece la misma visión negativa de Lanuza padre [Bravo-Blondeau, 1994, I:103-110].

Sean o no meras casualidades, las coincidencias en torno al tema del Justicia que intenta trasladar a un preso en *El loco por fuerza*, las *Relaciones* de Antonio Pérez (edición de 1598) y el anónimo *Pasquín del infierno* [Gascón Pérez, 2003:60-75] son llamativas. Incluso encontramos tanto en *Las Relaciones* como en la comedia el mismo sugestivo juego de palabras entre el Justicia y la justicia, tan mal administrada por aquél según Pérez y los rebeldes aragoneses.⁴

Otros elementos apoyan la inspiración de *El loco por fuerza* en las *Relaciones*, por ejemplo, el personaje de la frutera cuya existencia real acreditó hasta el propio Marañón [Marañón, 2002:94] y que aparece tanto en la comedia como en las *Relaciones* [Pérez, 1594:257-258; Bravo-Blondeau, 1994, II:39, nota 169; Pérez, 1598:218-219; Bravo-Blondeau, 1994, I:302; Pérez, 1986, I:226-227; Vega, 1916:278b].⁵

³ En estas últimas se le llama “el Justicia viejo” y se cuenta que con ocasión del intento de traslado de Pérez a la Aljafería, el 24 de mayo, el pueblo lo insultó: “[...] en que sucedió una cosa mucho de notar, que cuando salió de la Cárcel el Iusticia, en dexando a Antonio Pérez en aquella más estrechura, el pueblo, y mugeres tenderas, y fruteras del mercado, le començaron a echar maldiçiones a voces con notable escándalo y admiración de todos” [Pérez, 1594:217]. Esta imagen negativa del Justicia viejo, figura de opresor y de tirano, traduce con exactitud la aversión que, entre los aragoneses, suscitó Juan de Lanuza padre o como se le llamaba de manera tan escueta como peyorativa: “El Viejo”. Es sabido que los mismos rebeldes aragoneses le guardaron sumo rencor por haber aceptado entregar a Pérez a los inquisidores, como parecen atestiguar aquellos textos que circularon secretamente por Zaragoza, por ejemplo, el *Pasquín del infierno* donde se le insulta llamándolo “tiñeta”, “tiñoso, fraile renegado” y también “hipócrita, traidor a su república” o el *Discurso de las cosas de Aragón* [Bravo-Blondeau, 1994, I:174-176; Gascón Pérez, 2003: LXXIX, 60-75,76-82].

⁴ Compárese lo dicho por Pérez en sus *Pedaços de Historia* [Pérez, 1594:230; Bravo-Blondeau, 1994, I:305]: “En fin se puede dezir que fue condenada a muerte, y justiciada la Iusticia” con *El loco por fuerza*: “JUSTICIA: Mal de la justicia siente / quien pone en ella pasión. / Es la justicia una bella / virgen que con peso igual / premia el bien, castiga el mal. / FELICIANO: Muy bien, mientras es doncella; / mas cuando da libertad / al miedo, interés y amor, / ya no es doncella, señor; / adúltera la llamad”. [Vega, 1916:261a], juego de palabras reiterado en la obra: “Que un Justicia, o sin justicia, de este reino de Aragón [...]” [Vega, 1916:273b].

⁵ Compárese: “Es el cuento, que una frutera que vendía su pobreza debajo de las ventanas de la prisión de Antonio Pérez, [...] viendo el concurso de personas a proveer a Antonio Pérez

Un elemento importante, a la luz de esta hipótesis, es la identidad, deliberadamente enigmática del gracioso Osuna que se presenta como un soldado fanfarrón [Vega, 1916: 258a y b]. Se trata del *retraído* que aparece por primera vez en la iglesia donde Feliciano se ha refugiado. Este personaje misterioso que primero dice ser de Andalucía [Vega, 1916:258b], luego afirma que no es castellano [Vega, 1916, 278 a] y que tampoco parece ser aragonés, acompaña al galán a todas partes, incluso hasta el propio hospital de locos. ¿Representa a Mayorini, bravo hombretón de origen genovés al que Gil de Mesa, amigo de Pérez, había contratado para que le ayudara en su huída de Madrid a Aragón? [Bravo-Blondeau, 1994, II:44; Pérez, 1598:215; Marañón, 2002:514 y 519].

Por fin, se sabe que gracias al levantamiento de septiembre, Antonio Pérez pudo huir hacia el norte. En sus *Relaciones* cuenta cómo: “[...] a la tarde del 24 de septiembre en que acompañado de Gil de Mesa y un amigo, Pérez salió de Zaragoza acompañándole una nube de pueblo. Quedóse en un monte con Gil de Mesa” [Pérez, 1958:7-8]. Regresó a Zaragoza el 12 de octubre donde permaneció escondido cerca de un mes, y antes de que entrase el ejército del rey, huyó hacia Francia, atravesando los Pirineos en noviembre de 1951. El monte fue el último lugar aragonés en que estuvo Pérez.

También en la comedia aparece el monte como último lugar al que llegan los fugitivos castellanos. En él se topan con una de esas cuadrillas de bandoleros que infestaban el norte de Aragón desde hacía tiempo. Su cabecilla es un tal Félix Martín del que uno de los nobles dice que había sustituido en el puesto a Lupercio de Latrás. Este último es un personaje histórico, un famosísimo bandolero [Colás Latorre y Salas Ausens, 1982:227-276; Contreras, 1989:55-78; Santos Torres, 1995:321-359] del que en la comedia se afirma que había muerto al servicio del rey en Portugal.⁶

de caridad, dio entre otras en proveerle casi cada día de su fruta. Y un día, [...] vino con un patillo de fruta, y debajo de ella x. reales, y diolo de su mano a Antonio Pérez muy disimuladamente, sin saber Antonio Pérez lo que recibía. [...] porque notorio es que vivió y se defendió en sus causas en Aragón de limosna, cosa escandalosa; por tenerle ocupadas no sólo sus rentas y haciendas, sino la pensión eclesiástica de su hijo [...]” [Pérez, 1598:218-219, ejemplar BNF Reserva:4-OC-171]. Con *El loco por fuerza*: “(Dentro) ¡Guarda el loco! ¡Guarda el loco! / ¡Guarda el loco castellano! / [...] / (Sale una FRUTERA) [FRUTERA] ¡Justicia de Dios! GUARDA ¿Qué es esto? / FRUTERA La fruta me ha derramado. / OSUNA ¡Miente, que no le [he] tomado / cuarenta peras del cesto! / FRUTERA ¡Por el siglo de mi abuelo, / que el traidor me ha destruído, / pues tras lo que me ha comido / lo demás rueda en el suelo! / GUARDA ¿Hay tan gran bellaquería? / FRUTERA ¡Dadles, quebradles las manos, / que estos locos castellanos / nos destruyen cada día!” [Vega, 1916:278b-279a].

⁶ “Esta montaña de Moncayo esconde, / sin que poder humano le repare, / del gran Lupercio de Latrás la gente / por que él está de esta corona ausente. / Hale llamado el Rey sobre seguro, / y que está en Portugal tiene por cierto, / por cuya ausencia [manda, pues es muerto,] / Marín de Félix en la guerra experto” [Vega, 1916:282b].

Se trata de un posible indicio de la selección y modificación de datos realizadas por el dramaturgo, pues se sabe que el Latrás histórico fue apresado a su regreso a España desde Inglaterra, donde actuaba como espía al servicio de la Corona, y murió ejecutado en el Alcázar de Segovia [Colás Latorre y Salas Ausens, 1982:274]. El mero hecho de mencionar la muerte de Latrás, paralela en el tiempo a la revuelta aragonesa y su represión, llevaría al público a recordar esos acontecimientos.

Si esta serie de similitudes o paralelismos entre *El loco por fuerza* y las *Relaciones* fueran simples coincidencias, serían muy numerosas.

Los conflictos de la obra

El conflicto entre Castilla y Aragón se representa esencialmente a través de las luchas en defensa de su honor de tres nobles castellanos (el galán, la dama y la hermana de aquél) contra dos nobles aragoneses (el Justicia y Albano). El tema de la honra amenazada de las dos damas, Clarinda y Fulgencia, indefensas y expuestas a los deseos de varios aragoneses es, por su capacidad emotiva, el primer conflicto escenificado. En palabras del propio Lope en su *Arte nuevo de hacer comedias* [Vega, 1971:298, vv, 327-328]: “Los casos de la honra son mejores / porque mueven con fuerza a toda gente [...]”.

Feliciano y Clarinda representan el amor virtuoso que desea realizarse en el marco legítimo del matrimonio. Frente a ellos, el Justicia y Albano encarnan el “amor loco”. Albano, en especial, tiene algo de don Juan, como señala su criado: “LISARDO: ¡Ah señor! tu condición / que a cuantas ve quiere bien, / te obliga a tanto desdén / con quien te tiene afición. / Luego que a Clarinda viste / de amores la requebraste, / y cuando a Fulgencia hablaste / esto mismo le dijiste. / (Yo se lo diré a Rosela)”. [Vega, 1916:281a].

Sin embargo, no todos los personajes aragoneses de la obra son marcados por el signo unívoco de la maldad. Un personaje femenino positivo, Rosela —por cierto la única aragonesa de la comedia, es una figura de mujer virtuosa que, lo mismo que las castellanas, expresa su deseo de vivir su amor dentro del matrimonio. También figura como cándida víctima, pues su amor virtuoso por el engañoso aragonés Albano no es correspondido. De manera paradójica la virtud de esta desgraciada mujer no hace sino recalcar la ausencia de esa misma calidad en los dos nobles aragoneses a la vez que refuerza el mensaje y cumple con la verosimilitud.

Otro noble aragonés, que también se enamora de Clarinda, Leonardo, es un personaje de enamorado no correspondido. A pesar de todo, sigue fiel a los valores éticos de la nobleza y a pesar de su amistad con el Justicia, protege

a Clarinda de éste. Cuando dicho funcionario, celoso, viene a buscar a Clarinda a casa de Leonardo donde la ha depositado, el enamorado Leonardo, con vistas a “quedarse con ella” [Vega, 1916:268b], pretende que ella se ha evadido. Más tarde, cuando llega el padre de Clarinda a Zaragoza en busca de su hija fugitiva, acompañado de Fenicio (el pretendiente a quien ella no ama), Leonardo propone a Clarinda llevarla a la montaña del Moncayo para resguardarla y le promete, además, sacar de la prisión a Feliciano y volver con él, lo cual acepta dicha dama [Vega, 1916:282b]. Por fin, cuando acaban los dos entre los bandidos del Moncayo, Leonardo sigue amparando a Clarinda y defendiéndola contra su propio amigo, el jefe de los bandidos que quiere violarla [Vega, 1916:289a].

Tampoco son todos los castellanos de la obra personajes virtuosos. Uno, el pretendiente a quien Clarinda estaba prometida, Fenicio, es un personaje malvado: para vengarse de la huida de Clarinda, ha seducido a Fulgencia, hermana de su rival (Feliciano) y la ha deshonrado una noche de tempestad: “FULGENCIA: Con cédulas y con firmas / de tal manera negocia, / que, en ausencia de mis padres, / una noche temerosa / de relámpagos y truenos / y rayos, a mi deshonra / de lástima, abrí la puerta” [Vega, 1916:278a]. Al día siguiente le ha revelado sus verdaderos designios: “Al tiempo, pues, que vestida / de azucenas y de rosas, / en los hombros de la noche / puso los pies el aurora / serenóse, Albano, el Cielo / y oscurecióse mi honra. / Fuese a su casa Fenicio, / y dentro de pocas horas / me escribió un papel diciendo / que a Aragón tomaba postas / a matar a Feliciano, / que le llevaba su esposa, / y que en habiéndole muerto, / debe de ser que la adora, / me cumplirá la palabra: / ¡mira qué bien se conforma!” [Vega, 1916:278a]. En consecuencia, ésta no ha tenido más remedio que irse a Zaragoza acompañada de Celio, amigo de Feliciano, en busca de Fenicio para exigir reparación e impedir que mate a Feliciano.

Comprobamos, pues, que la obra gira en torno al popular tema de la honra amenazada. El suspenso dramático alcanza su clímax al final del tercer acto cuando las dos damas se encuentran entre los peligrosos bandoleros de la montaña. Es el caso, en particular, de los infortunios de Fulgencia que sufre un intento de violación (escenificado fuera de las tablas) por parte del traidor Albano que, para conseguir sus propósitos, se la ha llevado al monte con el pretexto de esconderla: “(Dentro. Albano y Fulgencia). ALBANO: Si hoy [no] te gozo, en vano te pretendo. / FULGENCIA: ¿Tan infame hazaña intenta / un caballero tan noble?” [Vega, 1916:286 a].⁷

⁷ Al intervenir los bandoleros, Albano huye pero Fulgencia cae, entonces, en otro peligro igual o peor para su honra, pues la encierra el jefe de la cuadrilla en su enramada: “MARÍN: Bien podrías / decir que dando en las mías / mayor el peligro fué. / Pues

Por último, la montaña representa el culmen del desorden y la ilegalidad. El bandolerismo contribuyó no poco al estado de inseguridad reinante en Aragón durante la segunda mitad del siglo xvi [Colás Latorre y Salas Ausens, 1982:153-411] y ésta es la realidad elegida por el autor para reflejar otra faceta más del Aragón de aquel momento. Además, sabido es cómo la representación de los bandoleros en escena, y más si interpretaban dicho papel actrices disfrazadas de hombres como es el caso aquí, gustaba mucho al público.

El hábitat de los bandoleros es verosímil y se corresponde con cierta realidad histórica. El Moncayo era un lugar resguardado, alejado de las acciones de la justicia y coherente con el entorno preferido por las cuadrillas de bandidos [Colás Latorre y Salas Ausens, 1982:184].

Otros detalles que no redundan en beneficio de la imagen de Aragón, además de la representación del Justicia como un noble que comete un abuso de poder al encerrar injustamente al galán en el manicomio, es la amistad del capitán de los bandoleros, Marín Félix, con el aragonés Leonardo, convivencia que a su vez desacredita a este noble, cómplice al fin y al cabo de un delincuente. Por si fuera poco, este bandolero comparte con el aragonés Albano el “loco amor” con que ambos amenazan, en especial, a Fulgencia.

El monte aparece como un espacio de alteraciones, de desorden e injusticia como lo es el propio manicomio. Son dos lugares de marginación y de locura en el que la tensión dramática alcanza su punto álgido. La montaña viene a ser el entorno de máxima subversión.

Existen otros elementos que contribuyen a la eficacia propagandística a favor de Casilla que se aprecia en la obra. De los dos espacios en pugna, el que no se escenifica es el más relevante. Tanto por la potente carga simbólica del ilustre lugar de procedencia de los protagonistas, Toledo, ciudad imperial convertida por Carlos v en centro de su imperio, como por las destacadas cualidades (virtud y orden) que se atribuyen al galán y a la dama, Castilla es el verdadero espacio de referencia, como se confirma en el desenlace.

En este final, conforme a las convenciones del género, se restaura el orden, y al igual que ocurre en otras comedias donde el opresor es un noble, es el propio rey quien interviene. El Justicia acude al monte para leer un bando en el que el monarca otorga su perdón a los bandoleros a cambio de que se alistén en el ejército real.⁸

cuando el Cielo te saca / de un atrevido galán, / has dado en un capitán / de bandoleros de saca / de no perder ocasión. / Él comenzó la traición, / yo acabo el atrevimiento. / Metedla en esa enramada” [Vega, 1916:286b].

⁸ El alcance político de la solución escenificada por Lope no deja de evocar el perdón general otorgado por Felipe II a los rebeldes. En ambos casos el perdón real significa la reintegración de las fuerzas potenciales de oposición y sedición en el concierto de la monarquía española.

En cuanto a la resolución de los conflictos vinculados con el amor y la honra, no se castiga la huida de los jóvenes (pese a las demandas en este sentido presentadas por el padre de la dama) y se resuelven en clave cómica: el gracioso Osuna arguye que el perdón del rey también le alcanza a Feliciano y a él pues son de la cuadrilla de Lupercio desde “ha más de un cuarto de hora” [Vega, 1916:290b].

Conforme a los tópicos del género, triunfa el amor y si bien la comedia nos ha llegado incompleta (faltan algunos versos al final), es posible pensar que en ellos se escenificaba la petición de mano de Clarinda, con lo que el amor ilegítimo se transformaría en legítimo mediante un feliz proyecto de matrimonio.

DISCUSIÓN E HIPÓTESIS DE LECTURA

Lope de Vega y Aragón

En el teatro de Lope de Vega no todo es ortodoxia (propaganda al servicio del Estado) o subversión, según las dos líneas opuestas de interpretación que han aparecido en la crítica literaria del último siglo. Por lo que concierne al tema aragonés, las cosas quizá no fueran tan sencillas como la lectura de *El loco por fuerza* parece sugerir. El guión de una comedia que el Fénix esbozaría años más tarde (entre 1617 y 1622) puede servir como útil contrapeso para una interpretación más matizada de aquélla a la vez que otro lugar desde el cual observar las relaciones del dramaturgo castellano con determinados nobles aragoneses y la monarquía española, y de manera más general, para comprender su tratamiento de la materia histórica.

Como señala Teresa Ferrer [Ferrer, 1991a:189-202; 1991b:145-154; 1993: 51-93 y 297-392; 1995:417-424; 1998:215-231], Lope llegó a trazar el esquema dramático de una obra apologética en dos partes, la llamada *Historial Alfonsina*, por encargo de Francisco de Aragón, conde de Luna (1551-1622). Se trataba de un intento casi desesperado por parte del noble aragonés para defender sus derechos sobre la herencia de su hermano Fernando de Aragón y Gurrea (1546-1592), quinto duque de Villahermosa y de Luna y octavo conde de Ribagorza [Fernández de Bethencourt, 1901, III:405-503].

En la obra se pretendía exaltar al fundador del linaje, Alfonso de Aragón, hijo natural del rey Juan II y hermano de Fernando el Católico, así como a sus descendientes y, sobre todo, rehabilitar la fama de la casa, muy maltrecha por sus continuos conflictos con la corona a lo largo del siglo XVI, en especial por la implicación de Fernando en el asunto de Antonio Pérez hasta el punto de que se le detuvo el mismo día que a Juan de Lanuza y se le encarceló. Pro-

cesado por la corona, perdió todos sus bienes y murió al cabo de un año, en 1592 aunque en 1595 fue absuelto póstumamente por el Consejo Supremo de Aragón que restituyó su memoria, aseguró su fidelidad a la corona y reintegró sus bienes a sus descendientes. Quizá contribuyeran a ello los *Comentarios de los Sucesos de Aragón de los años 1591 y 1592* que redactó el propio Francisco de Aragón para defender la memoria de su hermano y desmarcarlo del asunto Pérez [Gurrea y Aragón, 1888].

A la muerte de Fernando, Francisco entabló pleitos, como único varón de la familia, contra la hija de aquél, María Luisa de Aragón y Wernstein, a la que pretendía suceder en el ducado de Villahermosa. El pleito se falló definitivamente en enero de 1608, dejando a ésta la Casa de Villahermosa y a su tío la Casa y Estados de Luna y Ribagorza.⁹ Pero no tardó en perder también el condado de Ribagorza, que pasó a manos de la corona y a partir de ese momento Francisco fue el primer conde de Luna.

A la luz de los hechos históricos, se comprende mejor por qué Francisco de Luna encargó a Lope de Vega una comedia en la que se habrían de exaltar los servicios que la familia había prestado a la corona, ya desde su fundador, destacando los atribuidos a la rama de los Ribagorza, con lo que dejaba fuera a la madre de su sobrina María Luisa.

No se sabe si el Fénix llegó a escribir esta comedia ni si se representó, pues si fue así se ha perdido. Lo que sí se deduce es que el dramaturgo aceptó poner su pluma al servicio de una noble casa aragonesa [Ferrer, 1991a:194]. Según Teresa Ferrer [1998:215-231] son de destacar también las consecuencias que podía tener el encargo como forma de mecenazgo en una sociedad donde, haciendo valer los servicios prestados a la monarquía, se conseguían favores, cargos y revalidaciones de derechos.¹⁰

⁹ En cuanto a María Luisa, duquesa de Villahermosa, posteriormente se casó en 1610 con don Carlos de Borja. Según la tradición, estos VII duques de Villahermosa inspiraron a Cervantes los personajes de los duques de la segunda parte del *Quijote* [v. Redondo, 1997].

¹⁰ Cabe recordar, al respecto, cuán bien relacionadas, en la corte, estaban la viuda y la hija de Fernando de Aragón, ya que iban a ganar después, en 1608, el ducado de Villahermosa contra don Francisco. En efecto, la viuda de Fernando de Aragón, doña Juana Wernstein, era una de las damas de doña María de Austria, hermana de Felipe II y viuda del Emperador de Alemania Maximiliano II, la cual vivía retirada, rodeada de sus damas, en el Convento de las Descalzas Reales de Madrid, con su hija, monja profesa en dicha comunidad. Es de opinar que tanto la viuda como la hija del difunto Fernando de Aragón supieron hacer valer su posición en la corte mientras que el infortunado Francisco no tuvo más opción que retraerse a su aldea aragonesa. Es de recalcar que una red de solidaridades debía de existir entre aquellos aragoneses relacionados con la corte y que vivían en Madrid, lo cual tuvo que ser decisivo sobre la obtención del ducado por doña Luisa. Así, se sabe que los hermanos aragoneses Leonardo Argensola, Bartolomé y Lupercio apoyaron a doña Juana en su reivindicación del ducado. Asimismo, consta que ésta, a su

Hay que recordar, también, que Lope de Vega era un gran aficionado a la historia y, ya en 1611, escribió al duque de Sessa acerca de su “pretensión antigua de Cronista” [Ferrer, 1991a:196-197; 1991b:150, nota 10]. Así, se suaviza su imagen de defensor empedernido del absolutismo monárquico, acercándonos más a la figura de un dramaturgo que, por su interés por la historia, vertió en el molde de la comedia española, que él mismo había contribuido a forjar, la materia histórica que, quizá, hubiese preferido abordar desde la crónica. Es posible que lo más relevante sea en qué medida el mecenazgo, las puras condiciones económicas que rodean la producción artística, influyeron sobre la obra del Fénix quien, más que defender el absolutismo del rey, manifestaba su consideración hacia quien le encargaba la obra.

Quizá se comprenda mejor ahora cómo Lope de Vega pudo escribir, tras los sucesos de Zaragoza, una comedia propagandística como *Los locos de Valencia*, en la que, al ensalzar las excelencias del manicomio valenciano, alababa indirectamente a la oligarquía local y, un tiempo después, denigrar de forma solapada las pretensiones aragonesas en *El loco a la fuerza* y, hacia 1617 bosquejar una comedia destinada a rehabilitar a una familia aragonesa comprometida en las revueltas.

En *El loco por fuerza*, los espacios representados simbolizan a Aragón como territorio de todos los abusos. El propio hospital de locos, concebido como un mundo al revés, concita todas las características negativas del reino aragonés al que la solución llega desde fuera, desde Castilla, a través de la reinserción de los agentes del desorden en el conjunto de la monarquía española.

Lógicamente, en esta comedia en la que se enaltece el poder absoluto del rey no se alude a las profundas inquietudes de los aragoneses, a su recelo por las intenciones castellanas ni a su miedo a que les recortaran sus fueros y libertades.

La comedia es el resultado de una cuidadosa selección de datos históricos, representados de forma alusiva y subjetiva, desde un punto de vista favorable a Castilla, centro geopolítico de la monarquía de Felipe II, y en defensa de la unidad de los territorios españoles “bajo un monarca, un imperio y una espada”.

Para finalizar, propongo unos elementos de comparación entre esta obra y la citada *Los locos de Valencia*, con la que presenta llamativas semejanzas y también puede leerse a la luz del asunto Pérez.¹¹

vez, procuró para Lupercio el puesto de secretario de la emperatriz doña María de Austria y es de suponer que también fue por ella por quien Bartolomé fue nombrado capellán de la emperatriz [Green, 1952:25-27].

¹¹ Vengo trabajando sobre *Los locos de Valencia* y su referente histórico desde hace varios años [v. Tropé, 1999; 2007; y mi *Introducción* a la edición crítica de la comedia: Vega, 2003]. Para no repetir lo ya dicho en trabajos anteriores, en el presente artículo no puedo sino

Hipótesis de lectura conjunta de Los locos de Valencia y El loco por fuerza

Entre *Los locos de Valencia*, comedia escrita por Lope de Vega después de la llegada de Antonio Pérez a Aragón a finales de abril de 1590 (cuando el propio autor abandonó Valencia),¹² y *El loco por fuerza* existen llamativas semejanzas que conviene destacar.

En el centro de la intriga de ambas se encuentra un hospital de locos donde acaban encerrados sendos fugitivos que huyen desde Castilla hacia los territorios de la corona de Aragón, perseguidos por rivalizar en las lides amorosas con personajes de mayor rango social (recuérdese al respecto que Antonio Pérez declaró que fue su enfrentamiento con Felipe II por los favores de la princesa de Éboli lo que provocó su persecución). No parece casualidad que en *Los locos de Valencia* el galán busque el amor de una tal Celia a la que también corteja el príncipe, mientras que en *El loco a la fuerza* el Justicia y Feliciano se enfrenten a causa de Clarinda, a lo que se puede añadir que, lo mismo que se atribuyó a Pérez el asesinato de Escobedo, al protagonista de *Los locos de Valencia* también se le acusa del (falso) asesinato del príncipe de Aragón.

La hipótesis es, por tanto, que, al igual que hizo Bartolomé Leonardo Argensola en *Dédalo*, el dramaturgo echó mano del asunto Pérez para sus comedias, sin representarlo de manera directa pero sugiriéndolo constantemente. Lo más importante las revueltas políticas aragonesas ni se mencionan.

remitir el lector a lo ya publicado sobre *Los locos de Valencia* y sintetizar las similitudes que, a mi modo de ver vinculan *El loco por fuerza* y dicha comedia al asunto de Pérez. Estas similitudes y variaciones no son nada casuales y mucho tienen que ver con aquel “rumor de las diferencias” (Joan Oleza) que se escucha entre algunas comedias del Fénix, con aquella “casuística teatral” o método del que Lope de Vega se vale para explorar varios planteamientos de un conflicto dado. El profesor Oleza ha ido analizando dicha diversidad de *los casos* hasta relacionarla recientemente con las claves del pensamiento filosófico barroco que le subyace. A su modo de ver, se trata de “una producción orientada filosóficamente por una argumentación casuística, orientación que provoca que unas obras actúen de contrapeso de otras, de manera que lo afirmado en muchos de los considerados casos canónicos es puesto en cuestión, discutido, contestado o negado en otros tantos casos, canónicos o no” (Oleza, 1994:235-250; 2009:39-56).

¹² Bien parece que la comedia *Los locos de Valencia* lleva la marca de una doble circunstancia histórica: 1) el propio Lope de Vega fue condenado por haber escrito libelos difamatorios contra Elena Osorio, su amante, y contra la familia de ésta. Fue encarcelado el 27 de diciembre de 1587. Procesado, fue condenado el 7 de febrero de 1588 a ocho años de destierro de la corte y dos del reino de Castilla. Estuvo en Valencia desde finales de 1588 o principios de 1589 hasta la primavera de 1590 cuando se marchó a Toledo y Alba de Tormes; 2) las prisiones de Pérez a partir de junio de 1579, su huida de la cárcel de Madrid el 19 de abril de 1590 y su llegada a Aragón, las revueltas en Zaragoza en mayo y septiembre de 1591. Es decir, que cuando Pérez llegó a Aragón, Lope se marchó desde Valencia a Toledo. Van, pues, paralelos dos encarcelamientos, dos procesos y dos exilios de Castilla hacia los territorios de la corona de Aragón.

Tan sólo a través del enfrentamiento de los personajes se vislumbra, en *El loco por fuerza*, el trasfondo del conflicto entre Castilla y Aragón.

Si bien no se tienen, de momento, datos sobre la representación de esta pieza, su alcance y potenciales fines políticos están claros, aunque esto último cabría matizarlo ya que el autor (que bien pudiera ser Lope), se recrea seleccionando aquellos datos históricos que más le interesan y redistribuyéndolos en una ficción que se parece a lo que imita pero que, en parte, invierte su signo y su significado.

Reflejo de esa actividad lúdica, creativa y recreativa, *El loco a la fuerza*, como toda buena comedia, divierte al tiempo que muestra el ya evidente interés del futuro autor de *Fuenteovejuna* por la historia.

En estas obras, el manicomio pasa de ser un grotesco microcosmos a una cárcel trágica conforme a lo que Joan Oleza denomina “el rumor de las diferencias”, cambiando de función según el género de la obra. En la comedia *Los locos de Valencia* el asilo es utilizado como escondite por un loco fingido, mientras que en *El loco a la fuerza* (que según Oleza sería más bien una tragedia o incluso un drama), al igual que en aquellas escenas de *El Peregrino en su patria* [Lope, 1973] que transcurren en un hospital de locos, aparece como una prisión, un espacio de exclusión política o inquisitorial.

Por último, pudiera ser que el asunto Pérez haya dejado en la literatura del Siglo de Oro más huellas de las que se conocen hasta ahora. Sea como fuere, no es de descartar que tanto en *Los locos de Valencia* como en *El loco por fuerza*, el tema de la demencia se haya utilizado, no sin ocasionales dosis de ironía, para remedar el asunto del encarcelamiento de Antonio Pérez, su huida de Castilla y la sublevación del pueblo aragonés para defender al secretario que, con tanta habilidad, había conseguido que se identificase su causa personal con la defensa de los fueros y libertades de todo un territorio. Quizá no sea tan extraño que Lope de Vega idease estas comedias en torno a la locura fingida o “por fuerza” de un preso a partir del enmarañado acontecimiento histórico. Cuando en 1590, once años después de los hechos, el rey ordenó que se arrancase a Antonio Pérez una confesión mediante tormento, el propio inquisidor Quiroga exclamó perplejo: “Señor, o yo soy loco o este negocio es loco. Si el Rey le mandó a Antonio Pérez que muriese Escovedo y él lo confiesa, ¿qué cuenta le pide, ni qué causas?” [Pérez, 1594:75].

BIBLIOGRAFÍA

NB: Las firmas de los libros raros o antiguos se indican entre paréntesis.

BNF: Bibliothèque Nationale de France.

Arellano, Ignacio

1995 *Historia del teatro español del siglo XVII*, Madrid, Cátedra.

1999 *Convención y recepción. Estudios sobre el teatro del siglo de Oro*, Madrid, Gredos.

Atienza, Belén

2000 *¡Cata el loco! Locura, melancolía y teatro en la España de Lope de Vega (A Dissertation Presented to the Faculty of Princeton University in Candidacy for the Degree of Doctor of Philosophy; Advisor: Margaret H. Rich Greer)*, Princeton University.

Baquero Goyanes, Aurelio

1952 *Bosquejo histórico del hospital real y general de Nuestra Señora de Gracia de Zaragoza*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico.

Bermúdez de Castro, D. Salvador

1841 *Antonio Pérez, Secretario de Estado del Rey Felipe II. Estudios históricos*, Madrid, Establecimiento tipográfico.

Bouza, Fernando

1991 *Locos, enanos y hombres de placer en la Corte de los Austrias*, Madrid, Ediciones Temas de Hoy.

Bravo-Blondeau, Paloma

1994 *Contribution à une étude de la Légende Noire: les «relaciones» d'Antonio Pérez, édition critique et commentée de «Un Pedazo de historia de lo sucedido en çaragoça a 24 de septiembre del año de 1591»* (Thèse pour le doctorat sous la direction de M. le Professeur Augustin Redondo), Paris, Université Paris III, 3 vols.

Chevalier, Maxime y Robert Jammes

1962 "Supplément aux coplas de disparates", en *Bulletin Hispanique*, 64 bis (Mélanges offerts à Marcel Bataillon).

Colás Latorre, Gregorio

1999 "Antonio Pérez: el último episodio del enfrentamiento entre Aragón y Felipe II", en Fernández de Molina, A. (ed.), *Antonio Pérez. Semana Marañón 98*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico de la Diputación de Zaragoza, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, Fundación Gregorio Marañón, pp. 105-126.

Colás Latorre, Gregorio y José Antonio Salas Ausens

1982 *Aragón en el siglo XVI: alteraciones sociales y conflictos políticos*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, Departamento de Historia Moderna.

Contreras, Jaime

1989 "Bandolerismo y fueros: el Pirineo a finales del siglo XVI", en Martínez Comeche, J. A. (ed.), *El bandolero y su imagen en el Siglo de Oro. Le bandit et son image au Siècle d'Or* (Actas del Coloquio Internacional, Madrid, 1989), Madrid, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid.

Cotarelo y Mori, Emilio (Ed.)

2000 [1911] *Colección de entremeses, loas, bailes, jácaras y mogigangas, desde fines del siglo XVI a mediados del XVIII*, Granada, Universidad de Granada, [edición facsímil de la de Madrid, Nueva Biblioteca de Autores Españoles, Casa editorial Bailly Baillièrre, t. 17 y 18].

Elliott, John Huxtable

1986 *La España Imperial (1469-1716)*, Barcelona, Ediciones Vicens-Vives.

Encina, Juan del

1978 [1496] *Disparates trobados por Juan del Encina*, en Rambaldo, A. M. (ed.), *Obras completas*, Madrid, Espasa Calpe, II.

Farré Vidal, Judith

2003 *Loa para la comedia de "La mejor flor de Sicilia, Santa Rosolea"*, en *Dramaturgia y espectáculo del elogio. Loas completas de Agustín de Salazar y Torres*, t. II, Kassel, Reichenberger.

Fernández de Bethencourt, Francisco

1901 *Historia genealógica y heráldica de la monarquía española, casa real y grandes de España*, t. III, Madrid, tip. de E. Teodoro.

Fernández Doctor, Asunción

2000 *El Hospital Real y General de Nuestra Señora de Gracia de Zaragoza en el siglo XVIII*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico.

Ferrer Valls, Teresa

1991a "Lope de Vega y el teatro por encargo: plan de dos comedias", en Diago, M. V. y T. Ferrer (eds.), *Comedias y Comediantes. Estudios sobre el teatro clásico español*, Valencia, Universitat de València, Departament de Filologia Espanyola.

1991b "Un encargo para Lope de Vega: comedia genealógica y mecenazgo", en Davis, C. y A. Deyermund (eds.), *Golden Age Spanish Literature. Studies in Honour of John Valey by his Colleagues and Pupils*, Londres, Queen Mary and Westfield College.

1993 *Nobleza y espectáculo teatral: estudio y documentos (1535-1621)*, Valencia, Universidad de Valencia, Universidad de Sevilla, UNED de Madrid.

1995 "De los entremeses de circunstancias políticas a las piezas dramáticas de circunstancias políticas: el preludeo del drama histórico barroco", en Massip, F. (ed.), *Formes teatrals de la tradició medieval*. Actes del VII Col.loqui de la Societé Internationale pour l'étude du théâtre médiéval (Girona, juliol de 1992), Barcelona, Institut del Teatre.

1998 "Lope de Vega y la dramatización de la materia genealógica (I)", en *Teatro Cortesano en la España de los Austrias, Cuadernos de Teatro Clásico*, 10.

Foucault, Michel

1976 [1972] *Historia de la locura en la época clásica*, Traducido por Juan José Utrilla, México, FCE.

Gabriel Nava, Verónica

2004 "'Como era mentira / podía ser verdad'. Disparates en la lírica popular de los siglos XV al XVII: huellas de la cultura carnavalesca", en *Revista de literaturas populares*, 4, 2, julio-diciembre.

García Cárcel, Ricardo, et al.

1985 *Antonio Pérez y su época*, Madrid, Cuadernos Historia 16, núm. 60.

Gimeno Riera, Joaquín

1908 *La Casa de Locos de Zaragoza y el Hospital de Ntra. Sra. de Gracia. Apuntes históricos: 1425-1808*, Zaragoza, Librería de Cecilio Gasca.

Green, Otis H.

1935 "Notes on the Lucianesque Dialogues of Bartolomé Leonardo de Argensola", en *Hispanic Review*, 3, 1935.

- 1952 "Bartolomé de Argensola y el reino de Aragón", en *Archivo de Filología Aragonesa*, 4.
- Gurrea y Aragón, Francisco de**
1888 *Comentarios de los sucesos de Aragón en los años 1591 y 1592 escritos por D. Francisco de Gurrea y Aragón, conde de Luna. Publícalos D. Marcelino de Aragón y Azlor, duque de Villahermosa*, Madrid, Imprenta de A. Pérez Dubrull (BNF: MFILM 8-OC-1866).
- Jarque Martínez, Encarna**
1991 *Juan de Lanuza, Justicia de Aragon*, Zaragoza, Diputación general de Aragón, Departamento de cultura y educación.
- Jarque Martínez, Encarna y José Antonio Salas Ausens**
1991 *Las alteraciones de Zaragoza*, Zaragoza, Astral.
- Leonardo de Argensola, Bartolomé**
1889 [1600] *Dédalo*, en Leonardo de Argensola, Lupercio y Bartolomé Leonardo de Argensola, *Obras sueltas coleccionadas e ilustradas por el Conde de la Viñaza*, Madrid, Imprenta y fundición de M. Tello, Impresor de Cámara de S. M., t. 2, pp. 161-188.
- López Navío, José**
1960 "Lope de Vega estuvo en Zaragoza cuando las revueltas de Aragón", en *Cuadernos de Historia Jerónimo Zurita* 10-11, Zaragoza, CSIC, pp. 179-226.
- Maiso González, Jesús**
1978 "Aspectos del Hospital de Gracia y de Aragón bajo los Austrias", en *Estudios/78*, Departamento de Historia Moderna, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Zaragoza, 1978, pp. 267-312.
- Marañón, Gregorio**
2002 [1947] *Antonio Pérez*, Madrid, Espasa Calpe.
- Mignet, François-Auguste**
2001 [1845] *Antonio Pérez y Felipe II. Entre la leyenda negra y la historia*, Traducción de Aníbal Froufre, Madrid, La Esfera de los Libros.
- Molho, Mauricio**
1991 "Para una lectura psicológica de los cuentecillos de locos del segundo *Don Quijote*", en *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of América*, vol. 11, núm. 1.
- Morley, Sylvanus Griswold y Courtney Bruerton**
1940 *The Chronology of Lope de Vega's comedias*, Nueva York, The Modern Language Association of America; Londres, Oxford University Press.
- Oleza, Joan**
1994 "Los géneros en el teatro de Lope de Vega: el rumor de las diferencias", en Arellano, I., V. García Ruiz y M. Vitse (eds.), *Del horror a la risa, los géneros dramáticos clásicos. Homenaje a Christiane Faliu-Lacourt*, Kassel, Reichenberger.
- Pérez, Antonio**
1594 *Pedaços de Historia ô Relaciones, affy llamádas por sus Autores los Peregrinos. Retrato al vivo del natural, de la Fortvna*, Impresso en León, s. d. [edición inglesa de 1594]. BNF: 4 Oc 239 y 4 Oc 235 (MFICHE 4-OC-235).
1598 *Relaciones de Antonio Pérez Secretario de Estado, que fue, del Rey de España Don Phelippe II deste nombre* [París, 1598] (BNF: 8 Oc 172; microfilm M-3685). En la Reserva se custodia otra edición publicada el mismo año con un bello

frontispicio emblemático que representa un calabozo con grillos y cadenas (4-OC-171).

- 1986 *Relaciones y cartas*, en Alvar, Alfredo (ed.), *Ezquerria*, Madrid, Turner, vol. I (*Relaciones*).

Pérez y Pérez, María Cruz

- 1973 *Bibliografía del teatro de Lope de Vega*, Madrid, csic.

Redondo, Augustin

- 1997 "El coloquio entre Sancho y el duque a raíz del vuelo de Clavileño (II, 41)" en A. Redondo, *Otra manera de leer el "Quijote"*. *Historia, tradiciones culturales y literatura*, Madrid, Castalia.

Ruano de la Haza, José María y John J. Allen

- 2000 *La puesta en escena en los teatros comerciales del siglo XVII y la escenificación de la comedia*, Madrid, Castalia.

Salazar y Torres, Agustín

- 1694 Loa para la comedia *La mejor flor de Sicilia, Santa Rosolea*, en *Cythara de Apolo*, t. 2, Madrid, Antonio Gonzalez de Reyes.

Santos Torres, José

- 1995 *El bandolerismo en España. Una historia fuera de la ley*, Madrid, Ediciones Temas de Hoy.

Schwartz, Lía

- 1998 "Las alteraciones aragonesas y los Argensola", en Martínez Millán, J. (ed.), *Felipe II (1527-1598): Europa y la monarquía católica*, (Congreso Internacional "Felipe II (1597-1998), Europa dividida, la monarquía católica de Felipe II", Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 20-23 abril), Partelux, vol. 1, t. 2.
- 2000 La representación del poder en la sátira áurea: del rey y sus ministros en el *Dédalo* de B. L. de Argensola y en los *Sueños* de Quevedo", en Redondo, A. (ed.), *Le pouvoir au miroir de la littérature en Espagne aux XVIe et XVIIe siècles*, París, Publications de la Sorbonne, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2000.

Serralta, Frédéric

- 1976 "Comedia de disparates", en *Cuadernos Hispanoamericanos*, 311.
- 1980 "La comedia burlesca: datos y orientaciones", en *Risa y sociedad en el teatro español del Siglo de Oro. Rire et société dans le théâtre espagnol du Siècle d'or* (Actes du III^e colloque du GESTE, 31 janvier-2 février), París, Éditions du CNRS, pp. 99-129.
- 2004 "Sobre disparate y comedia burlesca en el teatro de Lope", en *Criticón*, 92.

Tropé, Hélène

- 1999 "La representación dramática del microcosmos del Hospital de los locos en *Los locos de Valencia* de Lope de Vega", *Anuario Lope de Vega V, Prolope*, Departament de Filologia Espanyola de la Universitat Autònoma de Barcelona .
- 2007 "Variations dramatiques espagnoles et françaises sur le thème de l'hôpital des fous aux XVIe et XVIIe siècles: de Lope de Vega Carpio à Charles Beys", *Bulletin Hispanique*, 109, núm. 1, juin.

Vega Carpio, Lope de

- 1916 [c. 1597-1608] *El loco por fuerza*, en *Obras de Lope de Vega publicadas por la Real Academia Española*, E. Cotarelo y Mori, (eds.), Madrid, Tipografía de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, t. II.

1971 [1609] *El arte nuevo de hacer comedias en este tiempo*, J. de José Prades (ed.), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

1973 [1603] *El peregrino en su patria*, J. B. Avallé-Arce (ed.), Madrid, Castalia.

2003 [c. 1591-1595] *Los locos de Valencia*, H. Tropé (ed.), Madrid, Castalia.

Vélez de Guevara, Luis

1988 [1641] *El diablo cojuelo* [1641], Á. R. Fernández González e I. Arellano (eds.), Madrid, Castalia.

Vigier, Françoise

1983 "Folie et exclusion dans les *comedias* de Lope de Vega", en Redondo, A. (ed.), *Les problèmes de l'exclusion en Espagne (XVIe-XVIIe siècles)*, París, Publications de la Sorbonne.

¿Herejes o locos?

Dra. Teresa Ordorika Sacristán

CENTRO DE INVESTIGACIONES INTERDISCIPLINARIAS EN
CIENCIAS Y HUMANIDADES. UNAM
TORDORIKA@YAHOO.COM

Resumen: *Los procesos llevados a cabo por el Tribunal del Santo Oficio de la Península Ibérica en el siglo XVII contienen descripciones y ejemplos a través de los cuales hoy en día podemos estudiar elementos que conformaron la representación de la locura que prevaleció de ese periodo. Estas fuentes nos permiten rastrear cuestiones tales como: las características otorgadas a las enfermedades del alma, sus diferencias con la noción de cordura, los métodos utilizados para distinguir entre una y otra, así como la relación que existió entre los discursos legal, médico y social en torno a esta enfermedad. La preocupación central expresada en muchos de estos juicios fue diferenciar la locura real de la fingida. La lectura de los documentos muestra que los dos componentes mas utilizados por los testigos, inquisidores y médicos, en un esfuerzo para determinar la existencia de la locura, fueron el comportamiento y el habla.*

Summary: *The trials conducted by the Holy Office that operated in the Iberian Peninsula the XVII century contain descriptions and examples that can be used to study some of the elements of the representation of madness that prevailed during that period. These sources allow us to analyze different aspects associated with this condition such as: how diseases of the soul were characterized, how madness differed from sanity, the relationship between one and the other, the methods used to distinguish between one and the other, as well as the relationship between legal, medical and social discourses regarding this condition. The main concern expressed in these trials was to establish the difference between real and feigned madness. The analysis of these documents shows that the two elements that were generally used by witnesses, inquisitors and doctors in an effort to determine the existence of madness were behavior and speech.*

Palabras clave: *locura, enfermedades del alma, Tribunal del Santo Oficio Española, herejía, manía, melancolía, frenesí*

Key words: *madness, diseases of the soul, Spanish Inquisition, heresy, mania, melancholy, phrenitis*

¿LOCOS O HEREJES?

El jueves santo de 1642, un joven llamado Juan de la Rea lanzó una piedra a la figura de un Cristo que pertenecía a la Iglesia de Antón Martín de Madrid, rompiéndole ambas piernas. No hubo duda de que fue el quien realizó esta acción, ni de que la instancia que debía encargarse de procesarlo por haber atacado una imagen religiosa era el Tribunal del Santo Oficio. Lo que no quedaba claro era el motivo de su comportamiento. ¿Por qué Juan había perpetrado públicamente esta herejía? ¿No se daba cuenta de que sería duramente juzgado y castigado por su comportamiento? ¿Estaba loco o sólo lo fingía?

Estas fueron algunas de las preguntas que se hicieron los inquisidores responsables de su proceso. No fueron preguntas nuevas ni originales, y sobre todo no fueron sencillas de responder. La locura, su definición, y la frontera que la separa de la cordura significaron para los españoles del siglo XVII, como lo han supuesto para todas las sociedades, un problema que ni entonces ni ahora ha sido posible resolver de manera satisfactoria.

El objetivo de este artículo es reconstruir la representación de la locura propia de la España del siglo XVI a través del análisis de los procesos del Tribunal del Santo Oficio contra Juan de la Rea y Álvaro de Ocaña.¹ En estos documentos el problema de la locura aparece asociado a la herejía. Es por ello que para lograr una mayor comprensión de las concepciones de locura aquí presentes es necesario situar los procesos en el contexto más amplio de la lucha contra la herejía en la Península Ibérica. Por esa razón se comienza por una breve mención en torno a la instauración de este Tribunal en la península, y las particularidades de la lucha contra la herejía en dicho territorio. Posteriormente se retoman elementos de las declaraciones de los diferentes testigos de donde se retoman las características de la representación de la locura.

Distinguir la locura de la cordura es una cuestión que ninguna sociedad ha podido soslayar. Todas se han visto en la necesidad de tratar de definir qué es la locura y qué la cordura, y en base a esas nociones quiénes están faltos de juicio y quiénes en pleno uso de sus facultades. Calificar de loca a

¹ La información aquí presentada proviene del análisis de ocho procesos del Tribunal del Santo Oficio que tuvieron lugar durante los siglos XVI y XVII. Por motivos de espacio sólo se hace referencia a dos, el de Juan de la Rea AHN, Inq., Relaciones de Causas, leg. 19871, No. 13 y el de Álvaro de Ocaña; AHN, Inq., Toledo, leg. 225, No. 21. Estos han sido elegidos porque contienen todos los elementos que aparecen en los demás procesos. Los otros procesos son AHN, Inq. Llerena, Relaciones de Causas, leg. 19871, no. 24; AHN, Inq., Consejo, Relación de Causas, leg. 36811, no. 2; AHN, Inq., Relación de Causas, leg. 36811, no. 5 & 6; AHN, Murcia, Relación de Causas, leg. 36811, no.18; AHN, Inq., Llerena, Relaciones de Causas, leg. 19871, no. 13; AHN, Inq., Toledo, leg. 173, no. 5.

una persona determina el lugar que ocupa en la comunidad, los derechos que tiene y los que pierde, las ayudas y tratamientos a las que se hace acreedora, los peligros y problemas que puede suponer para el resto del grupo, así como las acciones que se pueden ejercer sobre ella, entre otras cosas. En ese sentido, declarar que alguien carece de juicio tiene implicaciones importantes tanto para el que es así caracterizado como para los que así lo caracterizan.

En el caso concreto del juicio arriba mencionado, la tarea a la que se enfrentaron los inquisidores fue determinar si el acusado era culpable o inocente en virtud de su capacidad mental. Esta cuestión no fue para nada trivial, se trató de prescribir si se había cometido un acto herético o si por el contrario, el acusado estaba loco, y por lo tanto no podía ser responsabilizado de sus actos.

El Tribunal del Santo Oficio, como tribunal eclesiástico que era, operó utilizando el derecho canónico, el cual contempló el principio de inocencia legal de los locos. Como muchas otras nociones presentes en la cultura europea, este concepto emana del pensamiento clásico. Lo encontramos plasmado en el derecho romano, y en cuanto al cristianismo se refiere aparece en el *Corpus Iuris Civilis* del Emperador Justiniano, texto que fue compilado en el siglo VI (Ruggiero, 1982). Del siglo XI en adelante este tratado habría de tener gran influencia en el desarrollo del derecho religioso y secular occidental. Para el siglo XVI, su influencia estaba firmemente establecida.

El dilema al que se enfrentaron los inquisidores fue el siguiente: si castigaban a un loco por considerarlo un hereje cometían una injusticia; por el contrario, si dejaban en libertad a un hereje que se fingía loco fallaban en la misión que les había sido encomendada: la protección de la religión y la sociedad de la herejía. Permitir que un hereje saliera libre era una afronta a la sociedad, a la Iglesia y sobre todo a Dios.

Con el fin de resolver la cuestión, el Tribunal del Santo Oficio solicitó las opiniones y conocimientos tanto de testigos como de médicos. Los procesos jurídicos tienen la virtud de recuperar nociones sobre la locura propias de individuos que pertenecen amplios sectores de la sociedad, y los del Santo Oficio no son la excepción (Bartlett, 2001). En los dos procesos que serán tratados aquí encontramos plasmadas las creencias de testigos legos de diferentes niveles socioeconómicos; médicos, inquisidores, autoridades de la prisión, otros reos y los mismos acusados. Los procesos inquisitoriales nos proporcionan un material privilegiado que nos permite estudiar los diferentes aspectos relacionados con las llamadas "enfermedades del alma".

En cuanto a la información que estos documentos nos pueden aportar, no hay que perder de vista que son juicios llevados a cabo por un tribunal religioso ocupado de perseguir y castigar la herejía. Es desde esta óptica

que los inquisidores piensan y se reconstruyen la locura. La figura del loco se construye como el reverso de la del hereje, a partir de los elementos opuestos que caracterizan a este. Esto significa que otros aspectos de la representación de las llamadas “enfermedad del alma” característicos de la época deben ser buscados en otro tipo de fuentes como textos médicos, textos literarios, entre otros.

Entender a la locura como una representación supone concebirla como un fenómeno que emerge y toma sus características en un contexto social y culturalmente determinado. Este abordaje historiográfico se conoce como constructivismo social, y tuvo sus primeros exponentes en los años veinte del siglo pasado. Surgió como una crítica al modelo historiográfico tradicional que concibió a las enfermedades mentales como entidades permanentes y objetivas a lo largo de tiempo y el espacio, conceptualizadas de manera equivocada por las sociedades del pasado. El enfoque tradicional consideró que la verdadera naturaleza de dichos padecimiento sólo había sido develada por la ciencia moderna (Arrizabalaga, 1992).

Por el contrario el constructivismo social, comenzó a tratar a las enfermedades no sólo como eventos biológicos, sino como fenómenos culturalmente específicos (Arrizabalaga, 2002). Defendió, desde diferentes disciplinas sociales, la idea de que los significados de las enfermedades son eminentemente construcciones sociales. En la década de los 40 del siglo XX comenzó a crecer el interés por el estudio histórico de las enfermedades desde esta perspectiva. Para los 60 la utilización de este enfoque teórico había adquirido una amplia aceptación entre los investigadores.

Por supuesto, este abordaje influyó la manera en que se ha escrito la historia de la locura. No hay duda alguna que el texto que realizó la crítica más importante a los andamiajes teóricos tradicionales en este campo del conocimiento fue *Historia de la locura en la época clásica* de Michel Foucault (Foucault, 1992). Este autor rechazó una visión de la historia como progreso y evolución del conocimiento producto de un modelo científico que nos ha provisto de la explicación correcta de las enfermedades mentales. Para él, la historia de la locura no es la historia de un mismo fenómeno concebido de diferente manera a lo largo del tiempo. La historia de la locura es el estudio de diferentes fenómenos que se construyen desde la experiencia, los conocimientos y las instituciones específicas que cada sociedad crea para lidiar con ella.

A pesar de todas las críticas que se pueda hacer a los planteamientos de Foucault, lo cierto es que hoy en día prevalece el enfoque del constructivismo social en este campo del conocimiento. Este texto se sitúa en esta corriente teórica.

DOS PROCESOS INQUISITORIALES DE DUDA Y CONFUSIÓN²

Juan de la Rea y Álvaro de Ocaña compartieron el triste destino de ser acusados de herejes y sometidos a largos procesos por el Tribunal del Santo Oficio. Esta institución, en su versión moderna, fue establecida en la Península Ibérica en 1478 por los Reyes Católicos con un doble propósito.³ El primero y más obvio fue luchar contra la herejía. El segundo, fue la fundación de una institución que funcionara a lo largo y ancho del territorio, elemento fundamental de un proyecto que buscaba consolidar el poder real y unificar los reinos de Castilla y Aragón frente al poder señorial (Armstrong, 2000).

Además de la instauración del Tribunal del Santo Oficio, los monarcas consideraron la unificación religiosa como absolutamente necesaria para la unificación social, política y religiosa del Estado que comenzaba a emerger (DeDieu, 1984). Por siete siglos, tres culturas –cristianos, judíos, musulmanes– habían habitado en la Península. A finales del siglo XV, con la victoria sobre el reino de Granada, último territorio gobernado por los musulmanes, se ponía fin a la convivencia de estos tres grupos. Habiendo logrado recuperar toda la Península Ibérica para los cristianos, los Reyes Católicos buscaron la unificación religiosa, primero a través de la conversión voluntaria y posteriormente por medio de la conversión forzada.

“Nacía así un programa político basado en la exaltación religiosa y con calculados tintes pseudonacionalistas que habría de conducir a la extirpación de la pluralidad religiosa entendida como incompatible en el nuevo programa político que los Reyes formularon...” (Conteras, 1997, p. 19). En 1492 forzaron a los judíos a elegir entre la conversión y el exilio, tocando su turno a los musulmanes en 1550. Así nació un nuevo grupo social, conocido como los conversos o cristianos nuevos, que desde su emergencia se vio marginado por los viejos cristianos, y perseguido por el Santo Oficio. Este, una vez consolidado el cuerpo social a través de la unificación de la fe (Pérez, 1993), tuvo jurisdicción sobre todos habitantes del reino.

Como ya se mencionó, el objetivo del Tribunal del Santo Oficio fue buscar, encontrar y castigar la herejía cometida. El término herejía alude de manera amplia a un pensamiento y comportamiento por parte de los cristianos que subvierte el dogma religioso tal y como es entendido por la Iglesia. Según Bethencourt, el concepto de herejía es un concepto flexible que tiene la ca-

² En la presentación las citas textuales de los procesos se han seguido las recomendaciones de Sara Tilghman Nalle, utilizando la ortografía actual y algunos signos de puntuación que hacen la lectura más comprensible (Tilghman Nalle, 2001)

³ El Tribunal del Santo Oficio instituido en el siglo XV por los Reyes Católicos vino a reemplazar a la Inquisición medieval.

pacidad adaptarse para lidiar con las preocupaciones y necesidades que las sociedades tienen en un momento dado (Bethencourt, 1997).

En el caso de la Península Ibérica la noción de herejía se adjudicó principalmente a los pensamientos y actividades que fueron considerados peligrosos para el orden político y social. Incluía todas las críticas a los privilegios y actividad de las autoridades civiles y religiosas, así como a los intentos de socavar su autoridad. Por lo tanto, todos aquellos que pensaban o actuaban de manera contraria a lo decretado por la Corona y la Iglesia eran tildados de herejes. En ese contexto, ser un buen cristiano fue sinónimo de ser un buen súbdito. Por el contrario, aquellas personas acusadas de herejes fueron personas que representaban un problema para el control político, social y moral de las sociedades (Contreras, 1997).

Los cuatro periodos del Tribunal del Santo Oficio.

Según DeDieu podemos dividir las actividades del Tribunal del Santo Oficio de la Península Ibérica en cuatro periodos (DeDieu, 1984). En el primero, que va de 1480 a 1520, la preocupación central del Tribunal fue perseguir el cripto-judaísmo. Los viejos cristianos consideraban que la conversión de los judíos al cristianismo no era sincera y que seguían practicando su religión en secreto. Los conversos se vieron siempre marcados por sus orígenes judíos y por la sospecha de que eran herejes. Durante los primeros 12 años de vida del Tribunal, aproximadamente 13,000 conversos fueron condenados a morir (Contreras, 1997).

El segundo periodo, -de 1520 a 1630/40- se caracterizó por un descenso en el número de procesos contra los judaizantes. El foco de preocupación del Santo Oficio se trasladó a los protestantes y a las herejías cometidas por los viejos cristianos. En el caso de los primeros, a pesar de que nunca supusieron un peligro real en la Península, para la Corona la lucha contra esta religión constituyó una preocupación fundamental.

En cuanto a los viejos cristianos, estos comenzaron a ser perseguidos sobre todo por comportamientos relacionados con la sexualidad, la práctica de la magia, el misticismo y sobre todo la blasfemia, razón por la que se llevaron a cabo la mayoría de los procesos realizados entre 1530 y 1555 (DeDieu, 1984). Fue en este periodo que tuvo lugar el proceso contra Juan de la Rea (1627).

En tercer periodo, que va de 1630/40 a 1725, los inquisidores dirigieron sus ataques contra los musulmanes y los cripto-judíos que llegaban de Portugal. Álvaro de Ocaña, cuyo proceso tuvo lugar en 1664, fue una de las muchas personas acusadas de judaizantes en esta época.

Finalmente, el cuarto periodo, de 1725 a 1834, marca el declive de esta institución. Para entonces el Tribunal del Santo Oficio había perdido su poder

y llevo a cabo poco juicios. Fue disuelto durante la invasión de Napoleón a España, y aunque fue restituido al volver la monarquía, lo cierto es que no logro retomar el lugar que había ocupado como guardián de la religión. El 15 de julio de 1834, se dictó un edicto que la disolvió para siempre (Contreras, 1997).

El proceso contra Juan de la Rea⁴

El primero de abril, jueves santo de 1627, un hombre joven llamado Juan de la Rea armó un escándalo durante la misa oficiada en la Iglesia de Antón Martín en Madrid. Según declararían posteriormente algunos testigos, durante el servicio, entró en la capilla “un mozo así desarrapado con alboroto al parecer de hombre desatentado dando voces” (de la Rea, f. 14r). Metió sus dedos en el aceite de las lámparas y mojó al cura que oficiaba la ceremonia para después hincarse y decir tonterías. Unos curas le ofrecieron caridad a cambio de que dejara el recinto a lo que el susodicho respondió que se mantendría en silencio e inmediatamente continuó actuando de manera extraña. Molestos por el escándalo lo echaron de la Iglesia, acto que lo enfureció.

Una vez fuera, Juan recogió algunas piedras y entrando en la templo comenzó a lanzarlas contra las personas. Una de las rocas alcanzó a golpear la figura de un Cristo rompiéndole ambas piernas. Acto seguido, salió corriendo por la calle tratando de escapar de tres curas que lo perseguían. Con el fin de esquivarlos se metió y salió de varias casas hasta que finalmente fue alcanzado. Los curas lo entregaron al Santo Oficio ya que sus acciones constituían una herejía, crimen y pecado, que caía bajo la jurisdicción de dicha institución.

Así comenzó un proceso en el que los inquisidores intentaron determinar si el acusado había actuado con malicia⁵ o por locura, distinción que no fue fácil de establecer. Las opiniones sobre su “capacidad y talento” se dividieron, según Pedro Gil “[algunos] decían que era hereje y que había tirado una pedrada a un Cristo aunque otros decían que no era sino loco que si había tirado no era al Cristo sino al hermano del dicho hospital” (de la Rea, f. 30r). Los primeros testigos en ser interrogados fueron feligreses y religiosos que se encontraban en la Iglesia cuando Juan armó el escándalo. Entre ellos, Ana Baeza, Gabriel Ximenes y Fray Julio de Espinosa creían firmemente que el susodicho era un “bellaco”⁶ que había actuado maliciosamente. Derivaron su

⁴ AHN. Juan de la Rea. Tribunal del Santo Oficio Toledo, Leg. 225. No. 21.

⁵ Malicia. “Lat. Malitia. Y de ahí, malicioso, el que echa todas las cosas a la peor parte”. Esta definición y las demás que aparecen a pie de página han sido tomadas del Tesoro de la lengua castellana de Cobarruvias Orozco: p. 1228.

⁶ “Bellaco. El malo y de ruines respetos. El italiano le llama villaco, forsan a villa, porque los villanos naturalmente tienen viles condiciones y bajos pensamientos. Pero muchos hombres curiosos tienen esta palabra por hebrea, de beliahal, que vale tanto como sine

opinión del hecho de que había tratado de escapar después de romper la figura. Además estaban convencidos de que no era casualidad que el reo actuara así precisamente en el día que se conmemoraba la pasión y muerte de Cristo. A través de estos testimonios los inquisidores averiguaron que esta no era la primera vez que Juan atacaba objetos religiosos, días antes había ensuciado la imagen de una virgen y tirado algunas hostias al suelo.

Los jueces deben haber tenido dudas acerca de la cordura del acusado puesto que decidieron interrogar a más personas. Asimismo, tenían también importantes preocupaciones de otra naturaleza. Un testigo había oído a Juan decir que recientemente había hablado con Benito Ferrer, hereje que había sido acusado y quemado por la Tribunal del Santo Oficio, por exhibir comportamientos similares, incluyendo escándalos en servicios religiosos, comportamiento que estaba siendo emulado por otros.⁷ Los inquisidores que juzgaron el proceso de Juan probablemente estaban consternados por la idea de que si lo castigaban, al igual que a Ferrer, corrían el peligro de que se incrementaran este tipo de actos. Ciertamente tenían buenas razones para fomentar la idea de que el acusado estaba loco, lo cual no resultó particularmente difícil ya que éste había estado internado en el Hospital General por esa razón. El Dr. Gabriel Rayado de Herrera, que ahí lo trató declaró ante los jueces que lo había diagnosticado con “enfermedad de loco frenético y luego dijo que le parece que de su nacimiento es fatuo que en modo castellano quiere decir mentecato y de nacimiento falto” (de la Rea, f. 26r) Según uno de los enfermeros, tras un mes de tratamiento “y visto que no sanaba, le echaron del dicho hospital tan loco como se entró” (de la Rea, f.28r).

Asimismo se solicitó el testimonio de familiares y vecinos, personas que lo habían visto atacar otras imágenes religiosas, autoridades inquisitoriales que habían tenido contacto con él y su compañero de celda. A diferencia de los primeros testigos, la mayoría de los que constituyen este segundo grupo creían que el acusado estaba loco desde hacía algún tiempo. Por ejemplo, tanto su padrastró como un vecino declararon que la locura de Juan le había sobrevenido porque alguien le había dado sal en el vino.

Para complementar estos testimonios se envió a los Doctores. Domingo Lloriente y Adriano de Barrientos a revisar al joven. Desgraciadamente para los jueces, su diagnóstico sólo sirvió para añadir a la confusión. Según ambos galenos, el acusado se encontraba “en su bueno y natural juicio” (de la Rea, f. 31v).

iugo, y es uno de los nombres que se dan al diablo. También significa el apóstata y todo hombre indómito, que ni teme a Dios...Por manera que de Beliacó y de allí bellaco”. Cobarruvias Orozco, 1984: p. 308-9.

⁷ En 1624 Reinaldo de Peralta profanó la hostia consagrada durante una misa en el convento agustino de San Felipe del Real (Del Río Barredo, 2000).

Por último declararon el alcalde de la prisión y el compañero de celda del acusado, el primero lo consideraba cuerdo, el segundo testificó que estaba loco.

A pesar de que los testimonios sobre el estado mental de reo no coincidían, los jueces no buscaron más testigos. Basándose en las declaraciones que ya tenían y sus propias opiniones, dictaminaron que el acusado era fatuo y mentecato razón por la cual el juicio se suspendió.

El proceso contra Álvaro de Ocaña⁸

Álvaro de Ocaña nació en Málaga y fue bautizado como cristiano. A la muerte de su padre, y siendo todavía niño, su madre lo llevó a vivir a Portugal donde la familia retomó la práctica de la religión judía. A los veinte años, en 1664, él y su hermano Antonio regresaron a España donde fueron apresados y acusados por la herejía de critpo-judaísmo.

Durante la primera sesión que el acusado tuvo con los inquisidores admitió haber practicado dicha religión, pero se defendió argumentando que su madre lo había forzado a hacerlo. Declaró que siendo mayores, y tras hablar con un cura, él y su hermano se habían dado cuenta del gran pecado que cometían por lo que dejaron Portugal y se dirigieron hacia España con el fin de enmendar su error. Su plan era ir a Granada, para entregarse a la inquisición, rogar clemencia, aceptar la penitencia impuesta y regresar a la verdadera fe. Sin embargo, antes de lograr su objetivo habían sido tomados prisioneros en Alicante. Después de dar este testimonio fue regresado a su celda y como era costumbre se le confiscaron todos sus bienes.

Diez días después el reo solicitó una audiencia con los inquisidores para quejarse porque “el tribunal no usaba con él de misericordia que no la quería sin que se hiciese con él justicia y que es judío y lo que ha dicho va en contrario y que quiere vivir y morir en la ley de los judíos” (Ocaña, f. 8v). Sorprendidos por sus palabras, éstos le preguntaron por qué había hecho esa declaración. Álvaro contestó que “la razón que ha tenido es porque le conviene morir así porque mejor es morir luego que no estar pasando tantas penalidades y que el haber dicho que no había sido judío de corazón fue por entender que con ello saldría bien de aquí pero que la verdad es que siempre fue judío de corazón y nunca se ha apartado de serlo” (Ocaña, f. 8r). Tres días más tarde se inculcó aún más declarado que su nombre judío era Abraham Méndez de Ocaña.

En la siguiente audiencia que tuvo, el acusado se retractó clamando “que lo que dijo en las audiencias pasadas fue por tentación del demonio sin reparar en lo que decía por haber pasado ocho meses de prisión y que ahora con persuasiones del alcalde y amonestaciones del Santo tribunal y que Dios

⁸ AHN. Álvaro de Ocaña. Tribunal de Murcia, Relación de Causas, 1666, Leg 36811. No. 18.

ha inspirado en su corazón" (Ocaña, f. 9r). Frente a los jueces, con lloros y gemidos, manifestó estar muy arrepentido. Como justificación a sus palabras argumentó que el diablo lo había tentado a realizar esa confesión "y que a los más santos tienta el diablo cuanto más a él que es un pecador" (Ocaña, f. 9r). A pesar de ello, el fiscal introdujo cargos adicionales basados en las confesiones realizadas, a lo que el acusado respondió que efectivamente él había dicho que era judío, pero sólo porque el diablo lo había tentado a hacerlo. Los inquisidores no se conmovieron con estas palabras y mantuvieron las nuevas acusaciones en contra del prisionero. El acusado respondió volviendo a declarar "que es judío y observante de la ley de Moisés y lo que dijo después de dichas audiencia... fue fingido porque no es Cristiano ni pretende serlo y pretende vivir y que morir en ella es vivir" (Ocaña, f. 10v). Relató que durante tres noches seguidas había soñado que se equivocaba siguiendo el camino de la fe cristiana y que su alma se condenaba por ello. Prefería entonces morir judío que perderse para siempre. Poco tiempo después se retractó de esta declaración.

El comportamiento de Álvaro confundió a los jueces al grado que comenzaron a dudar de su cordura. Con el objetivo de determinar el estado mental del reo, solicitaron el testimonio de tres personas que lo conocían quienes declararon que ya había estado loco y que por ello lo habían atado. Para complementar estos testimonios ordenaron que fuese visitado por un médico y un cirujano. Tras examinarlo "dijeron que los pulsos no indica señal de delirio y habiéndoles hecho diferentes preguntas satisfizo sin que se pudiese inferir locura" (Ocaña, f. 10r). Sin embargo, su diagnóstico parece no haber convencido a los inquisidores pues ordenaron al galeno realizar una segunda revisión. En esta ocasión el médico "dijo que le parecía que según le han dicho este reo ha estado loco en otro tiempo tiene una indisposición melancólica y es creíble que algunos ratos con las conjunciones de la luna puede delirar y al presente se halla con su razón" (Ocaña, f. 11v).

Por su carácter contradictorio, las opiniones vertidas sirvieron poco para aclarar si Álvaro estaba loco o no. Al reunirse a formular el veredicto los inquisidores no pudieron ponerse de acuerdo. "El tribunal votó esta causa en discordia y un inquisidor dijo se le diese la publicación de testigos al reo por estar con sano y entero juicio a su parecer y el otro dijo que según lo que ha visto el reo tiene falta de juicio y padece de lúcidos intervalos" (Ocaña, f. 11v). Incapaces de tomar una determinación mandaron pedir instrucciones de cómo proceder al Consejo de la Suprema.⁹ Este órgano determinó que fuera

⁹ La Tribunal del Santo Oficio se conformó por tribunales regionales y el Consejo de la Suprema. En el siglo XVI este consejo se convirtió en el órgano rector de todos los tribunales. Para el siglo XVII supervisaba todas las operaciones, apelaciones, y los casos complicados

“puesto el reo en una cárcel clara y con compañero y que no sea preso por judaizante” (Ocaña, f. 11v).

Entre tanto, Álvaro intentó suicidarse (o por lo menos aparentó tratar de hacerlo) tirándose a un pozo. No murió, pero si logró preocupar bastante a los jueces quienes siguiendo las directrices recibidas lo trasladaron a una celda bien iluminada y le dieron un compañero. La Suprema ordenó que fuese visitado una vez mas por un médico, cuyo diagnóstico fue que estaba loco, opinión que compartían el alcalde y se compañero de celda.

En una segunda sesión los inquisidores votaron en concordancia que el “reo esta loco y no tiene sano entendimiento ni habla consiguientemente y que el modo con que lo dice da a entender padece achaques y que se remitiese a un hospital donde curan locos para que lo curen” (Ocaña, f. 12v). Sin embargo, la Suprema intervino una vez más ordenando que fuera trasladado a una cárcel donde debía de ser vigilado constantemente. Tiempo después se solicitó información sobre su estado mental. El alcalde comunicó a los inquisidores “que el reo estaba bueno y sano de su entendimiento y que hablaba concertadamente y leía en libros espirituales que él mismo le dio” información que corroboró un médico que lo visitó (Ocaña, f. 12r.).

Álvaro fue llevado una última vez a la audiencia donde se declaró culpable de todos los crímenes que se le imputaban e imploró clemencia. Fue sentenciado a abjurar de sus errores y reconciliarse con la Iglesia católica, y a aparecer en un auto de fe llevando un sambenito y una vela. Asimismo se le prohibió ir a las ciudades de Alicante, Málaga y Madrid por ocho años y vivir cerca de los puertos.

Dirimiendo el problema

¿Estaban Juan y Álvaro locos o eran herejes que fingían locura para escapar del castigo merecido? Los jueces encargados de sus procesos manifestaron recurrentemente esta preocupación.¹⁰ Esta inquietud no fue nueva para el Tribunal del Santo Oficio, la encontramos ya expresada en el *Manual de perfecto inquisidor* escrito por Nicolás Eymeric en 1324.¹¹ En este texto, el autor instó a

(Halicer, 1897)

¹⁰El fingimiento de la locura era un tema ampliamente conocido y tratado de tiempo atrás. Los locos por Cristo habían fingido locura para acercarse a Dios (Berger, 1997). Durante el periodo que nos ocupa se sabe que en la corte los locos, al igual que los bufones y los enanos eran utilizados para el entretenimiento. En muchos casos las personas que realizaban esta actividad simulaban estar faltos de juicio para obtener estos puestos (Billington, 1984). Aparece también como un tema en la literatura y en el teatro.

¹¹Nicolás Eymeric (1320-1399) Dominico catalán que llegó a ser el gran inquisidor de Aragón. El Manual del perfecto inquisidor constituyó la guía de procedimiento inquisitorial mas importante durante los siglos que aquí nos ocupan.

los inquisidores a asumir la sospecha como una actitud necesaria y deseable frente a un posible hereje, argumentando que “nunca estará de sobre la prudencia, la circunspección y la entereza del inquisidor en el interrogatorio del reo. Los herejes son muy astutos para disimular sus errores, afectan santidad y vierten fingidas lágrimas que pudieran ablandar a los jueces mas rigurosos. Un inquisidor se debe armar contra todas estas mañas, suponiendo que le quieran engañar” (Eymeric, 2003:27).

En el capítulo III Eymeric expresamente menciona la locura fingida como la novena de las diez tretas más utilizadas para evadir el castigo. Por tanto, los inquisidores debían mostrarse particularmente cautelosos frente aquellos acusados que se comportaban de manera de extraña. Los taimados herejes no dudaban en fingirse locos para realizar sus nefastas acciones, burlándose de la sociedad, de la Iglesia y de Dios.¹² El Santo Oficio, siguiendo las directivas propuestas por el gran inquisidor, asumía de entrada la culpabilidad de los acusados por el simple hecho de que la falta de culpa de pensamiento, palabra, obra u omisión suponía un estado prácticamente imposible de lograr (Glucklich, 2001).

Tres siglos después, el fiscal en el proceso de Juan de la Rea expresó la misma preocupación argumentando que a pesar de que algunos testigos creían que el acusado estaba loco “hay otros que dicen que es bellaco y que tuvo mucha malicia en las pedradas que tiró al santísimo Cristo de Antón Martín...y que muchos suelen fingir locura para hacer semejantes hechos”.

En el caso de este acusado el objetivo de los de interrogatorios y testimonios solicitados fue desentrañar si su locura era o no fingida. Independientemente de los motivos adicionales que el Tribunal del Santo Oficio pudiera tener para declarar que Juan estaba loco, lo cierto es que el reo había presentado comportamientos extraños en muchas ocasiones. No obstante, definir de manera certera si este carecía de juicio presentó sus dificultades.

¹²Este fue el caso de Tommaso Campanella. Las inquisiciones de Roma y la de España tenían procesos de herejía contra este pensador. Claro de que su condena sería la muerte, durante su encarcelamiento el susodicho se comportó como un loco. Los inquisidores estaban convencidos de que fingía por lo que lo sometieron a largos interrogatorios y torturas para que confesara su embuste. En 1602 le aplicaron una tortura conocida como Veglia, que consistía en suspender de una cuerda en el aire al acusado dislocándole los huesos. Campanella toleró este tormento por 36 horas. La capacidad de soportar esta tortura constituía un certificado de la locura de la persona. El Tribunal del Santo Oficio, maniatado por sus propios reglamentos, se vio en la obligación de declarar que estaba loco. Sin embargo, convencidos de que fingía, lo condenaron a encierro perpetuo en cárceles napolitanas y posteriormente en Roma. Permaneció 33 años en prisión. Joseph Scalzo realiza un análisis interesante sobre la relación entre locura y animalidad utilizando este proceso (Scalzo, 1990).

Interrogados sobre el estado mental del acusado, las opiniones de los testigos divergían, por ejemplo el padre Egipciaco declaró “que sospecho este testigo que para hacer tales acciones suelen algunos fingirse locos con decir que se libran por tales” (de la Rea, f. 16v). Por el contrario, su compañero de celda dijo “que le parece a este reo que el dicho Juan no tiene capacidad ni talento para tratar ni hablar en cosas de juicio y cuerdas conforme los hombres cuerdos” (de la Rea, f. 38r). Las mismas diferencias de opinión se presentan en el proceso de Álvaro de Ocaña.

En un intento por resolver esta disyuntiva testigos, inquisidores y médicos se abocaron a encontrar en los acusados los síntomas de la locura, lo cuales localizaron en una serie de rasgos externos. Estamos frente a una concepción de las enfermedades que suponía que las alteraciones internas de los humores y las cualidades que producían las enfermedades, también se expresaban sobre la superficie del cuerpo, a manera de espejo (Grigsby, 1999-2001). La locura ciertamente no fue la excepción, podemos afirmar que la representación de la locura de ese periodo se construía a través de manifestaciones externas que denotaban su existencia.

El análisis de procesos inquisitoriales revela que en el imaginario popular de esta sociedad “las enfermedades del alma” se concibieron y representaron como un fenómeno identificable a simple vista por las marcas evidentes que dejaba en aquellos que la sufrían. Dicha percepción no fue exclusiva de la Península Ibérica, tal como sostiene Roy Porter la visibilidad de la locura constituyó un rasgo otorgado a esta enfermedad por las sociedades occidentales del renacimiento y la modernidad temprana (Porter, 1987). Tanto así que podían ser reconocidos sin la necesidad de poseer un conocimiento especializado, razón por la cual los galenos no habían establecido un monopolio profesional sobre el diagnóstico de estos padecimientos.

Diagnósticos informales y formales

Si se acepta la afirmación de que en la modernidad temprana las marcas de la locura fueron socialmente reconocidas y fácilmente identificadas por qué se dieron diferencias de opinión entre testigos, médicos e incluso inquisidores en torno al estado mental de Juan y Álvaro. Por una sencilla razón, dado que sus características eran bien conocidas por la colectividad, la locura era fácil de imitar.

Con el fin de diferenciar la locura real de la fingida los inquisidores echaron mano de todas las herramientas a su disposición. Dado que la construcción de la locura es realizada en colectivamente por la sociedad, no debe sorprendernos que se acudiese a esa misma colectividad para determinar su existencia. Podemos considerar las observaciones de este grupo como “diag-

nósticos informales” realizados a través de una evaluación constante, de carácter empírico, de los comportamientos, palabras y creencias de los acusados¹³ (Lerman, 1996). En ambos procesos se ordenó que los acusados fueran revisados por médicos quienes realizaron lo que podemos denominar como “diagnósticos formales” a los reos. A pesar de que en este periodo los galenos no eran las únicas autoridades en la materia, si se reconocía que éstos poseían un conocimiento especializado derivado de la teoría, así como de su práctica que les otorgaba otras herramientas para evaluar a los acusados.

Diagnósticos informales

En los diagnósticos informales aparecen dos signos mencionados con gran frecuencia como evidencia de la locura. El primero es el comportamiento, el segundo la expresión verbal. Los enfermos del alma se caracterizaron por la manera extraña en que se desempeñaron en ambos campos. Por supuesto, aquello que se adjetiva como extraño únicamente tiene sentido al interior del contexto en el que se define, y sólo en relación con lo que se considera la norma. Los testigos, inquisidores y médicos operaron dentro de un marco del sentido común derivado de las experiencias y vivencias colectivas, y generado a través de significados compartidos (Berger y Luckman, 1968).

‘Acciones de no sano juicio’

Para legos e inquisidores el comportamiento de las personas suponía un indicador fundamental de su estado mental. Términos tales como *‘acciones de loco’*, *‘acciones en contra’*, *‘le ha visto como loco’*, *‘acciones que denotan locura’*, *‘haciendo locuras y desatinos’*, *‘acciones de no sano juicio’*, etcétera son frecuentemente utilizados para referirse a los actos cometidos por los enfermos del alma. Estas frases que se utilizan para referirse a la locura tienen un alto grado de ambigüedad. Es muy probable que muchos de los elementos que conformaban la representación de la locura se dieran por sobreentendido, razón por la cual tenemos que aceptar que únicamente es posible hacer una reconstrucción parcial de este fenómeno. A pesar de estas limitaciones, podemos rescatar algunas de sus particularidades a través de análisis de las descripciones y ejemplos que aparecen en estos documentos.

El comportamiento de estos personajes se caracterizó por ser incomprensible, inesperado, y en muchos casos violentos. Hay que decir que no fue

¹³Las personas constantemente realizamos evaluaciones de aquellos que nos rodean. En ese sentido, generalmente la sociedad otorga al comportamiento, pensamiento o emociones de ciertas personas el calificativo de extraño o enfermo antes que los médicos. Por supuesto, en las sociedades contemporáneas la sociedad hace uso del discurso médico (correcta o incorrectamente) para caracterizar a las personas.

necesario que se cumplieran estas tres condiciones para que se considerara que una persona no estaba en su juicio.

Al solicitar la opinión de Solis, compañero de Juan, sobre la capacidad y talento del susodicho, este responde “que en el tiempo que con él asistió le conoció la dicha incapacidad pues sin causa ni ocasión arrojaba lo que tomaba en las manos como es la comida y bebida” (de la Rea, f. 38v). Cuando describe que el reo arrojaba las cosas “sin causa ni ocasión” a lo que está haciendo referencia es a la ininteligibilidad de sus actos. Las acciones de los locos no se derivaban lógicamente de circunstancias o eventos que les precedían. La incapacidad de comprender los motivos tras su comportamiento hace aparecer sus actos como exabruptos sin sentido. Resultan inescrutables a la luz de una racionalidad compartida. Sus acciones eran inesperadas para el resto de la sociedad.

Una de las razones por las cuales el Santo Oficio consideró que Juan y Álvaro no estaban en su cabal juicio respondió a que a diferencia de los herejes, quienes generalmente actuaban subrepticamente, ninguno de los dos se preocupó por esconder sus herejías o blasfemias. Juan cometió su crimen frente a una Iglesia repleta de feligreses. Álvaro se incriminó frente a los propios inquisidores diciendo, entre otras cosas, que era judío en su corazón. La sorpresa de los jueces se evidencia cuando preguntan al reo “que razón ha tenido para decir lo referido” (Ocaña, f. 8r). Estas palabras apuntan precisamente a la naturaleza no predecible de los actos de los locos. De ahí la sensación de extrañeza que producían en los que los rodeaban.

Por último, los locos tenían comportamientos violentos hacia otros y contra si mismos. En el primer caso, tanto Álvaro como Juan presentan episodios de tal furia que en ocasiones tienen que ser sometidos físicamente. Durante su encarcelamiento Álvaro fue colocado en un cepo porque “al compañero de cárcel con un ladrillo le rompió la cabeza y siempre con mucha cólera”. Por su parte un vecino testificó haber visto a Juan “dar muchos golpes a su madre y tirar las piedras” (de la Rea, f. 8r), otro que “le ha visto con tanta furia que entre dos o tres hombres no le podían sujetar para atarle” (de la Rea, f. 20v), por último Solis declaró que “una vez le tiro un cántaro de agua y otra vez un servicio... [y] estaba mero y con cuidado de que no le hiciese mal cuando se enfurecía” (de la Rea, f. 38v)

En el segundo caso, los enfermos del alma se agreden a si mismos, de maneras tales como dejando de comer y dormir o realizando acciones que ponen su vida en peligro. Hay que mencionar que en la España de la modernidad temprana el dolor auto-inflingido, y los actos de privación de alimento y comida constituyeron una parte importante de los rituales de penitencia y purificación del cuerpo y el alma, llevados a cabo frecuentemente por la población. Basta recordar la popularidad de los *Ejercicios espirituales* escritos en 1541 por

San Ignacio de Loyola, fundador de la orden de los jesuitas, cuyo objetivo era utilizar el sufrimiento físico como medio para lograr el crecimiento espiritual (de Loyola, 1999). El autor recomienda el uso de técnicas de penitencia corporal, prácticas de larga data en el cristianismo, que incluían cilicios, cadenas, flagelación, ayunos y vigilia.

Sin embargo, a diferencia de los ejercicios antes mencionados, en el sufrimiento auto inflingido de los locos, como todas sus otras acciones, parece no haber motivo. Estos se lastimaban de manera no intencional al igual que lastimaban a otros. En muchas ocasiones sus abusos los llevan a la enfermedad o incluso a la muerte. Sabemos por Solís que en ocasiones “le daba a Juan de comer por su mano para que no pasase trabajo ni hambre” y por su padrastró que “se arrojó por una ventana muy alta haciendo y diciendo muchas locuras” (de la Rea, f. 38v). Por su parte, según el compañero de celda de Álvaro “de noche ni de día no sosegaba ni dormía” (Ocaña, f. 11r), lo cual confirmaron un médico y un calificador que fueron a visitarlo declarando que “siempre esta despierto sin dormir y desosegado y otras desnudo en carnes y otra sentado a medio vestir”.

En otra ocasión el reo intentó quitarse la vida tirándose a un pozo. Cuando se preguntó por qué lo había hecho “respondió porque si había de morir a manos del Alcalde quería morir antes” (Ocaña, f. 10r). A pesar de que fue capaz de esgrimir una justificación de por qué querían acabar con su vida, lo cual podía haberse interpretado como prueba de su capacidad de razonar, esto no llevó a que los inquisidores pensarán que estaba cuerdo. Esto porque esta acción se analizó en relación a otros actos que fueron considerados como expresiones de su falta de juicio. La existencia de esta enfermedad no se determinó por un acto singular sino por una combinación de ellos que juntos constituyeron la representación de locura. Podemos pensar además, retomando a Goffman, que una vez que se pone en entredicho el juicio de una persona todas sus acciones tienden a interpretarse a la luz de esta enfermedad (Goffman, 2007).

La reacción común frente al comportamiento de los locos fue la sorpresa y el extrañamiento. A través de sus acciones, estos impidieron las posibilidades de comprensión compartida por medio de las cuales las personas son capaces de relacionarse unas con otras. Sus trasgresiones permanentes no permitían prever las posibles respuestas a situaciones particulares. Las acciones de estos personajes supusieron un desafío a una racionalidad construida colectivamente, guiada por directrices y normas de comportamiento a través de las cuales se establece el flujo de la interacción social (Berger y Luckman, 1968).

'Hablaban disparates'

El segundo elemento utilizado para inferir la existencia de la falta de juicio estuvo relacionado con la comunicación verbal. Tal como sostiene Porter, durante la modernidad temprana el uso de palabras extrañas y groseras o de silencios inadecuados fue un elemento fundamental en la representación de la locura (Porter, 2003).

Ciertamente este fue el caso de la España del siglo XVII, donde el lenguaje hablado y la razón estuvieron tan fuertemente interrelacionados que parece imposible establecer la existencia de la cordura – o falta de ella - sin hacer referencia explícita al habla. Cobarruvias Orozco hace alusión a esta característica en su definición de loco cuando dice: “O se dijo a loquendo porque los tales suelen, con la sequedad del cerebro, hablar mucho y dar muchas voces” (Cobarruvias Orozco, 1984: p. 1210)

En los procesos inquisitoriales aparecen continuamente menciones a la expresión verbal al referirse al estado mental de los acusados. La imposibilidad de hablar de forma correcta se asoció a la locura, así lo expresaron los inquisidores en el proceso de Álvaro cuando declararon que el “reo esta loco y no tiene sano entendimiento ni habla consiguientemente” (Ocaña, f. 11v). Por el contrario, su uso apropiado fue visto como un indicador de cordura, tal como lo indican las palabras del carcelero encargado de este prisionero cuando informó que había recobrado el juicio entre otras cosas porque “hablaba concertadamente” (Ocaña, f. 12r).

La forma de hablar de los locos se diferencia de los usos establecidos de comunicación verbal principalmente en tres formas. La primera se refiere al problema de la manera en la que se expresan al hablar, es decir se relaciona con el volumen, el tono y la inteligibilidad. La segunda con el momento y el lugar (cuándo y dónde) apropiado del habla. La tercera tiene que ver con el contenido de lo que se habla y se refiere a la expresión de ideas absurdas o imposibles.

Los enfermos desafiaron las convenciones sociales de la comunicación verbal en relación al volumen y el tono a través de un uso del habla discordante y lleno de elocuencia y emoción. Nada parece representar más la locura que los gritos y alaridos, *'siempre hablaba así a voces,'* que transmitía su falta de auto control y su estado de emoción desbordada. Juan gritó en múltiples ocasiones a su madre, en la Iglesia e incluso en una de las entrevistas que tuvo con el inquisidor Dr. José de las Peñas y Nisso, a quien dijo “algunas cosas fuera de propósito y a voces encolerizándose y enfureciéndose” (de la Rea, f. 19r). A Álvaro lo encuentra el alcalde “muchas veces...unas hablando consigo mismo en altas voces apresuradamente y como si estuviera alguna persona con el” (Ocaña, ff. 11r-11v). La furia que manifestaron con sus alaridos no es

interpretada como un desafío a la autoridad sino como una afirmación de su falta de juicio.

Otra de sus particularidades es que en muchas ocasiones sus palabras resultaban incomprensibles. Encontramos referencias tales como: *'decir cosas desbaratadas,' 'palabras que no se entendieron,' y 'ni habla consiguiientemente,'* etcétera. Los locos mostraron una incapacidad de hacerse comprender por medio de la palabra hablada por su incompetencia para suscribirse a las reglas del lenguaje y la dicción que los colocó fuera de los circuitos de la comunicación. Las palabras que emitían resultaron balbuceos para los demás.

Asimismo, estos personajes tendieron a ignorar lo que podemos denominar como autoridad lingüística (Porter, 1991). Este concepto se refiere a las normas que determinan cuando es propio hablar y cuando guardar silencio, dónde es propio hablar y dónde no, a quién se puede interpelar y cuándo una persona tiene el derecho de rehusarse a ser interpelada, entre otras cosas. Con frecuencia la locura transgredió estos preceptos. En ningún caso es esto más claro que cuando Juan habló y gritó durante la misa. Por otro lado, en varias ocasiones el acusado se mantuvo en silencio cuando fue conminado a hablar por los inquisidores, violentando las relaciones de poder establecidas.

Por último, la falta de juicio también se reconoció en las nociones absurdas que se expresaron verbalmente, descritas con términos como *'dicho semejantes disparates y desatinos,' 'cosas fuera de propósito,' 'despropósito'.* Aquí se hace una referencia a los contenidos de lo que se dice. En muchas ocasiones, los enfermos del alma revelaron en su discurso una incapacidad de distinguir entre la realidad y la fantasía, entre las figuraciones de su imaginación y la realidad. Tal es el caso de Juan quien sostuvo haber hablado con Benito Ferrer, un hereje que ya había muerto.

Lo que queda claro tras leer estos procesos, es que en la representación de la locura el habla jugó un papel primordial. Su característica principal fue que contravino las convenciones de la comunicación verbal socialmente establecidas. Los enfermos no prestaron atención o fueron incapaces de mantener las normas sociales del lenguaje hablado. Transgredieron las reglas tanto de forma como de fondo creando una disonancia comunicativa. Los patrones desordenados de sus palabras se impusieron a los que los rodeaban quienes no lograron reestablecer los patrones de comunicación. Una y otra vez vemos que los esfuerzos de los inquisidores por llevar a cabo sus interrogatorios de manera acostumbrada se vieron frustrados por los locos.

DIAGNÓSTICOS FORMALES

Como ya se ha mencionado, los inquisidores también solicitaron que los reos

fueran revisados por médicos. La primera característica interesante de las declaraciones de los galenos es que las descripciones que hacen de los acusados son mucho más breves y menos descriptivas que la de los otros testigos. Lo cierto es que sus testimonios, producto de las observaciones y conversaciones que tuvieron con Juan y Álvaro, aportan muy poca información sobre estos acusados. La lectura de los procesos revela que sus diagnósticos no tuvieron mayor peso que las opiniones de los otros testigos. Incluso parecen ser totalmente ignorados cuando no concuerdan con las ideas que se van formando los inquisidores sobre el juicio de los acusados. Las nociones aportadas por los médicos son sólo una pieza más de una representación de la locura que se construye de manera colectiva.

Los galenos contaban con una serie de textos médicos sobre las enfermedades que aportaban explicaciones de sus causas, características y tratamientos.¹⁴ Sin embargo un segundo elemento que se debe mencionar en con respecto al testimonio médico es la falta de relación que existe entre el conocimiento teórico que los galenos poseen y los diagnósticos que realizan.

Según el modelo médico, basado en la teoría de los humores, las enfermedades del alma eran producto de desequilibrios en los mismos y las cualidades del cuerpo. Estos desequilibrios afectaban principalmente al cerebro, impidiendo el buen funcionamiento de la imaginación, el intelecto o la memoria. Según esta teoría, cada una de estas capacidades requería de una parte específica del cerebro para funcionar. El ventrículo anterior se encargaba de la imaginación y permitía ordenar las impresiones e imágenes ahí contenidas. El medio se ocupaba de la razón y el posterior de la memoria (González de Pablo, 1994). Estudiando los síntomas que presentaba el paciente, el galeno podía determinar qué parte del cerebro no estaba funcionando adecuadamente.

El galenismo medieval y renacentista proveyó a los médicos de un sistema clasificatorio a partir del cual era posible reconocer los diferentes tipos de locura según los síntomas que el paciente presentaba. Las más comunes fueron, como lo aseveran los doctores Domingo Lloriente y Adriano de Barrientos, el “frenesí, melancolía y manía” quienes al no encontrar “causa ninguna, ni señales de alguna de las causas, por donde se producen los semejantes delirios y desvaríos” declararon que Juan estaba en “su bueno y natural juicio” (de la Rea, f. 31v).

¹⁴ Algunos de ellos fueron *Manual de escrupulosos, y de los confesores que los gobiernan. En que se trata de los escrupulosos, y sus remedios mysticos, y morales en comun, y en particular atendiendo al origen, y atendiendo a la materia comun a todo estado, y propia del estado Religioso* de Francisco Carrasco; *Verdadera medicina, cirugia y astrología* de Juan de Barrios; *Diálogos de filosofía natural y moral* de Pedro de Mercado; *Libro de la melancolía, en el cual se trata de la naturaleza de esta enfermedad, así llamada melancolía, y de sus causas y síntomas. Y si el rústico puede hablar latín, o filosofar, estando frenético o maniaco, sin primero lo haber aprendido* de Andrés Velásquez; y *Examen de ingenios para las ciencias* de Juan Huarte de San Juan.

El frenesí, o furor era una enfermedad aguda que resultaba de los desequilibrios de la bilis amarilla. Aquellos que padecían esta enfermedad presentaban fiebres, delirios, pesadillas, insomnio y por supuesto furia (de Mercado, 1998). La manía era una enfermedad crónica en donde se daba una excitación anómala sin fiebre. Los maniacos eran muy furiosos lo cual lo hacía muy peligroso (Velásquez, 1998). La melancolía, también enfermedad crónica, se producía por el exceso de la bilis negra y se caracterizaba por delirios sin fiebre. Los aquejados por esta enfermedad se presentaban miedosos y tristes, cansados de la vida pero temerosos de morir, llenos de deseos y en algunos casos convencidos de que sus amistades querían dañarlos (de Barrios, 1998).

Armados con este conocimiento los galenos podían, por lo menos en teoría, estudiar el tipo de comportamiento y los signos del cuerpo, como la fiebre y el pulso. Diagnosticaban así no sólo la locura en su forma general, como hacían los legos, sino el tipo particular en la que esta se presentaba. Sus conocimientos y métodos de corte más "científico" les permitían develar los misterios del cuerpo. Supuestamente, el que estos personajes tuvieran conocimientos teóricos sobre la locura, así como un mayor trato con los locos, debía traducirse en una mayor facilidad para distinguir a los locos reales de los que fingían. Es por tanto lógico que el Santo Oficio hiciera uso de ellos en un esfuerzo por distinguir a herejes de enfermos.

Sin embargo, es difícil relacionar las descripciones de las enfermedades arriba mencionadas con los diagnósticos que de Juan y Álvaro hacen los galenos que testifican en sus procesos. En este sentido, encontramos un divorcio entre teoría y práctica, y cabe preguntarse qué tanto conocimiento teórico en torno a la locura poseyeron de los médicos que participaron en los procesos inquisitoriales. A pesar de que los galenos que aparecen en estos documentos utilizan las categorías nosológicas propias del galenismo medieval y renacentista, en sus descripciones de los reos hacen alusión a las mismas marcas utilizadas por los legos para distinguir entre locura y cordura. Se refieren al comportamiento y al habla de los acusados para descubrir o desmentir la presencia de las enfermedades del alma en ellos. Al igual que los demás testigos, sus opiniones sobre "la capacidad y talento" de los reos emanan de la observación empírica que realizan y se construyen con las nociones socialmente compartidas de la locura propias de la época. En ese sentido utilizan, al igual que el resto del grupo, una representación de la locura construida colectivamente, que en ese periodo tenía mayor peso que la teoría médica. De ahí que se afirme que durante el siglo XVI, todavía los doctores no habían monopolizado el fenómeno de la locura.

Por ello no es de sorprender que al igual que los legos, los testimonios de los médicos fueran contradictorios. Los galenos involucrados en los proce-

Los inquisitoriales emitieron diagnósticos completamente divergentes, lo que muestra que también para ellos los límites entre la locura y la cordura fueron difíciles de situar.

Asimismo, hay que mencionar que en los procesos no aparece referencia alguna a tratamientos médicos dirigidos a los acusados. Los inquisidores que lidiaron con Álvaro pensaban mandarlo a un “hospital donde curan locos para que lo curen” pero el Consejo de la Suprema ordenó que se quedara en prisión. Ahí el reo regresó a su juicio de manera espontánea, si es que efectivamente lo perdió en algún momento. Por otro lado, el hospital no suponía ninguna garantía de curación. Sabemos por un testigo que Juan había estado “en el Hospital General atado de pies y de manos”. Esto indica que en los hechos los galenos y los enfermeros trataron a los locos de la misma manera que sus familiares y vecinos. En lo que respecta a la cura de las enfermedades del alma también parece haber existido una gran distancia entre la teoría y la práctica.

EMITIENDO UN VEREDICTO

Una vez escuchados todos los testimonios, los inquisidores debieron tomar una decisión y emitir un veredicto sobre la capacidad mental de los acusados. Fueron ellos quienes decretaron si los reos estaban cuerdos o locos, si eran culpables o inocentes. En estos casos, como en todos los procesos legales, la última palabra fue emitida por el sistema legal inquisitorial, construyendo de esa forma un dictamen sobre la locura que adquirió la forma de verdad, por lo menos para efectos del discurso legal. Juan era un loco y por tanto no recibió castigo; Álvaro tuvo periodos de locura, por lo cual no se le castigó por las palabras heréticas que dijo a los jueces, sino por haber practicado el judaísmo en Portugal.

Esta fue la culminación de dos largos procesos en donde los esfuerzos de los inquisidores se dedicaron a dirimir si los acusados verdaderamente padecían enfermedades del alma o sólo fingían estar enfermos para evitar el castigo. Para establecer esta diferenciación, los jueces se basaron en las nociones de locura imperantes, construidas a partir de signos y significados compartidos por toda la comunidad. La representación de la locura de ese periodo fue, como todas las demás, una construcción social, es decir una explicación que se genera a partir de las creencias, teorías y herramientas que imperan en una sociedad en un momento determinado. Su característica distintiva es que se construyó retomando las concepciones propias del sentido común.

Una de las particularidades del caso que nos ocupa es que la representación de la locura no emergió del discurso y la práctica médica. Aunque los galenos aportaron algunos de los elementos que la caracterizaron, durante

este periodo los secretos de la locura no se encerraban en los conocimientos y lenguajes crípticos de los especialistas, pertenecían todavía a la sociedad en su conjunto.

La representación se construyó a partir de signos y significados socialmente compartidos. El análisis de los procesos muestra que en sus percepciones de lo que constituía la locura, legos y galenos tuvieron muchos puntos en común. Las discrepancias de opinión que existieron sobre la “capacidad y talento” de los acusados no se dieron entre estos dos grupos, sino al interior de cada uno de ellos.

Testigos legos, inquisidores y médicos coincidieron en que esta enfermedad era identificable a simple vista a través de sus manifestaciones externas, construyéndola y reconociéndola como un fenómeno cargado de emoción y violencia, impredecible e incomprensible. Compartieron también la creencia de que, a diferencia de los criminales, los enfermos del alma no podían ser culpados, pues actuaban impulsados por fuerzas ajenas a su voluntad. De ahí que para todos los involucrados fuera de suma importancia determinar si los acusados estaban locos o eran herejes, pues de dicha decisión dependía el futuro de los reos.

En sus esfuerzos por dirimir la cuestión, nos legaron documentos invaluable para el estudio de la locura. Siglos después, cada una de estas voces nos proveen ejemplos y descripciones a partir de las cuales podemos hacer un esbozo, aunque sea parcial, de la representación de la locura que prevaleció ese periodo. La historia que se nos presenta en estos documentos es la historia de un fenómeno que se niega a ser definido en su totalidad, que se resiste a ser entendido cabalmente, y que entonces, como ahora, es muestra fehaciente de la complejidad de la experiencia humana.

BIBLIOGRAFÍA

Procesos inquisitoriales

AHN: Archivo Histórico Nacional de Madrid

ADC: Archivo Diocesano de Cuenca

AHN. Juan de la Rea. Inquisición Toledo, Leg. 225. No. 21.

AHN. Albaro de Ocaña. Tribunal de Murcia, Relación de Causas, 1666, Leg 3681¹. No. 18.

AHN. Ana Méndez. Inquisición Llerena, Relaciones de Causas. Leg 1987¹. 1628. No. 24.

AHN. Domingo Rodríguez. Inquisición, Llerena. Relación de Causas 1650. Leg 3681¹. No. 5 y 6.

AHN. Domingo Sánchez. Inquisición Consejo, Mandado de Inquisición. Llerena Relación de Causas. Leg. 3681¹No. 2.

AHN. Juan Fernández. Inquisición Llerena, Relaciones de Causas. Leg 1987¹. 1585.

No. 13.

- AHN. Mari Gonzalez. Inquisición Llerena, Relaciones de Causas. 1585. Leg 1987¹. No. 13.
- AHN IT. Isabel de los Olivos Inquisición Toledo. Leg. 173, No. 5 en Beinart, 1974.
- ADC. Bartolomé Sánchez Inquisición. Leg. 196, No. 2216 en Tilghman Nalle, 2001.
- Textos
- Arrizabalaga, Jon. 1992. "Nuevas tendencias en la historia de la enfermedad: a propósito del constructivismo social". *Arbor* CXLII, 558-559-560.
- Bartlett, Meter. 2001. "Legal Madness in the Nineteenth Century". *Social History of Medicine*. 14(1): 107-131.
- Bartra, Roger. 1988. *El siglo se oro de la melancolía. Textos españoles Y novohispanos sobre las enfermedades del alma*. México: Universidad Iberoamericana. Departamento de Historia.
- Bennassar, Bartolomé. 1984. "Modelos de la mentalidad inquisitorial: métodos de su 'pedagogía del miedo'." *Inquisición Española y mentalidad inquisitorial. Ponencias del Simposio Internacional sobre Inquisición, Nueva York, abril de 1983*, ed. Bartolomé Bennassar et al, 174-182. Barcelona: Editorial Ariel.
- Berger, Peter L. y Luckmann, Thomas. 1968. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Berger, Peter L. 1997. *Redeeming Laughter. The Comic Dimension of Human Experience*. Berlín: Walter de Gruyter.
- Billington, Sandra. 1984. *A Social History of the Fool*. Brighton: The Harvester Press Limited.
- Bullough, Vern L. 1961. "Status and Medieval Medicine." *Journal of Health and Human Behaviour* II: 204-210.
- Chazan, Robert. 1997. "The Deteriorating Image of Jews - Twelfth and Thirteenth Centuries." In *Christendom and its Discontents*, ed. Scott L. Waugh y Peter D. Diehl, 220-233. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cobarruvias Orozco, Sebastián de. 1984. *Tesoro de la lengua castellana o española compuesto por el Licenciado Don Sebastián de Cobarruvias Orozco, Capellán de su Magestad, Mastescuela y Canónigo de la Santa Iglesia de Cuenca, y Consultor del Santo Oficio de la Inquisición*. México: Ediciones Turnermex.
- Cobarruvias Orozco, Sebastián de. 1984. *Tesoro De La Lengua Castellana O Española Compuesto Por El Licenciado Don Sebastián De Cobarruvias Orozco, Capellán De Su Magestad, Mastescuela Y Canónigo De La Santa Iglesia De Cuenca, Y Consultor Del Santo Oficio De La Inquisición*. México: Ediciones Turnermex.
- de Barrios, Juan. 1607. «Verdadera medicina, cirugía y astrología.» *El siglo de oro de la Melancolía. Textos españoles y novohispanos sobre las enfermedades del alma*, ed. Roger Bartra. México D.F.: Departamento de Historia, Universidad Iberoamericana.
- de Mercado, Pedro. 1558. "Diálogos de filosofía natural y moral." *El siglo de oro de la melancolía. Textos españoles y novohispanos sobre las enfermedades del alma*, ed. Roger Bartra. México D.F.: Departamento de Historia, Universidad Iberoamericana.
- del Río Barredo, María José. 2000. *Madrid, urbs regia: la capital ceremonial de la monarquía católica*. España: Marcial Pons.
- Dedieu, Jean-Pierre. 1984. "Los cuatro tiempos de la Inquisición" editado por

- Bartolomé Bennassar *et. al.* *Inquisición español: poder político y control social*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Eymeric, Nicolao. 1982. *Manual de Inquisidores, para uso de las Inquisiciones de España y Portugal o Compendio de la Obra titulada Directorio de Inquisidores*. Barcelona: Ediciones Fontamara.
- Flynn, Maureen. 1995. "Blasphemy and the Play of Anger in Sixteenth-Century Spain." *Past and Present* 149: 29-56.
- Foucault, Michel. 1965. *Historia de la locura en la época clásica*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Glucklich, Ariel. 2001. *Sacred Pain. Hurting the Body for the Sake of the Soul*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Goffman, Erving. 2007. *Internados: ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Buenos Aires: Amorroutu.
- Gonzalez de Pablo, Ángel. 1994. "The Medicine of the Soul. The Origin and Development of Thought on the Soul, Diseases of the Soul and their Treatment, in Medieval and Renaissance Medicine." *History of Psychiatry* 5: 483-516.
- Grigsby, B. (1999-2001), "Medical Misconceptions", On-line Reference Book for Medieval Studies en http://www.the-orb.net.non_spec/missteps/ch4.html
- Ignacio de Loyola. 1999. *Ejercicios Espirituales*. Bilbao: Editorial Sal Terrae.
- Lea, Henry Charles. 1906. *A History of the Inquisition of Spain*. 4 vols. New York: The Macmillan Company.
- Lerman, Hannah. 1996. *Pigeonholing Women's Misery. A History and Critical Analysis of the Psychodiagnosis of Women in the Twentieth Century*. USA: BasicBooks.
- Peters, Edward. 1989. *Inquisition*. Berkeley: University of California Press.
- Porter, Roy. 1987. *Mind Forg'd Manacles. A History of Madness in England from the Restoration to the Regency*. London: Athlone Press.
- Porter, Roy. 1991. "Expressing yourself ill": The Language of Sickness in Georgian England en *Language, Self and Society. A Social History of Language*. Peter Burke y Roy Porter. Gran Bretaña: Polity Press.
- Porter, Roy. 2003. *Breve historia de la locura*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Robinson, Daniel N. 1998. *Wild Beasts and Idle Humours. The Insanity Defense from Antiquity to the Present*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ruggiero, Guido. 1982. "Excusable Murder: Insanity and Reason in Early Renaissance Venice." *Journal of Social History* 16: 109-119.
- Scalzo, Joseph. 1990. "Campanella, Foucault, and Madness in Late-Sixteenth Century Italy." *Sixteenth Century Journal* XXI: 361-371.
- Stephen Halizer. 1987. "The First Holocaust: The Inquisition and the Converted Jews in Spain and Portugal," in *Inquisition and Society in Early Modern Europe*, ed. Stephen Haliczzer. London: Croom Helm London & Sydney.
- Tilghman Nalle, Sara. 2001. *Mad for God. Bartolomé Sánchez, the Secret Messiah of Cardenete*. United States of America: University Press of Virginia.

La locura se topa con el manicomio. Una historia por contar

Cristina Sacristán
INSTITUTO MORA

Resumen: *En la historiografía actual sigue teniendo un gran peso la interpretación encabezada principalmente por Foucault, quien considera al manicomio como un instrumento del Estado establecido para silenciar a quienes, con su manera de pensar, sentir o comportarse, cuestionaban o amenazaban los valores de las clases dominantes, lejos de constituirse en una institución terapéutica, el manicomio desgarró las vidas de quienes tuvieron la mala fortuna de ser encerrados tras sus impenetrables muros donde sólo reinaba el poder de la psiquiatría. Aunque tenemos evidencias probatorias de esta manera de percibir la institución, que por ciento cincuenta años constituyó el eje del paradigma asistencial en psiquiatría, investigaciones recientes dan cuenta de las muchas experiencias que cabían en el manicomio, lugar de reclusión y refugio, espacio terapéutico y de producción del saber. Este trabajo muestra las diferentes miradas que se han construido históricamente sobre estas grandes estructuras asilares.*

Palabras clave: *historiografía, psiquiatría, manicomios, locura, enfermedad mental, América latina.*

Abstract: *Current historiography continues to emphasize Foucault's idea of the insane asylum as an instrument of the state established to silence those who thought, felt or behaved in a way that questioned or threatened the values of the dominant class. Far from constituting a therapeutic institution, the insane asylum tore apart the lives of those who were unfortunate enough to be locked behind its impenetrable walls. This was a place where only the power of psychiatry reigned. Although evidence demonstrates that asylums, which constituted the backbone of psychiatric assistance for one hundred and fifty years, can be perceived that way, recent research presents the experience of many who found in it a place of refuge, therapy and even learning. This work presents different perspectives that have been constructed about these massive structures used for the asylum of the insane.*

Key Words: *historiography, psychiatry, insane asylum, madness, mental illness, Latin America.*

*Una casa de alienados es un instrumento de curación;
entre las manos de un médico hábil es el agente*

*más potente contra las enfermedades mentales.*¹
Jean-Étienne-Dominique Esquirol (1772-1840)

*Yo tenía un buen trabajo.
No sé si alguna vez me dejarán ir.
Mi vida está arruinada.*

Persona hospitalizada en la provincia de Buenos Aires.
Entrevista realizada el 11 de diciembre de 2004.²

La célebre máxima de Esquirol, el médico francés artífice de la ley de 1838 que obligó al Estado a dar tratamiento a los insensatos, ya fuera a través de una red pública de asilos o bien apoyándose en los de carácter privado, sería vista hoy con una gran desconfianza. La sola mención de la palabra *manicomio* nos trae a la memoria imágenes de un mundo desolado donde el enfermo mental yace en la más absoluta inactividad, expuesto a toda suerte de abusos, encerrado contra su voluntad y sometido al poder de un saber médico que se ha dado en llamar psiquiatría. Medios de comunicación como el cine, la prensa, la televisión y ahora el internet han construido una “leyenda negra” de los manicomios, sus tratamientos y prácticas que ha terminado por convertirse en una “verdad” muy extendida y por momentos incuestionable, acaso por la fuerza de las imágenes. Estos medios se han encargado de difundir cómo proliferaron las terapias de choque que estuvieron vigentes desde la década de 1930, entre ellas el muy controvertido *electroshock*, las muy famosas e irreversibles lobotomías o la introducción de los primeros fármacos a mediados del siglo pasado, nuevas “camisas de fuerza” que con su acción sedativa daban cierta contención a la enfermedad.

Desde la pantalla grande, en el papel de las rotativas o a través de los testimonios dejados por los propios internos, los manicomios emergen como “depósitos” donde los pacientes se muestran hacinados, en condiciones insalubres de alojamiento, sin recibir ningún tipo de atención médica ni de rehabilitación, incomunicados en celdas de aislamiento y con la mirada perdida en el horizonte, sin rastro alguno de humanidad.³

¹ Esquirol [1847 (1838)].

² Citado en Mental Disability Rights International [2008:9].

³ Sobre los riesgos de las terapias de choque y las psicocirugías que alcanzaron a miles de pacientes en Estados Unidos, véase Grob [1994a:178-183]. Para la perspectiva desde el cine véase Solá [2006], quien cree que este medio ha ridiculizado los tratamientos psiquiátricos y ha contribuido a estigmatizar la enfermedad mental, y Ferrer et al. [2006], quienes analizan la imagen de psiquiatras y terapeutas en el celuloide. Sobre las denuncias que ha permitido la fotografía a través de la prensa y de otros medios impresos, véase Martínez [2005] y la página <http://psiquifotos.blogspot.com/> Un ejemplo reciente del

¿Tiene la historia algo que decir al respecto? ¿Qué tanto se admite hoy esta lectura del manicomio, una institución nacida a principios del siglo XIX que se constituyó en el paradigma asistencial en psiquiatría desde entonces y hasta la Segunda Guerra Mundial?

Por más paradójico que nos resulte, a principios del siglo XIX los médicos que, como Esquirol, creyeron y alentaron la fundación de manicomios lo hicieron precisamente para luchar contra todos estos males que acabamos de mencionar. Para la sociedad de entonces, frente a la desdicha de perder el juicio y mostrarse incapaz de valerse por sí mismo, resultaba muy “natural” auxiliar al desvalido, como se hacía con el resto de los enfermos, inválidos, tullidos o ciegos a quienes se daba abrigo y sustento de formas muy distintas. Pero la insensatez también instaba a la defensa contra quien pudiera ser un peligro para sí mismo o para los demás. Por razones muy diversas, los locos podían ser segregados de la comunidad o, peor aún, eliminados por los medios más insólitos, como entregarlos a los marineros para que se los llevaran lo más lejos posible a un destino incierto, en la enigmática Nave de los Locos [Foucault, 1982:13-74; Tropé, 1997:141-143].

En un momento en que los orates podían ser tolerados, alimentados y cuidados por su parentela sin mayores pretensiones de mejoría, llevados en peregrinación a los santuarios en espera de un milagro, dejados junto a los animales en los establos, encerrados en un ático donde únicamente se les echaba comida, recluidos en las celdas de agitados de los hospitales, injustamente arrojados en calabozos o teniendo por destino el vagabundeo en las calles [González, 1994:47-52; Shorter, 1997:1-4; Tropé, 1997:147-149], el nacimiento del manicomio en pleno Siglo de las Luces fue percibido como el símbolo de una civilización ilustrada y progresista que había dejado de ignorar a sus ciudadanos enfermos y que, movida por un espíritu humanitario y abiertamente reformista, les brindaba finalmente un trato digno y dirigido desde la ciencia [Novella, 2008:30]. A su vez, el siglo XIX fue testigo del gran esfuerzo teórico realizado por los médicos de la mente para comprender la naturaleza de una enfermedad como la locura, tan huidiza al modelo de la lesión anatómica vigente durante esa centuria.⁴ Nada parecía presagiar oscuros nubarrones. Sin embargo, una institución que nació motivada por deseos aparentemente tan nobles liberar al loco de las cadenas y lograr su curación para reintegrarle a la sociedad se desvirtuó de tal manera que incluso hoy la palabra manicomio parece llevarnos de forma inexorable al terreno de la exclusión.

valor testimonial de los escritos de los propios enfermos se puede observar en Penney y Stastny [2009]. De este libro véase también <http://suitcaseexhibit.org/indexhasflash.html>.

⁴ El gran pluralismo teórico que va de Pinel a Kraepelin puede verse en Huertas [2004].

Según la etimología de la palabra, del latín “manía” y del griego “cuidar”, la manía es una “especie de locura, caracterizada por delirio general, agitación y tendencia al furor”, donde expresiones como *delirio*, *agitación* y *furor* la inscriben en el campo médico y apuntan a lo que por siglos se conoció simplemente como *furiosos*, es decir, peligrosos. Pero en otro de sus sentidos significa “extravagancia, preocupación caprichosa por un tema o cosa determinada”, “inclinación excesiva” y “afición apasionada”, donde voces como *capricho*, *exceso* y *pasión* la trasladan al mundo de lo social aludiendo a los que experimentan sus emociones de manera diferente [<http://www.rae.es/rae.html>].

En su significado literal, el manicomio sería ese territorio destinado a cuidar, tanto en el sentido de atender como en el de vigilar, a *peligrosos y diferentes*. A propósito, el psiquiatra inglés Roy Porter nos recuerda que todas las sociedades identifican a los seres diferentes, casi siempre los creen peligrosos, de ahí se sigue apartarlos para después buscar las causas que expliquen esa desviación de la normalidad [Porter, 2003:67-68]. Es por ello que este lugar de la locura ha sido percibido como un espacio para silenciar a todos aquellos cuya manera de pensar, sentir o comportarse resulta intolerable o amenazante para la sociedad.

Pero al poner la etiqueta de patológica, la medicina no sólo traza una línea entre unos y otros, sino que establece los comportamientos que pueden ser “tratados”, aunque los elegidos podrán objetar que tal marca de apariencia científica no es sino una construcción social.⁵ Éste fue el caso de la homosexualidad, que apenas en 1973, ante la presión política de activistas a favor del movimiento gay, dejó de ser considerada un trastorno mental por la *American Psychiatric Association*, que la había incluido en la sección de “desviaciones sexuales” del Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales.⁶ Menos conocidas son las investigaciones realizadas durante la posguerra española por el jefe de los servicios psiquiátricos del ejército franquista, Antonio Vallejo Nágera, con los prisioneros de las Brigadas Internacionales para “demostrar” la relación entre desorden mental y marxismo, y así justificar la persecución y el “tratamiento” de quienes simpatizaran con el comunismo [Huertas, 2002:99-104; González Duro, 2008].

No sólo los medios de comunicación han hecho del manicomio un objeto de la exclusión. La historia comenzó a documentar, desde la década de los sesenta del siglo pasado, este territorio que margina al enfermo mental de manera institucional, con el aval de la ciencia y de los po-

⁵ Sobre la construcción social en psiquiatría puede verse un texto clásico de Scheff [1973].

⁶ Véase la postura que en ese momento tomaron los dirigentes de la apa en <http://www.psych.org/Departments/EDU/Library/APAOfficialDocumentsandRelated/PositionStatements/197310.aspx>

deres públicos [Fuentenebro y Huertas, 2004:26]. Como suele suceder, ello ocurrió precisamente cuando algunos psiquiatras se percataron de que mantener este dispositivo asistencial entrañaba un riesgo para el futuro de la profesión, dada la escasa reputación de los manicomios como espacios terapéuticos, momento en que la psiquiatría también se movía en los territorios de la marginalidad dentro de los servicios médicos y en competencia con profesiones emergentes como los psicoterapeutas de formación psicológica [Novella, 2008:19-21]. Debido a que hasta la introducción de la psicofarmacología en los años cincuenta la psiquiatría estuvo apartada de las prácticas médicas convencionales, ésta se vio sujeta a cierto ostracismo respecto al resto de la medicina, aunado al hecho de que los manicomios solían quedar en la periferia de los centros urbanos [Comelles, 1992].

Llegados a este punto cabe preguntarse si desde el campo de la historia esta visión que concibe al manicomio como un instrumento del Estado puede dar cuenta de las múltiples experiencias que cabían tras sus muros. No es ocioso cuestionarnos si el manicomio se puede reducir al ejercicio del poder psiquiátrico y la locura a la voz de los excluidos o si este enfoque ha impedido ver la complejidad de una institución que, según interpretaciones recientes, hizo las veces de un lugar de reclusión, desde luego, pero también de refugio, de espacio terapéutico y de producción del saber [Campos y Huertas, 2008:471]. Igualmente enigmática sigue siendo la locura, cuya naturaleza no cabría sólo bajo el concepto de transgresión, pues a veces lo que hay detrás es simple y llanamente una persona que sufre [Porter, 1989:20-21].⁷

En este trabajo busco mostrar las diferentes miradas que se han construido sobre estas grandes estructuras asilares, miradas que primero imaginaron al manicomio como el lugar que le devolvió la humanidad a la locura, una auténtica obra filantrópica, para luego considerarlo un espacio médico y judicial que condena, punto de ruptura entre la locura y la cordura, interpretación que también fue objeto de una relectura para calibrar los límites del poder psiquiátrico hasta, finalmente, aquellos trabajos que resignifican las experiencias de enfermos, médicos y familia en un microcosmos donde los estrechos marcos institucionales podían ser frecuentemente rebasados, ofreciendo las mil y un caras de la locura encerrada. Al analizar esta última apuesta historiográfica nos centraremos en la historiografía latinoamericana por ser la más cercana a nosotros, pero también porque la tradición cristiana, y luego católica del mundo latino, imprimieron un sello particular a esta historia dada la temprana creación

⁷ No hace mucho tiempo todavía Roy Porter [2003:13] se preguntaba: “¿acaso no es la demencia el misterio de misterios? Los mismos profesores de psiquiatría tienen las más sorprendentes opiniones sobre la materia que imparten”.

de instituciones para dementes y su amplia difusión en este espacio geográfico, en parte animada por el espíritu de caridad.⁸

Antes de analizar cómo desde la disciplina histórica se configuraron estas visiones del asilo psiquiátrico, señalaremos de qué manera la ciencia médica se apropió del campo que ahora conocemos como trastornos mentales para ubicar históricamente la invención del manicomio.

UNA MÁQUINA DE CURAR

Si bien desde la Grecia antigua la locura fue considerada una enfermedad, en occidente los primeros hospitales que acogieron a fatuos, simples de espíritu, dementes o frenéticos respondieron a un fenómeno urbano que comenzó en el mundo hispánico en la transición del medievo al Renacimiento y se difundió plenamente en la Edad Moderna. La fundación de los primeros hospitales para locos estuvo motivada por los valores cristianos de la caridad y de la misericordia, así como por la creencia de que asistiendo a los pobres y desvalidos los ricos podían salvar su alma. Los animaba el mismo principio que regía para la asistencia hospitalaria hacia los enfermos e indigentes en general, pero en el caso de los dementes las razones de orden social prevalecieron sobre las religiosas y terapéuticas, ya que preservar la tranquilidad pública siempre estuvo por encima del aspecto médico [Tropé, 1996:307-318]. El perfil de los locos admitidos en estos primeros hospitales es elocuente, porque si bien una parte de los internos podrían haber sido llevados por razones de salud, por ejemplo, cuando la familia solicitaba el ingreso, por mandato de las autoridades eclesiásticas o militares (si un clérigo, monja o soldado enloquecía) o procedentes de otros hospitales donde se les habría desatado la locura; otra parte correspondía claramente a grupos de conducta desviada: los que enviaba la Inquisición, quienes eran remitidos desde las cárceles por haber delinquido o los que vagaban por las calles “haciendo locuras”, como causar destrozos, atentar contra sus semejantes, provocar escándalos o transgredir el orden moral [López, 1988:50-79].

Entre los siglos xv y xviii la terapéutica de la locura era tan variopinta como las posibles causas a las que se achacaba. Así, la Iglesia recurría a los exorcismos para alejar al demonio; la medicina empírica de curanderos y hechiceros recurría a las hierbas medicinales, los sortilegios y las prácticas supersticiosas; y los médicos diplomados y boticarios recurrían a estrictas dietas, duchas de agua fría en la cabeza y a las tan temidas sanguijuelas, por mencionar algunas [González, 1994:79-133; Porter, 2003:21-66].

⁸ Uno de los primeros trabajos que estudia de manera conjunta el caso español y el de los territorios americanos es Viqueira [1965].

Bajo esta pluralidad de intervenciones, entre fines del siglo XVIII y principios del XIX, en Francia, Inglaterra e Italia nacieron los primeros alienistas, quienes crearon la esperanza de que mediante una cura de aislamiento podrían reintegrar a la sociedad a aquellos desdichados frente a los cuales la medicina no había logrado más que míseros paliativos. Idearon entonces una terapéutica denominada *tratamiento moral* basada en una estrecha relación médico-paciente, la cual partía de la posibilidad de entablar un diálogo con el resto de razón subsistente en todo enajenado, reconducir su voluntad a partir de ciertas rutinas diarias que se creía harían innecesario el uso de la fuerza, y, desde luego, establecer un severo régimen de aislamiento al que se consideraba capaz de curar por sí mismo. El tratamiento moral sirvió para legitimar a esta naciente psiquiatría como el conocimiento experto en los trastornos mentales, y descalificar las prácticas médicas y no médicas que habían estado dirigidas a la locura durante siglos. La invención del manicomio supuso una ruptura con la tradición de asilo y custodia que mezclaba razones caritativas, médicas y de defensa social para hacer de esta institución un espacio esencialmente terapéutico dirigido por médicos y donde el confinamiento se constituyó en el factor clave de la curación, pues al aislar al enfermo del mundo exterior quedaba alejado de las personas, los hechos o las pasiones que podrían haber originado su locura [Castel, 1975:71-96; Gauchet y Swain, 1980:68-100; Swain, 1982:64-71; Shorter, 1997:8-16, Weiner, 2002].

A partir de ese momento se constituyó un saber apoyado en un código teórico (las nosologías médicas), un cuerpo de profesionales (los alienistas), un conjunto de terapéuticas (el tratamiento moral), un dispositivo institucional (el manicomio) y un estatuto de enfermo (el alienado) que le va a permitir a la medicina de la mente convertirse en la primera especialidad intrínsecamente ligada al hospital en un tiempo en que la práctica hegemónica de la medicina seguía siendo familiar y a la cabecera del enfermo, pues estamos apenas transitando al siglo XIX [Castel, 1980:13-26; Comelles, 1992: 348-352].

EL MANICOMIO, UN OBJETO DISPUTADO POR LA HISTORIA

Aunque la psiquiatría ha estado en constante mutación, y en el último medio siglo ha vivido grandes transformaciones en la investigación, la terapéutica y los marcos legales orientados a preservar los derechos de los enfermos, uno de sus mayores hitos fue aquel que puso fin al modelo asistencial basado en la institución clave del asilo o manicomio, paradigma sobre el cual se constituyó la psiquiatría como especialidad médica en el mundo europeo prometiendo la cura de la alienación mental. Si bien el manicomio existió junto a otros modos alternativos de comprender y tratar la locura, en sus inicios, allá por el 1800,

gozó de un gran consenso entre el cuerpo médico porque el proceso de curación se sostenía sobre una fe inquebrantable en la necesidad de aislar al paciente de la comunidad. Incluso cuando la segregación dejó de ser el eje de la teoría y la praxis asistencial, tras comprobar su ineficacia, los psiquiatras siguieron aferrándose al manicomio como signo de identidad [Novella, 2008:10-11].⁹

Fue después de la Segunda Guerra Mundial cuando en Inglaterra y en Estados Unidos la profunda crisis del asilo como institución terapéutica colocó en primer plano el debate sobre las alternativas a la atención institucional, estimulado por las lecciones de la psiquiatría de guerra como el exterminio de enfermos mentales en los hospitales psiquiátricos del Tercer Reich [Platen-Hallermund, 2007], y la influyente presencia del psicoanálisis en la psiquiatría estadounidense [Schwartz, 2000]. Hacia los años sesenta se llegó a un consenso de alcance internacional sobre la necesidad de un cambio de timón en la asistencia psiquiátrica y en las políticas de salud mental. Ante el convencimiento de que los enfermos mentales ya no debían ser confinados en instituciones que los aislaban de la sociedad, se optó por promover un sistema de atención en la comunidad que pusiera fin a la segregación, pues para ese entonces ya había quedado muy claro que el manicomio, más que un espacio de cura, era un espacio de enfermedad cuyo remanente más visible era la cronicación. Pronto se acuñó el término *desinstitucionalización* para referirse a este viraje “del asilo a la comunidad”, aunque luego fue desplazado por el de *reformas psiquiátricas*, más apropiado si tomamos en cuenta que algunos pacientes externados de los viejos hospitales como parte de esta “vuelta a la comunidad” fueron llevados a instituciones de distinto tipo [Novella, 2008:11-12].

Actualmente, la Organización Mundial de la Salud recomienda la sustitución de los grandes hospitales psiquiátricos por centros de atención comunitaria con el apoyo de camas psiquiátricas en los hospitales generales y asistencia domiciliaria a fin de “limitar la estigmatización aparejada al hecho de recibir tratamiento” [Organización Mundial de la Salud, 2001:110-111].¹⁰ Aunque en algunos países desarrollados se ha logrado poner en marcha un sistema diferenciado que incluye programas de prevención, servicios de consulta externa en la atención primaria, esquemas de rehabilitación e internaciones a corto

⁹ Desde el nacimiento mismo de la psiquiatría a fines del siglo xviii se propuso el tratamiento en comunidad [v. Bartlett y Wright, 1999]. Hoy en día se sabe que “la privación prolongada puede exacerbar síntomas psiquiátricos o inducir daño psiquiátrico severo, y producir asimismo agitación profunda, ansiedad extrema, ataques de pánico, depresión, pensamientos desorganizados y un desorden de personalidad antisocial” [Grassian y Friedman, v. Mental Disability Rights International, 2008:10].

¹⁰ Véase una campaña reciente realizada en España destinada a combatir el estigma y la discriminación de los enfermos mentales en la página www.1decada4.es

plazo en instituciones de pequeño tamaño y en el ámbito comunitario [Novella, 2008:29-30], la terapéutica de la salud mental sigue siendo muy variada, pues los acercamientos dependen de los recursos, las instituciones, las patologías y la orientación teórica de los propios médicos.¹¹

Muy posiblemente la centralidad del manicomio en la praxis asistencial durante ciento cincuenta años convirtió a esta institución en uno de los objetos más estudiados por la historiografía psiquiátrica,¹² pero fue la obra del filósofo francés Michel Foucault, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, publicada en 1961, la que inauguró una nueva mirada y desató un nuevo interés al descubrir *la otra historia de la psiquiatría*.¹³ Él mismo lo explicó en la *Memoria* que redactó para su candidatura al *Collège de France* donde expuso su trayectoria:

hay una dimensión que me parecía inexplorada; había que investigar cómo eran reconocidos, marginados, excluidos de la sociedad, internados y tratados los locos; qué instituciones estaban destinadas para acogerlos, y para retenerlos, para tratarlos algunas veces; qué instancias decidían su locura y según qué criterios; qué métodos se empleaban para someterlos, castigarlos o curarlos; resumiendo, en qué entramado de instituciones y de prácticas se encontraba atrapado y definido a la vez el loco [Foucault, 1992:423].

Hasta entonces la historiografía previa de corte biográfico, narrativo y lineal había ofrecido una visión de continuidad desde Hipócrates hasta Freud destacando los grandes logros de la psiquiatría. Desde esta perspectiva, el alienismo combatió el oscurantismo que confundía a enfermos mentales con endemoniados o brujas salvándolos de una muerte segura en la hoguera, y humanizó el trato dado a los insensatos al liberarlos de las jaulas donde,

¹¹ La "filosofía del asilo" no ha sido erradicada ni siquiera en países que conocieron un gran desarrollo en el siglo xx como el caso de Argentina, donde una investigación realizada entre junio de 2004 y agosto de 2007 "documentó violaciones a los derechos humanos perpetrados contra las, aproximadamente, 25,000 personas que están detenidas en las instituciones psiquiátricas argentinas", 75% de las cuales se hallan en instalaciones de 1000 camas o más, es decir, en grandes asilos psiquiátricos [Mental Disability Rights International, 2008:9-10]. Un panorama oficial de todo lo que aún falta por hacer puede verse en Organización Mundial de la Salud [2001].

¹² Véase el caso de la historiografía española, Lázaro y Bujosa [2000], donde después del género biográfico, el cual incluye las necrológicas de psiquiatras, en particular, el tema de la asistencia psiquiátrica ha sido el más estudiado.

¹³ No me considero una experta en la obra de Michel Foucault, de ahí que el impacto de su obra será valorado en este artículo a partir de estudios especializados que han construido una mirada crítica sobre la interpretación foucaultiana de la locura y del encierro de los locos.

en franca cercanía con la animalidad, se encontraban encadenados, sucios, desnudos y hambrientos. La filiación médica de estos primeros autores y el hecho de que escribieran durante la primera mitad del siglo xx, antes de la introducción de los fármacos, los llevó a reproducir una imagen heroica de su pasado para legitimar científica y socialmente un ejercicio como el de la psiquiatría que alcanzaba pocos éxitos terapéuticos, pese al considerable esfuerzo realizado durante esas décadas [Zilboorg, 1968; Huertas, 2001:16-19; Berrios, 2004:31-32; Álvarez y Esteban, 2006:660].¹⁴

Ante esta manera de concebir la historia de la psiquiatría, Foucault rastreó en el racionalismo del siglo xvii las raíces del proceso que redujo la locura al silencio y que se plasmó en el llamado *Gran Encierro*, un movimiento por el cual, a partir de 1656, fueron confinados en París con el decreto que creaba el *Hôpital Général*, todos aquellos que portaban la bandera de la *sinrazón*, entre ellos, criminales, prostitutas, mendigos, librepensadores, blasfemos, homosexuales y locos, claramente los diferentes y peligrosos. Este encierro, que alcanzó cifras nunca antes vistas,¹⁵ iba más allá de la detención, ya que durante su estadía los reclusos eran obligados a trabajar a fin de contrarrestar un modo de vida basado en la ociosidad, totalmente opuesto al espíritu burgués inspirado en una exaltación de valores como el esfuerzo y el trabajo. Según Foucault, por primera vez en la historia, la locura fue percibida en el horizonte de la pobreza, la improductividad y la inadaptación social y se convirtió en un problema moral, de dimensiones éticas, y por primera vez, también fue excluida y confinada bajo una actitud distintiva de la Época Clásica, si se la compara con el trato recibido por el loco en los siglos anteriores. La locura como enfermedad continuó existiendo, pero en otro destino, el *Hôtel-Dieu*, un hospital donde entraban los locos considerados curables, experiencia que remitía a la tradición asistencial de fines de la Edad Media, pero que cohabitó con el internamiento, donde los locos no eran reclusos con fines terapéuticos [Foucault, 1982:1:75-210].

Además de indagar en los espacios físicos de la locura, Foucault escudriñó en la conciencia de los hombres las nociones en torno a la alienación mental construidas desde el Renacimiento en las artes plásticas, la literatura, la filosofía, la teología, el derecho y, desde luego, la medicina, llegando a concluir

¹⁴Aunque con frecuencia se sostiene que los manicomios fueron espacios escasamente medicalizados, lo cierto es que “una vez abandonados los esfuerzos reeducadores impuestos por la terapéutica moral del periodo fundacional, el asilo propició durante decenios algunas de las elaboraciones teóricas más decididamente medicalistas de toda la historia de la disciplina, mientras sus internos eran sometidos de forma relativamente generalizada a todo tipo de tratamientos somáticos”, [Novella, 2008:28].

¹⁵A sólo seis años de su fundación el *Hôpital Général* alojaba seis mil personas, que correspondían al 1% de la población de París en ese momento [Foucault, 1982:1:89].

que éstas siempre habían existido por referencia a una razón históricamente cambiante, siendo la enfermedad mental una de sus manifestaciones, de ahí que incluso la definición médica de la locura tuviera un componente moral, social y cultural [Foucault, 1982:1:276-390]. Al interesarse por los sistemas de representaciones literarios e iconográficos de la enajenación, Foucault mostró de qué manera factores sociales y culturales habían incidido históricamente en las nociones de locura, rechazando la visión de que el conocimiento psiquiátrico se constituyó por acumulación de observaciones de las cuales emanaban teorías. Por ello, la locura no podía considerarse una “variable científica ahistórica”, sino una “construcción social altamente variable” [Gutting, 1994:332]. En este descubrimiento Roland Barthes vio una de las aportaciones más importantes de Foucault porque transformó “en hecho de la civilización lo que tomábamos por un hecho médico”, y con ello la locura dejó de ser una alteración orgánica asentada en un individuo [v. Eribon, 1992:165].

Foucault también se planteó iluminar la naturaleza de la psiquiatría moderna al ver en el tratamiento moral y en el nacimiento del asilo la normalización de los sujetos, quienes a juicio de los médicos quedaban “curados” cuando se estabilizaban en un tipo social moralmente aceptable. Para él la misión filantrópica y liberadora de la psiquiatría constituía uno de sus mitos fundantes, ya que la coerción física se había sustituido por la sumisión a las rutinas y al orden religiosamente seguidos gracias a métodos inspirados en el miedo y la intimidación, donde la locura era constantemente juzgada:

el asilo de la época positivista, de cuya fundación corresponde a Pinel la gloria, no es un libre dominio de la observación, del diagnóstico y de la terapéutica: es un espacio judicial, donde se acusa, juzga y condena, y donde no se libera sino por medio de la versión de ese proceso en la profundidad psicológica, es decir, por el arrepentimiento.

Todo ello era posible, evidentemente, gracias al médico, quien se constituyó en la única autoridad del asilo [Foucault, 1982:2:190-263, y251].

Pese a los elogios que su obra recibió en el medio francés, Foucault no quedó contento con el “débil eco” que proyectó su libro, posiblemente por tratarse de un texto muy académico fue su tesis de doctorado en filosofía, pero también de difícil lectura. Por el contrario, la traducción al inglés de una versión más breve, con el título de *Madness and Civilization*, tuvo una acogida radicalmente distinta, sobre todo por el interés que despertó entre los “antipsiquiatras”. La obra fue publicada en una colección dirigida por Ronald Laing con prólogo de David Cooper, dos psiquiatras para quienes la esquizofrenia era consecuencia directa del dispositivo represivo que representaba la

familia y ante la cual la psiquiatría reaccionaba con la violencia del encierro [Eribon, 1992:170-174]. En la misma sintonía se encontraba la obra de otros dos autores, aparecida exactamente el año que *Folie et déraison*, la del sociólogo Erving Goffman, *Asylums*, y el libro del psiquiatra Thomas Szasz, *The Myth of Mental Illness*, momento, además, en que Franco Basaglia iniciaba en la provincia de Gorizia, Italia, la primera experiencia desinstitucionalizadora. Sin duda, la tesis sostenida por todos estos autores de que la sociedad y la propia psiquiatría eran patógenas, se vio fortalecida con la obra de Foucault que, desde la historia, la reafirmaba [Roudinesco, 1996:13].

Bajo estos reflectores y a la luz del activismo *pos sesenta y ocho* en lucha por reformas penitenciarias y manicomiales, la obra de Foucault adquirió un alcance político que no tuvo en sus orígenes, pues muchos movimientos se valieron de ella para hacer una crítica radical de las instituciones opresoras [Eribon, 1992:173-176]. Aunque este uso político alentó muchos estudios, también levantó la airada crítica de psiquiatras, psicólogos e historiadores, ya que “denunciaba todos los ideales sobre los cuales se basaba el saber de ellos”, como las buenas intenciones de los primeros alienistas, al tiempo que declaraba la guerra a cualquier reforma que implicara continuar con la institucionalización de los pacientes. Por ejemplo, a fines de 1969 el muy prestigiado psiquiatra francés Henry Ey dijo en unas jornadas académicas que el libro mantenía “una posición psiquiaticida” con “graves consecuencias para la idea misma del hombre” [Citado en Roudinesco, 1996:12-13,18].

Además de adversarios, Foucault aglutinó a numerosos seguidores que centraron su mirada en el nacimiento del manicomio, ocurrido más de un siglo después del *Gran Encierro*, y que continuaron la renovación historiográfica iniciada por él. Coincidieron en sostener que el manicomio, tal y como se instrumentó a lo largo del siglo XIX, no representó ningún avance en términos científicos ni logró una mayor comprensión del ser humano, ni siquiera la autoridad del médico director, de cuya figura dependía el éxito del tratamiento moral, procedía de la ciencia sino del orden ético dominante que él representaba, de ahí que el manicomio en realidad evidenció las fuentes de la dominación de la que daban fe los abusos cometidos, como los internamientos arbitrarios. El manicomio fue visto por esta historiografía como un instrumento regulador de las tensiones sociales y protector de la sociedad frente a las amenazas de sus miembros. Mientras en las sociedades tradicionales el equilibrio entre el comportamiento de los individuos y los intereses comunes estaría regulado principalmente por la acción de los controles ejercidos por la familia y la Iglesia, en las sociedades modernas se habrían creado formas de control propias de un mundo secular bajo la competencia del Estado y legitimadas por la pretensión de *verdad* de los discursos científicos. Desde este papel de defensa social

el manicomio cumplió funciones diversas como asegurar la cohesión de la sociedad en tiempos de inestabilidad y de transformaciones políticas, dando soluciones institucionales a problemas que antes se resolvían en el seno de la familia, o bien, siendo un instrumento para la conformidad y al servicio de las exigencias de la sociedad capitalista por el énfasis puesto en combatir la ociosidad y la falta de productividad. En clara sintonía con los atributos del espacio manicomial, se sostuvo que los diagnósticos médicos eran más reveladores del sistema social que del individuo, de cómo la sociedad reaccionaba frente a los comportamientos no convencionales en tanto los conceptos clínicos no estaban libres de valores. [Rothman, 1971; Rosen, 1974; Dörner, 1974; Scull, 1983:120-122; Grob, 1994b:263-275].

Para las interpretaciones más radicales, los psiquiatras hacían las veces de auténticos guardianes del orden y los manicomios de instituciones represoras. Incluso se afirmó que el alienismo fue la primera “medicina social” porque utilizó el manicomio como un “laboratorio” para experimentar dispositivos de resocialización de los individuos y para ensayar técnicas de control que después se extenderían a las clases populares, de ahí que su aportación no estaría en el campo de la ciencia, sino en las formas de intervención para mantener el orden [Álvarez-Uría, 1983; Gauchet y Swain, 1980; Huertas, 2001:17-19; Campos y Huertas, 2008:475-477].¹⁶

La influencia de Foucault traspasó ampliamente las fronteras de occidente, tanto así que sirvió para interpretar el potencial de control del Estado en China, al menos entre 1731 y 1908, cuando por órdenes gubernamentales se implantó un programa de registro y confinamiento de locos bajo “arresto domiciliario”. Cada familia estaba obligada a “empadronar” a sus locos y a mantenerlos bajo estricta vigilancia. La ley preveía medidas punitivas de considerable dureza para obligar a su cumplimiento haciendo responsables a los parientes en caso de suicidios y homicidios cometidos por el loco. Si la familia no podía demostrar que disponía de condiciones apropiadas para asegurar al insensato, éste se destinaba a prisiones del gobierno como los criminales comunes, ocurriendo lo propio con quienes vagaban por las calles [Ng, 1990:63-75,166-168].

Tras esta historiografía del control social que extendió la interpretación de Foucault a otras latitudes, una serie de historiadores reaccionaron por considerar que algunas afirmaciones no parecían sostenerse a la luz de la metodología propia de la historia.

¹⁶Álvarez-Uría [1983:125-126] señala que “la función política de la medicina mental consiste precisamente en esto: contener a ese potro indomable y pasional que es el pueblo y del que el loco es un arquetipo”.

LA RÉPLICA A FOUCAULT

Las críticas al enfoque foucaultiano se movieron, sobre todo, en tres frentes: tanto Foucault como sus seguidores habrían sido especulativos en el manejo de las fuentes, pues se apoyaron en textos médicos y legales que expresaban los deseos de los alienistas y las normas que debían imperar en el manicomio, pero los interpretaron como si esas pretensiones y esos marcos coercitivos se hubieran plasmado en cada una de las instituciones tal y como se planearon. En segundo lugar, la interpretación de Foucault se aplicó mecánicamente a otros países buscando elementos de prueba, pero sin considerar que el contexto local prácticamente hacía inviable el establecimiento del llamado *poder psiquiátrico* como, por ejemplo, una red asistencial insuficiente, legislaciones que limitaban la capacidad de manio-bra de la psiquiatría frente a otros poderes como la familia o los jueces, y escasez de alienistas, por no ser una profesión tan atractiva entre los médicos, lo que restringía el número de peones dispuestos a dar esta batalla. Finalmente, se argumentó que la conexión de esta historiografía con el movimiento antipsiquiátrico devino en una historia “profundamente presentista y ligada a los debates políticos”. Los críticos de la historiografía del control social consideraron que dicha conexión proyectó a la comprensión del pasado los ataques que en esos años la llamada “antipsiquiatría” le lanzaba a la psiquiatría manicomial [Huertas, 2001:19-22; Campos y Huertas, 2008:472-477].

Ya entrando en detalles, algunos de estos autores consideraron que el *Gran Encierro* ni por asomo existió fuera de Francia con las características y alcances propuestos por Foucault, ya que la mayoría de los pobres continuaron siendo auxiliados por el resto de la población y los locos quedaron bajo el cuidado o el descuido de parientes, vecinos, párrocos, etc. Tampoco se encontró una relación entre locura e improductividad desde el punto de vista moral ni que estuvieran mezclados de forma indiscriminada, pues incluso en los hospitales generales estaban separados de los restantes enfermos [Gutting, 1994:340-347; Shorter, 1997:4-7; Porter, 2003:96-102]. Aun en el caso francés se adujo que los locos no fueron objeto de un encierro tan indiscriminado puesto que siempre conservaron un estatuto diferente tanto por no ser responsables de los delitos, como porque no se les condenaba por sus ideas como a los libertinos. Aunque sólo fuera para no oír sus gritos, estaban apartados de los restantes en el *Hôpital Général* y en las cárceles. Si bien existía un trato diferenciado entre los que iban al *Hôtel-Dieu* y los que eran encerrados en el *Hôpital Général*, trato que respondía a la distinción entre curables e incurables, ambos conservaban su estatuto médico [Quétel, 1996:75-87].

En el caso español se sostuvo que durante el siglo XIX la red manicomial fue tan pobre que no pudo absorber la demanda. En algunas regiones como Cataluña, donde prácticamente toda la psiquiatría era privada, los médicos atendían a la burguesía, más por un espíritu de negocio que por un afán de control social. Igualmente resultaba muy difícil que instituciones públicas en manos de religiosos llevaran a cabo el programa del tratamiento moral, ya que muchos de los edificios no se podían habilitar para separar a los pacientes en pabellones. La escasez de médicos alienistas obligaba a que el médico del hospital, por falta de preparación, sólo atendiera las enfermedades comunes de los internos. Estos rasgos de la psiquiatría española han llevado a concluir en el desinterés del Estado por la locura y en la muy baja probabilidad de que ésta se convirtiera en un problema social [Comelles, 1988; Campos y Huertas, 2008:477-479].

Aunque muchos de los reformadores que auspiciaron la fundación de los asilos bajo directrices médicas creían sinceramente que el confinamiento entre desconocidos era el primer paso para lograr la curación de los locos y rechazaban la crueldad con la que habían sido tratados en otros tiempos [Scull, 1983:132-134], el aislamiento al que fueron sometidos los insensatos fue objeto de críticas desde el último tercio del siglo XIX, algunos psiquiatras pensaron en abrir las puertas del asilo, alternativa que no contó con un amplio consenso, entre otras razones, porque parecía no resolver el problema de los individuos potencialmente peligrosos [Sueur, 1994; Campos, 1997, 2001]. Por otro lado, el crecimiento de los internos que, por ejemplo, en Inglaterra pasó de entre 5,000 y 10,000 a principios del siglo XIX a 100,000 hacia 1900 [Gutting, 1994:334-335] o en Estados Unidos donde hacia 1940 había cerca de medio millón de pacientes recluidos, la mayoría en la categoría de crónicos [Grob, 1994a:165-166], y que podría verse como una muestra de la gran capacidad represora de los poderes públicos, no parece que haya obedecido a razones de control social instrumentadas desde el Estado, sino a otras de tipo social, como la menor tolerancia de las familias hacia los pacientes disruptivos, y de índole médica, como el incremento de enfermos psiquiátricos con padecimientos orgánicos que se fueron cronificando por ser incurables en ese momento (la neurosífilis, las psicosis por alcoholismo, la demencia senil y, aunque de esto hay menor certeza, la esquizofrenia). También influyó el hecho de que con la aparición de los manicomios se produjo una redistribución de los dementes pobres que anteriormente se encontraban en hospicios y hospitales [Shorter, 1997:33-52]. Por ello, antes de terminar el siglo se evidenció la cronicidad que parecía caracterizar a un buen número de enfermos en los asilos, documentada dramáticamente en las tasas de incurabilidad, la sobrepoblación y la falta de personal calificado

que impedían llevar a cabo cualquier tipo de tratamiento derivando en el custodialismo [Lanteri-Laura, 1972].

Pese a la infinidad de precisiones que recibió el planteamiento de Foucault, quien rastreó en numerosas fuentes la representación de la locura y las actitudes hacia el encierro, pero adoleció de sistematización a la hora de documentar el funcionamiento cotidiano de las instituciones que confinaron a los locos [Scull, 2008], no cabe duda que su obra ha sido una aportación indiscutible en la historiografía de la locura, “un antes y un después”. Sin embargo, al focalizar su interés en las relaciones de poder del médico sobre el enfermo para imaginar cómo se despliega *el poder psiquiátrico*, ese dispositivo arquitectónico, médico y administrativo que somete al loco a la dirección del médico para reconducir su voluntad, modificar su conducta y, ya normalizado, reintroducirlo al medio social [Huertas, 2006:267-276], su obra se enfocó en aquello que pasara por el tamiz de la relación saber-poder, otorgando un papel de primer orden al Estado y sus instrumentos, los psiquiatras, dejando de lado la intervención de dos actores con una gran capacidad de interlocución en el espacio manicomial: la familia y el propio loco, que la *historia con sujeto* se va a encargar de recuperar.

MANICOMIO CON SUJETO

Hacia la década de los ochenta del siglo pasado tomó auge una tendencia historiográfica conocida bajo diversos nombres, entre ellos, el de *historia con sujeto*, que cansada de los análisis del discurso y de las estructuras sintió la necesidad de dirigir la mirada precisamente a los seres humanos que padecen y enfrentan esas estructuras, buscar la explicación histórica en la libertad de elección de los individuos haciendo énfasis en la subjetividad y construir nuevas preguntas que brindaran la posibilidad del acceso al *otro*. En el caso de la historia de la psiquiatría, una nueva generación de historiadores tomó por asalto los archivos administrativos y, en menor medida los expedientes clínicos de los enfermos, para conocer el día a día de las instituciones psiquiátricas. En sus estudios concluyeron que algunos trabajos de inspiración foucaultiana atribuyeron una capacidad desmedida a las instituciones para ordenar la sociedad, ignoraron las formas de contestación de los subalternos desde la negociación hasta la resistencia, visualizaron al Estado de forma monolítica, como si entre la burocracia no cupiera la disidencia, e imaginaron un saber perfectamente elaborado por las élites sin considerar la intervención de grupos profanos como la opinión pública o la familia [Di Liscia y Bohoslavsky, 2005:9-22]. Esta historiografía ha tenido un gran impacto en América latina.

Como en Europa, en América latina el manicomio también está ligado al nacimiento de la psiquiatría, pero con una diferencia de varias décadas. Fue entre 1860 y 1880 cuando a través de peticiones o denuncias por el abandono en que estaban los enfermos, los médicos exigieron al Estado la creación de manicomios que pudieran brindar un espacio diferenciado y tratamientos dirigidos específicamente a los enfermos mentales (entre ellos, el tratamiento moral), así como una legislación que definiera las condiciones para el secuestro de un loco y legitimara al psiquiatra como el experto. En la mayor parte de los países este proceso de *medicalización de la locura* se vio obstaculizado por el débil apoyo estatal, la aprobación de marcos jurídicos en cuyos intersticios el procedimiento de admisión y alta escapaba al control de los médicos, así como falta de recursos materiales y humanos para hacer frente a la demanda. Aunque durante la primera mitad del siglo xx proliferaron los tratamientos somáticos a través de los cuales la psiquiatría buscó legitimarse como ciencia con un fundamento organicista, ello no evitó que estas instituciones tuvieran un marcado carácter custodial debido a su ineficaz arsenal terapéutico que compartía con sus colegas europeos, cuya influencia provenía sobre todo de Francia y Alemania [Ruiz, 1994; Ortega, 1995; Wadi, 1999-2000; Sacristán, 2001, 2002; Rivera-Garza, 2001a, 2003; Ablard, 2003, 2005; 2008; Stagnaro, 2006; Villaseñor, 2006; Ayala, 2007; Venancio, 2007; Casas, 2008; Morales, 2008; Araya, 2009; Ríos, 2009c].

En relación con el “éxito político” del control social, la historiografía en América latina también debatió con el argumento de que el manicomio fue concebido como un instrumento del Estado al servicio de las clases dominantes. Es muy cierto que gran parte de los manicomios fueron producto de la convergencia de intereses entre una psiquiatría en ciernes que requería posicionarse desde la plataforma del manicomio, sectores privilegiados de la sociedad que apoyaron política y económicamente el establecimiento de instituciones encargadas de dar contención a la locura, y un Estado que vio en la construcción de estos modernos manicomios un capital político utilizado para mostrar la importancia que le daba a los grupos más desfavorecidos. Sin embargo, una vez echadas a andar estas instituciones, solían ser abandonadas a su suerte, de ahí que los psiquiatras se quejaron del poco apoyo presupuestal, administrativo y jurídico recibido desde los poderes públicos [Rodríguez, 1993; Wadi, 1999-2000; Sacristán, 2001; Rivera-Garza, 2001a; Ablard, 2003; Bassa, 2005; Ayala, 2007].

Uno de los argumentos que debilita la alianza entre el Estado y la psiquiatría para reprimir los comportamientos desviados es la poderosa influencia que desplegó la familia tanto para forzar el ingreso, como para impedir el alta. Por ello, en muchos casos el diagnóstico médico no hacía sino corroborar

el que ya se había dado en el seno familiar conforme a sus propios valores. Aunque los psiquiatras percibían las peticiones por orden de la familia como menos coercitivas que las ordenadas por la policía, lo cual para ellos representaba un signo de la confianza que el manicomio inspiraba en la sociedad, en los hechos, la familia favorecía el internamiento por razones extra médicas, fundamentalmente porque algún miembro de la familia tenía un comportamiento considerado socialmente indigno, escandaloso o infame. Los médicos se vieron envueltos en los problemas familiares porque estos ingresos solían ir precedidos de crisis o tensiones en la familia, admisiones donde los poderes públicos carecían de toda intervención. En algunos casos, los propios parientes rechazaron las altas, por lo que ofrecieron pagar para que pasaran a un familiar a la categoría de pensionista y no fuera externado, por lo que estos trabajos han cuestionado la visión de que las familias fueron víctimas pasivas de los programas institucionales, ya que cuando el Estado anula o disminuye su capacidad regulatoria se abre la posibilidad de que otros poderes actúen en su provecho [McGovern, 1986:15-17; Prestwich, 1994:802-810; Ablard, 2005:203-212; Molinari, 2005:379-383; Ríos, 2008:80-83; 2009c:181-208].

La masificación de los manicomios se ha utilizado como un argumento para probar el custodialismo de este tipo de instituciones. Sin embargo, los cientos o miles de pacientes que en un momento determinado podían encontrarse encerrados simultáneamente, han escondido la dinámica demográfica de los manicomios. Afortunadamente las investigaciones que ya se han realizado contienen numerosos indicadores del perfil y la evolución de la población reclusa (edad, sexo, estado civil, lugar de nacimiento, lugar de residencia, ocupación, instancia remitente, diagnóstico, tiempo de estancia, condición económica, motivo del alta, causas de muerte, promedio de pacientes) que muestran la movilidad de muchos internos expresada en las altas, los reingresos o las fugas, lo que contrasta con la imagen de que quien entraba en un manicomio sólo salía de él en un ataúd [Ríos, 2009c; Tierno, 2008]. Por otro lado, las dificultades de financiamiento que enfrentaron gran parte de los manicomios condujo a que, en nombre de la “terapéutica del trabajo”, algunos de ellos se convirtieran en verdaderas empresas agrícolas sostenidas con la mano de obra gratuita, o casi, de enfermos considerados crónicos en algunos casos hasta un 70% de la población, a los que difícilmente se les daba el alta aun estando aptos para salir. En estos casos fueron razones económicas las que llevaron a retener a estos pacientes y no de control social [Vezzetti, 1985:66-79; Grob, 1994a:63-66, 1994b:275-277; Comelles, 1997:90-101; Mills, 1999: 413-429; Eraso, 2002:33-63; Sacristán, 2003:57-65, 2005a:680-689; Wadi, 2008a].

Pero no sólo las familias dispusieron de un gran poder de interlocución con los psiquiatras. Los propios locos dieron muestra de una gran capacidad

de intervención: negociaron los diagnósticos, los tratamientos y las normas que regulaban la vida en el manicomio, manipularon su propia condición de enfermos mentales con fines jurídicos o mediáticos, demandaron a los médicos por la vía legal, se negaron a participar en el “trabajo terapéutico” o en terapias que requerían su colaboración, como la hipnosis por considerar que invadían su intimidad, encontraron razones para entrar y salir de la institución por propia conveniencia o mantuvieron comunicación con el mundo de afuera sin encontrar demasiadas trabas, prueba de que la institución no era tan “cerrada” como se ha supuesto [Rivera-Garza, 2001b:653-658; Ablard, 2005:212-214; Ríos, 2004, 2009a, 2009c; Sacristán, 2005b].

Un análisis más detallado a partir de los testimonios dejados por los propios enfermos, tanto los que fueron escritos dentro de la institución y que se han encontrado en los expedientes clínicos, como los que se publicaron tras la salida de estos pacientes, ha advertido que algunos tomaron la decisión de ingresar por voluntad propia y encontraron la cura a sus males, otros relatan haberse adaptado aunque al principio les pareció un “infierno”, y algunos más rogaron no ser dados de alta por considerar que estarían peor en su casa. Para quienes carecían de familia el manicomio se convirtió en una opción laboral, pues pidieron ser contratados o poner su propio negocio a fin de no verse expuestos a la vida en las calles. Así fue como llegaron a trabajar, incluso de asistentes de los médicos aplicando *electroshocks* o haciendo disecciones de cerebros. Para todos ellos, no cabe duda de que el manicomio fue un lugar para vivir y no un espacio de terror [Styron, 1991; Lavín, 2003; Sacristán, 2007; Wadi, 2008a, 2008b, García, 2008; Ríos, 2009a, 2009c].

Al focalizar el análisis en las relaciones entre psiquiatría, manicomio y poder, una buena parte de la historiografía que hemos ido mencionando a lo largo de este trabajo ha hecho hincapié en la institución manicomial como un espacio para la construcción de saberes relacionados con el *disciplinamiento* de la población, dejando de lado otras elaboraciones que se forjaron precisamente en este espacio como parte de la realidad que los médicos enfrentaban cotidianamente y que no pueden comprenderse si se leen desde una perspectiva de poder. Si bien es cierto que el manicomio se convirtió en un lugar de normalización para los que se adaptaron y en un lugar de encierro para los que se rebelaron, investigaciones recientes revelan las múltiples experiencias que cabían en un microcosmos social como éste y muestran que se ha sobredimensionado el papel de control social del manicomio, pues la locura se podía vivir sin que necesariamente implicara un proceso de dominación ni de transgresión.

BIBLIOGRAFÍA

Ablard, Jonathan

- 2003 "The Limits of Psychiatric Reform in Argentina, 1890-1946", Porter, Roy y David Wright (eds.), *The Confinement of the Insane. International Perspectives, 1800-1965*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 226-247.
- 2005 "¿Dónde está el delirio? La autoridad psiquiátrica y el Estado argentino en perspectiva histórica", Liscia, María Silvia di y Ernesto Bohoslavsky, (comps.) *Instituciones y formas de control social en América Latina. 1840-1940. Una revisión*, Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento, Universidad Nacional de la Pampa, Prometeo Ediciones, pp. 199-215.
- 2008 *Madness in Buenos Aires. Patients, Psychiatrists and the Argentine State, 1880-1983*, University of Calgary Press.

Álvarez, J. M. y R. Esteban

- 2006 "Entrevista con Rafael Huertas", en *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, vol. xix, núm. 72, pp. 655-668.

Álvarez-Uría, Fernando

- 1983 *Miserables y Locos. Medicina mental y orden social en la España del siglo XIX*, Barcelona, Tusquets.

Ayala Flores, Hubonor

- 2007 *Salvaguardar el orden social. El manicomio del estado de Veracruz (1883-1920)*, México, El Colegio de Michoacán.

Bartlett, Peter y David Wright (Eds.)

- 1999 *Outside the Walls of the Asylums: The History of Care in the Community, 1750-2000*, Londres, Athlone.

Berrios, Germán

- 2004 "La epistemología y la historia de la psiquiatría", en *Vertex. Revista Argentina de Psiquiatría*, vol. xv, núm. 55, pp. 29-37.

Campos Marín, Ricardo

- 1997 "Higiene mental y peligrosidad social en España", *Asclepio*, vol. 49, no. 1, pp. 39-59.
- 2001 "De la higiene del aislamiento a la higiene de la libertad. La reforma de la institución manicomial en Francia", en *Frenia. Revista de historia de la psiquiatría*, vol. 1, núm. 1, pp. 37-64.

Campos Marín, Ricardo y Rafael Huertas García-Alejo

- 2008 "Los lugares de la locura: reflexiones historiográficas en torno a los manicomios y su papel en la génesis y el desarrollo de la psiquiatría", en *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, vol. CLXXXIV, núm. 731, pp. 471-480.

Casas Orrego, Álvaro León

- 2008 "Desplazamiento y aislamiento. Alienados mentales en Medellín 1880-1930", en *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, vol. LX, núm. 2, pp. 119-142.

Castel, Robert

- 1975 "El tratamiento moral. Terapéutica mental y control social en el siglo XIX", en García, Ricardo (coord.), *Psiquiatría, antipsiquiatría y orden manicomial*. Barcelona, Barral Editores, pp. 71-96.
- 1980 *El orden psiquiátrico. La edad de oro del alienismo*, Madrid, Las Ediciones de La

Piqueta.

Comelles, Josep M.

1988 *La razón y la sinrazón. Asistencia psiquiátrica y desarrollo del Estado en la España contemporánea*, Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias.

1992 "De médicos de locos a médicos de cuerpos. La transición del manicomio al gabinete en la psiquiatría de anteguerra (1890-1939)", en *Asclepio*, vol. 44, núm. 1, pp. 347-368.

1997 "Reforma asistencial y práctica económica. De la crisis del tratamiento moral a la hegemonía del kraepelinismo", en Aparicio Basauri, Víctor (comp.), *Orígenes y fundamentos de la psiquiatría en España*, Madrid, Editorial Libro del Año, pp. 83-105.

Di Liscia, María Silvia y Ernesto Bohoslavsky

2005 " Introducción. Para desatar algunos nudos (y atar otros)", *Instituciones y formas de control social en América Latina. 1840-1940. Una revisión*, Buenos Aires, Universidad Nacional General Sarmiento, Universidad Nacional de la Pampa, Prometeo Ediciones, pp. 9-22.

Dörner, Klaus

1974 *Ciudadanos y locos. Historia social de la psiquiatría*, Madrid, Taurus.

Dowbiggin, Ian R.

1991 *Inheriting Madness. Professionalization and Psychiatric Knowledge in Nineteenth Century France*, Berkeley, California University Press.

Esquirol, Jean-Étienne-Dominique

1847 (1838). *Tratado completo de las enagenaciones mentales, consideradas bajo su aspecto médico, higiénico y médico-legal*, Madrid, Imprenta del Colegio de Sordomudos.

Eraso, Yolanda

2002 "El trabajo desde la perspectiva psiquiátrica. Entre el tratamiento moral y el problema de la cronicidad en el Manicomio de Oliva de Córdoba en las primeras décadas del siglo xx", en *Cuadernos de Historia, Serie Economía y Sociedad* núm. 5, Córdoba, Universidad de Córdoba, pp. 33-63.

Eribon, Didier

1992 *Michel Foucault*, Barcelona, Editorial Anagrama.

Ferrer, Anacleto, Xavier García Raffi, Bernardo Lerma y Cándido Polo

2006 *Psiquiatras de celuloide*, Valencia, Ediciones de la Filmoteca.

Foucault, Michel

1982 *Historia de la locura en la época clásica*, 2 tomos, México, FCE.

1992 "Memoria redactada para la candidatura al Collège de France", en Eribon, Didier, *Michel Foucault*, Barcelona, Editorial Anagrama, pp. 423-428.

Fuentenebro de Diego, Filiberto y Rafael Huertas García-Alejo

2004 "Historia de la psiquiatría en Europa. Modos de hacer historia de la psiquiatría", en *Vertex. Revista Argentina de Psiquiatría*, vol. xv, núm. 55, pp. 23-28.

Gauchet, Marcel y Gladys Swain

1980 *La pratique de l'esprit humain. L'institution asilaire et la révolution démocratique*, París, Gallimard.

González Duro, Enrique

1994 *Historia de la locura en España. Siglos XIII al XVII*, Madrid, Ediciones Temas de

Hoy.

2008 *Los psiquiatras de Franco. Los rojos no estaban locos*, Barcelona, Península.

Grob, Gerald N.

1994a *The Mad Among Us. A History of the Care of America's Mentally Ill*, Cambridge, Harvard University Press.

1994b "The History of the Asylum Revisited: Personal Reflections", en Micale, Mark. S. y Roy Porter (eds.), *Discovering the History of Psychiatry*, Oxford, Oxford University Press, pp. 260-281.

Gutting, Gary

1994 "Michel Foucault's *Phänomenologie des Krankengeistes*", en Micale, Mark. S. y Roy Porter (eds.), *Discovering the History of Psychiatry*, Oxford, Oxford University Press, pp. 331-347.

Huertas, Rafael

2001 "Historia de la psiquiatría, ¿por qué? ¿para qué? Tradiciones historiográficas y nuevas tendencias", en *Frenia. Revista de Historia de la Psiquiatría*, vol. I, núm. 1, pp. 9-36.

2002 *Lafora, Vallejo Nágera, Garma, los médicos de la mente. De la neurología al psicoanálisis*, Madrid, Nivola.

2004 *El siglo de la clínica. Para una teoría de la práctica psiquiátrica*, Madrid, Frenia.

2006 "Foucault, treinta años después. A propósito de *El poder psiquiátrico*", en *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, vol. LVIII, núm. 2, pp. 267-276.

2008 *Los laboratorios de la norma. Medicina y regulación social en el estado liberal*, Barcelona, Octaedro.

Lanteri-Laura, G.

1972 "La chronicité dans la psychiatrie française moderne", en *Annales*, vol. XXVII, núm. 3, pp. 548-568.

Lavín, Angélica (ed.)

2003 *Cartas desde la Casa de Orates*, Santiago de Chile, Ediciones de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.

Lázaro, José y Francesc Bujosa

2000 *Historiografía de la psiquiatría española*, Madrid, Triacastela.

López Alonso, Carmen

1988 *Locura y sociedad en Sevilla. Historia del Hospital de los Inocentes (1436?-1840)*, Sevilla, Diputación Provincial.

Martínez Azumendi, Óscar

2005 "Periodistas y reporteros gráficos como agentes de cambio en psiquiatría. Imágenes-denuncia para el recuerdo", en *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, vol. xxv, núm. 96, pp. 9-28.

McGovern, Constance M.

1986 "The Myths of Social Control and Custodial Oppression: Patterns of Psychiatric Medicine in Late Nineteenth-Century Institutions", en *Journal of Social History*, vol. xx, núm. 1, pp. 3-23.

Mental Disability Rights International

2008 *Vidas arrasadas. La segregación de las personas en los asilos psiquiátricos argentinos. Un informe sobre derechos humanos y salud mental en Argentina*, Buenos Aires,

Centro de Estudios Legales y Sociales, Mental Disability Rights International, Siglo XXI.

Mills, James H.

1999 "Reforming the Indian: Treatment Regimes in the Lunatic Asylums of British India, 1857-1880, en *The Indian Economic and Social History Review*, 36:4, pp. 407-429.

Molinari, Augusta

2005 "Autobiografías de mujeres en un manicomio italiano a principios del siglo XX", en *Letras bajo sospecha. Escritura y lectura en centros de internamiento*, Gijón, Ediciones Trea, pp. 379-399.

Morales Ramírez, Francisco Jesús

2008 *La apoteosis de la medicina del alma. Establecimiento, discurso y praxis del tratamiento moral de la enajenación mental en la ciudad de México, 1830-1910*, Tesis de Licenciatura en Historia, UNAM-FFYL.

Ng, Vivien W.

1990 *Madness in Late Imperial China. Fromm Illness to Deviance*, University of Oklahoma Press.

Novella, Enric J.

2008 "Del asilo a la comunidad: interpretaciones teóricas y modelos explicativos", en *Frenia. Revista de Historia de la Psiquiatría*, vol. VIII, pp. 9-31.

OMS

2001 *Informe sobre la salud del mundo 2001. Salud mental: nuevos conocimientos, nuevas esperanzas*, Francia, OMS.

Ortega Canto, Judith Elena

1995 "La historia de la práctica y del pensamiento psiquiátrico en Yucatán", en Palma Solís, Marco A. y Rubén M. Cámara Vallejos (comps.), *Ensayos históricos y filosóficos de la medicina*, Mérida, Universidad Autónoma de Yucatán, Sociedad Yucateca de Historia y Filosofía de la Medicina.

Penney, Darby y Peter Stastny

2009 *The Lives they Left behind. Suitcases from a State Hospital Attic*, Bellevue Literary Press.

Platen-Hallermund, Alice

2007 *Exterminio de enfermos mentales en la Alemania nazi*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Porter, Roy

1989 *Historia social de la locura*, Barcelona, Crítica.

2003 *Breve historia de la locura*, Madrid, Turner / FCE.

Postel, Jacques y Claude Quétel (Comps.)

1987 *Historia de la psiquiatría*, México, FCE.

Prestwich, Patricia E.

1994 "Family Strategies and Medical Power: 'Voluntary' Committal in a Parisian Asylum, 1876-1914", en *Journal of Social History*, vol. XXVII, núm. 4, pp. 799-818.

Quétel, Claude

1996 "¿Hay que criticar a Foucault?", *Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault*, Buenos Aires, Paidós, pp. 67-91.

Ríos Molina, Andrés

- 2004 "Locos letrados frente a la psiquiatría mexicana a inicios del siglo XX", en *Frenia. Revista de historia de la psiquiatría*, vol. iv, núm. 2, pp. 17-35.
- 2008 "Locura y encierro psiquiátrico en México. El caso del manicomio La Castañeda, 1910", en *Antípoda*, núm. 6, pp. 73-90.
- 2009a "El Manicomio General La Castañeda en México", en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Debates, (2008), Puesto en línea el 17 de enero de 2009, URL:<http://nuevomundo.revues.org/index50242.html>.
- 2009b "Un mesías, ladrón y paranoico en el Manicomio La Castañeda. A propósito de la importancia historiográfica de los locos", en *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, núm. 37, pp. 71-96.
- 2009c *La locura durante la revolución mexicana. Los primeros años del Manicomio General La Castañeda, 1910-1920*, México, COLMEX.

Rivera-Garza, Cristina

- 2001a "Por la salud mental de la nación: vida cotidiana y Estado en el Manicomio General de La Castañeda, México 1910-1930", en *Secuencia. Revista de historia y ciencias sociales*, núm. 51, pp. 57-89.
- 2001b "She neither Respected nor Obeyed Anyone: Inmates and Psychiatrists Debate Gender and Class at the General Insane Asylum La Castañeda, Mexico, 1910-1930", en *Hispanic American Historical Review*, vol. 3 (4), núm. 81, pp. 653-688.
- 2003 "Becoming Mad in Revolutionary Mexico: Mentally Ill Patients at the General Insane Asylum, Mexico, 1910-1930", en Porter, Roy y David Wright, *The Confinement of the Insane. International Perspectives, 1800-1965*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 248-272.

Rodríguez Ajenjo, Carlos

- 1993 "Del espacio mental al espacio físico. Justificación de la construcción de La Castañeda", *Tramas*, núm. 5, México, UAM-Xochimilco, pp. 25-38.

Rothman, David J.

- 1971 *The Discovery of Asylum. Social Order and Disorder in the New Republic*, Boston, Little, Brown and Company.

Rosen, George

- 1974 *Locura y sociedad. Sociología histórica de la enfermedad mental*, Madrid, Alianza.

Roudinesco, Élisabeth

- 1996 "Lecturas de la *Histoire de la folie* (1961-1986). Introducción", *Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault*, Buenos Aires, Paidós, pp. 9-32.

Ruiz Zevallos, Augusto

- 1994 *Psiquiatras y Locos. Entre la modernización contra los andes y el nuevo proyecto de modernidad. Perú: 1850-1930*, Lima, Instituto Pasado & Presente.

Sacristán, Cristina

- 2001 "Una valoración sobre el fracaso del manicomio de La Castañeda como institución terapéutica, 1910-1944", en *Secuencia. Revista de historia y ciencias sociales*, núm. 51, pp. 91-120.
- 2002 "Entre curar y contener. La psiquiatría mexicana ante el desamparo jurídico, 1870-1944", en *Frenia. Revista de historia de la psiquiatría*, vol. II, núm. 2, pp.

- 61-80.
- 2003 "Reformando la asistencia psiquiátrica en México. La Granja de San Pedro del Monte: los primeros años de una institución modelo, 1945-1948", en *Salud Mental. Revista del Instituto Nacional de Psiquiatría*, vol. 26, núm. 3, pp. 57-65.
- 2005a "Por el bien de la economía nacional. Trabajo terapéutico y asistencia pública en el Manicomio de La Castañeda de la ciudad de México, 1929-1932", en *História, Ciências, Saúde, Manguinhos*, vol. 12, núm. 3, pp. 675-692.
- 2005b "La Locópolis de Mixcoac en una encrucijada política. Reforma psiquiátrica y opinión pública, 1929-1933", en Sacristán, Cristina y Pablo Piccato (coords.), *Actores, espacios y debates en la historia de la esfera pública en la ciudad de México*, México, Instituto Mora, IHH-UNAM, pp. 199-232.
- 2007 Entrevista realizada al Ingeniero Felipe Nieto, hijo del doctor Dionisio Nieto, 22 de mayo, México.
- Schwartz, Joseph**
2000 *La hija de Casandra. Una historia del psicoanálisis en Europa y América*, Madrid, Síntesis.
- Scheff, Thomas J.**
1973 *El rol del enfermo mental*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Scull, Andrew**
1983 "Humanitarianism or Control? Some Observations on the Historiography of Anglo-American Psychiatry", en Cohen, Stanley y Andrew Scull (eds.), *Social Control and the State. Historical and Comparative Essays*, Oxford, Martin Robertson, pp. 118-140.
- 2008 "Los endebles cimientos del monumento foucaultiano", en *Revista de libros*, núm. 135, pp. 27-30.
- Shorter, Edward**
1997 *A History of Psychiatry. From the Era of the Asylum to the Age of Prozac*, Nueva York, John Wiley & Sons.
- Solá, Abert**
2006 *Hollywood, cine y psiquiatría*, Barcelona, Editorial Base.
- Stagnaro, Juan Carlos**
2006 "Evolución y situación actual de la historiografía de la psiquiatría en la Argentina", *Frenia. Revista de Historia de la Psiquiatría*, vol. VI, pp. 7-37.
- Sueur, Laurent**
1994 "Les psychiatres français de la première moitié du XIXe siècle face à l'isolement des malades mentaux dans des hôpitaux spécialisés", en *Revue Historique*, núm. 291, pp. 299-314.
- Styron, William**
Esa visible oscuridad: memoria de la locura, Madrid, Grijalbo.
- Swain, Gladys**
1982 "Une logique de l'inclusion: les infirmes du signe", *Esprit. Changer la culture et la politique*, núm. 5, 1982, pp. 61-74.
- Tierno, Raquel**
2008 "Demografía psiquiátrica y movimiento de la población del Manicomio Nacional de Santa Isabel (1931-1952)", *Frenia. Revista de Historia de la Psiquiatría*, vol. VIII, pp. 97-129.

Tropé, Hélène

1996 "Poder real, locura y sociedad: la concepción de los locos en los privilegios fundacionales otorgados al Hospital de Inocentes de Valencia por los monarcas aragoneses (1409-1427)", en *XV Congreso de Historia de la Corona de Aragón. Actas Tomo I. El poder real en la Corona de Aragón (siglos XIV-XVI)*, Zaragoza, Diputación General de Aragón, Departamento de Educación y Cultura, pp. 307-318.

1997 "Locura y sociedad en la Valencia de los siglos XV al XVIII: los locos del Hospital de los Inocentes (1410-1512) y del Hospital General de Valencia (1512-1699)", en *La locura y sus instituciones. Actas de las II Jornadas de Historia de la Psiquiatría*, Valencia, Diputación de Valencia, pp. 141-154.

Venancio, Ana Teresa

2007 "La creación del Instituto de Psiquiatría de la Universidad de Brasil: ciencia y asistencia psiquiátrica", en *Frenia. Revista de Historia de la Psiquiatría*, vol. 7, pp. 195-212.

Vezzetti, Hugo

1985 *La locura en la Argentina*, Buenos Aires, Paidós.

Villaseñor Bayardo, Sergio Javier

2006 *Voces de la psiquiatría. Los precursores*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias de la Salud.

Viqueira, Carmen

1965 "Los hospitales para 'locos e inocentes' en Hispanoamérica y sus antecedentes españoles", en *Revista de Medicina y Ciencias Afines*, vol. 22, núm. 270.

Wadi, Yonissa Marmitt

1999-2000 "Aos luocos, os médicos: a luta pela medicalização do hospício e construção da psiquiatria no Rio Grande do Sul", en *História, Ciências, Saúde, Manguinhos*, vol. vi, núm. 3, pp. 659-679.

2005 "Recreando la vida: catarsis y escritura íntima en las cartas de una paciente psiquiátrica", en *Letras bajo sospecha. Escritura y lectura en centros de internamiento*, España, Ediciones Trea, pp. 421-447.

2008a Médicos e loucos no sul do Brasil: um olhar sobre o Hospício São Pedro de Porto Alegre / RS, seus internos e as práticas de tratamento da loucura (1884-1924), en *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, vol. LX, núm. 2, pp. 43-74.

2008b "Camille, Pierina, Stela... Locura, subjetividad y escritura en espacios de internamiento", *La experiencia de enfermar en perspectiva histórica. XIV Congreso de la Sociedad Española de Historia de la Medicina. Actas. Granada, 11-14 de junio de 2008*, Granada, Universidad de Granada, pp. 205-209.

Weiner, Dora B.

2002 *Comprender y curar. Philippe Pinel (1745-1826). La medicina de la mente*, México, FCE.

Zilboorg, Gregory

1968 *Historia de la psicología médica*, Buenos Aires, Psique.

INTERNET

Araya Ibacache, Claudia y César Leyton Robinson

2009 "Atrapados sin salida: terapias de shock y la consolidación de la psiquiatría en Chile, 1930-1950", en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Debates, <http://nuevomundo.revues.org/index52793.html>, consultado el 3 de febrero de 2009.

García Canal, M. I.

2008 "La relación médico-paciente en el Manicomio de La Castañeda entre 1910-1920, tiempos de revolución", en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Coloquios, <http://nuevomundo.revues.org//index14422.html>, consultado el 8 de febrero de 2008.

MISCELÁNEA

Bio-intersubjetividad, violencia simbólica y campo familiar

Selene Alvarez-Larrauri^{1*}

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA, VERACRUZ

Resumen: *La producción y reproducción de la vida en el mundo social son procesos de formación de identidades inmersos en relaciones sociales que se expresan a través de distintas prácticas vividas como “normales” o “naturales”, aunque en realidad son construcciones biológicas-histórico-sociales. Las prácticas que Pierre Bourdieu ha llamado “violencia simbólica” son parte esencial de la reproducción social y son fenómenos complejos que no siempre son evidentes o conscientes. Se trata de prácticas objetivas y preobjetivas procesos corporales, cognitivos y emocionales-afectivos de los cuerpos en-acción sin una distinción clara entre lo que emerge en el agente social y lo que está afuera como organización social. Presentamos una propuesta teórica antropológica y sociológica que concibe al cuerpo como fenómeno biológico y social inacabado, en construcción constante en su relación doble (a manera de espejo) con las fuerzas somáticas (habitus) y las sociales (campo). Jean Pierre Changeux y Thomas Csordas coinciden con Pierre Bourdieu y Francisco Varela en concebir la acción humana como práctica social y como resultado de una emergencia viva y cambiante basada en experiencias previas de los cuerpos en-acción frente a situaciones sociales. Bourdieu y Varela coinciden, asimismo, en una aproximación metodológica consecuente que implica, necesariamente, al quehacer de la investigación antropológica frente a la complejidad del fenómeno.*

Palabras clave: *encarnación, prácticas, intersubjetividad, reproducción social, campo familiar, violencia simbólica.*

Abstract: *Production and reproduction of life in the social world are processes of identities formation immersed in social relations, which expresses through “normal” or “natural” practices, although in fact, they are biological, historical and social constructions. The practices that Pierre Bourdieu has called symbolic violence are an essential part of social reproduction; they are complex phenomena not always evident or conscious. They are objective and pre-objective practices corporal, mental and emotional-affective processes of the bodies in-action without a clear distinction between what emerges within the social agent and what pertains to social organization. We present an anthropological and sociological proposal that conceives the body like an unfinished biological*

¹ * alvarezselene@hotmail.com

and social phenomenon, in constant construction in its double relation (as in a mirror) with the somatic forces (habitus) and social ones (field). Jean Pierre Changeux and Thomas Csordas agree with Pierre Bourdieu and Francisco Varela in conceiving human action as a social practice resulting from alive emergencies that follow the paths left by previous experiences of bodies in-action in social interaction. Bourdieu and Varela also agree, in a similar methodological approach, that implies anthropological research within a complex event.

Key words: *embodiment, practices, intersubjectivity, social reproduction, family field, symbolic violence.*

INTRODUCCIÓN

Thomas J. Csordas ha descrito con claridad la situación en que las ciencias humanas se encuentran al haberse volcado hacia el cuerpo con la ilusión de que éste sería un centro estable dentro de la realidad social construida por múltiples significados. Para él, hemos descubierto que la característica esencial de la incorporación social en el cuerpo, “embodiment”, es su indeterminación existencial. El cuerpo en acción, en cada momento de su práctica, no puede reducirse ni a las representaciones ni a la objetivación del poder ni a su ser físico-biológico o ni siquiera a la conciencia individual. ¿Cómo analizar entonces un objeto de estudio que está en constante cambio a velocidades imperceptibles? ¿Cómo describir o analizar fenómenos tan difícilmente observables, ya no sólo en su construcción sino en su misma expresión y en la incapacidad de la propia conciencia de dar cuenta de los mismos?

Proponemos, en este trabajo, un acercamiento que recurre a la coincidencia teórica entre Thomas J. Csordas, Jean Pierre Changeux, Pierre Bourdieu y Francisco Varela, quienes conciben la acción humana individual como práctica social y como resultado de una emergencia de los cuerpos en-acción [Varela, Thompson, 1991].

Partimos de que los agentes biológico-sociales son *habitus* en el sentido que tienen disposiciones mentales encarnadas, adquiridas en relación con las condiciones y situaciones de interacción social en las que han vivido. Asimismo, reproducen su cuerpo y el mundo social al que pertenecen a través de sus prácticas. Los *habitus* están confrontados constantemente a las mismas condiciones y relaciones en que se construyen, las cuales reproducen de manera casi idéntica. Las prácticas no son necesariamente conscientes, son objetivas, pero también pre objetivas, no involucradas con una distinción clara entre lo que emerge en el cuerpo y lo que está afuera de él. Bourdieu conceptualiza la pre-conciencia distinguiendo perfectamente la lógica pura de las conciencias, de la oscuridad de las disposiciones del *habitus* en los que se inscriben los esquemas de percepción, de apreciación y de acción [Bourdieu, 1997]. La definición está de acuerdo con la actual visión de las neuro-

ciencias de la experiencia vivida como un fenómeno real, natural y biológico, literalmente localizado en el cuerpo, pero no totalmente consciente y en relación constante con el exterior. El cerebro funciona como un espacio de simulación de acciones donde se evalúan metas, intenciones, programas de acción, etc., de manera casi-automática.

El concepto de autopoiesis de Maturana y Varela es un concepto generativo necesario y suficiente para definir la organización de un ser vivo. Ser autopoietico es estar vivo. Un sistema no es separable de sus interacciones y todo sistema es cerrado [Maturana, Valera, 1973]. El sistema total no es la suma de sus partes, es la cerrazón organizacional de sus partes. El marco de autonomía cerrado, circular y autorreferencial es la característica que marca la mínima distinción entre lo interior y lo exterior y garantiza la generación mecánica, dinámica, continua de un sistema autónomo [Rudrauf, *et al.* 2003]. Esta organización circular y causal del cuerpo está en una red de codependencias de sistemas. La relación de lo interno/ externo se da a través de un proceso circular de operación en tres niveles: 1. Sistema central nervioso como un sistema dinámico cerrado; 2. Nivel sensorial-motriz de la definición mutua del estado del cerebro y el cuerpo; y 3. Nivel del emparejamiento entre sistema autónomo y lo que lo rodea (incluyendo relaciones intersubjetivas).

Proponemos como un cuarto nivel externo a los distintos campos sociales. Los campos sociales de Bourdieu dan cuenta de conjuntos de relaciones interindividuales en la interacción social que establecen los *habitus*, como cuerpos-en acción. La experiencia vivida que surge a cada momento en relación directa con lo de afuera es lo que se considera como incorporación (en-acción). Pensar, sentir, percibir, etc., todo fenómeno mental es acción y todos éstos son parte inherente de las prácticas sociales.

El *habitus* es un sistema de disposiciones mentales, producto de la interacción entre capacidad biológica y experiencia biográfica. Éste integra nuestra historia gracias al principio de eficacia del estímulo de los sistemas emergentes de la acción mental y motora en-acción en la experiencia en el mundo y en relación a los otros. El *habitus*-cuerpo funciona sistémicamente en distintos niveles desde adentro y hacia adentro en relación con el mundo exterior en cada momento de nuestra vida.

INCORPORACIÓN SOCIAL "EMBODIMENT"

El proceso biológico que empieza con la concepción en la madre se expande después del nacimiento. La transformación selectiva y durable de los cuerpos de la cual habla Bourdieu en el concepto de *habitus*, se lleva a cabo por aprendizaje, por selección epigenética. Jean Pierre Changeux concuerda con

él en su definición de aprendizaje como la transformación selectiva y durable de los cuerpos que opera por el reforzamiento o debilitamiento de conexiones sinápticas [Changeux, 2006]. El cerebro está impregnado, tiene materializadas bajo forma de objetos físicos de distribución neuronal lo que captura en la experiencia de su historia social.

La epigénesis conexional asegura la génesis de la cultura y su transmisión a través de las generaciones sucesivas. Los procesos de estabilización selectiva se traducen en organizaciones anatómicas y funcionales propias de los dispositivos frente a los que se encuentra el agente en un momento dado. Cada sujeto es singular debido a las experiencias vividas, especialmente en los primeros dos años de vida. Las experiencias son apropiaciones selectivas por selección neuronal y sináptica sobre la evolución darwiniana. La experiencia particular, o la ausencia de la misma, a la que el sujeto es sometido, deja trazas, verdaderas "lesiones" prácticamente irreversibles en el cerebro del adulto. Una huella epigenética de origen intersubjetivo puede marcar el cerebro más profundamente que una alteración genética, compensadas éstas, muchas veces, de manera epigenética en el curso del desarrollo. Para Changeux, la epigénesis se ocupa de aquellas estructuras y funciones que no están pre codificadas por los genes, sino que dependen de la interacción del organismo con el medio ambiente por medio de la acción y el aprendizaje individual [Changeux, 2005].

Varela coincide: "Preferencias, juicios u otras estabilidades que dependen del aprendizaje y del entorno social solamente conforman la parte visible del iceberg. Creo que las posibilidades de elección llegan hasta la base misma de la percepción, hasta el nivel fundamental de la organización celular. Incluso en estructuras celulares extremadamente simples encontramos aptitudes para enfrentar el medio circundante por la vía de las interpretaciones. En otras palabras, "lo que el organismo detecta como su mundo, depende de su comportamiento" [Varela, 1996:330].

La institución de lo social en los cuerpos se da con el carácter circunstancial y "arbitrario" del aprendizaje y la adquisición del individuo desde la lengua materna, la escritura, los sistemas simbólicos religiosos o filosóficos que provienen del contacto participativo y la apropiación de las reglas de los distintos campos sociales en los que participa. Según Bourdieu se trata de un necesario e inmenso trabajo preparatorio que opera una transformación durable de los cuerpos y que produce disposiciones permanentes. Estas disposiciones están abiertas a la acción simbólica que las despierta y reactiva en la interacción social [Bourdieu, 1997].

El *habitus* es un poder generador y unificador, constructor y clasificador cuya organización crea huellas neuronales que determinan las prácticas, por ejemplo, el uso de una lengua. La capacidad de hablar es propiedad exclu-

siva de la especie humana, pero los genes nunca especifican cuál será el idioma que aprenderá el niño durante su desarrollo. El código genético tampoco determina la formación de nuevos circuitos para aprender otros idiomas. Esta expresión neuronal, en permanente reconstrucción y remodelación a nivel sináptico y molecular, es obra del entorno social, de la cultura. Es un proceso epigenético por excelencia. El problema, aún no dilucidado, es este traspaso de los códigos sociales a los códigos biológicos. Uno de los mecanismos relevantes es la simulación encarnada “embodied simulation”, mecanismo funcional común que integra la capacidad inconsciente del mapeo de nuestra actividad corporal inconsciente, emociones, sensaciones, la conciencia “awareness” de éstas y la comprensión social del significado de los estados mentales e intenciones de los otros. En el área 6 de la corteza ventral promotora existen dos áreas F4 y F5. En la parte baja se encuentran las neuronas espejo cuya actividad está correlacionada con actos motores. La diferencia entre actos motores y movimientos musculares es que en los actos motores existe la presencia de metas concretas. Gallese propone la asignación de interpretación de sentido al estímulo exterior. Supone una inferencia sobre una observación, una explicación por sentido común del estímulo externo [Gallese, 2003:171].

Desde el punto de vista biofisiológico, y también desde la experiencia del *habitus*, no hay un “Yo” central, sólo puede ser localizado como una emergencia en cada momento de su experiencia real [Varela, Thompson, 1991]. El *habitus* está codeterminado por lo de afuera y lo de adentro al mismo tiempo. Se trata de un ente virtual que es un todo coherente y que se encuentra solamente en su experiencia de relación, en su emparejamiento entre lo de adentro y lo de afuera en cada momento. En esta concepción radical de en-acción la mente no es sustancial. Varela decía que la mente ni existe ni no existe, que está ahí y no está. El cerebro es la fuente principal de auto-organización que permite, a través del sistema nervioso, la emergencia y construcción de una coherencia en nosotros y nuestro ente. Somos unidades de percepción/ movimiento en el espacio, invariantes sensomotoras mediadas a través de una red neuronal [Varela, 1992].

Como *habitus* en-acción somos un proceso global, en equilibrio dinámico, emergiendo y actuando en interacciones sociales. Bourdieu adopta el lado activo del conocimiento práctico, el aspecto exploratorio del comportamiento del individuo. Su concepto de práctica como en-acción es compartido con las neurociencias no sólo como práctica social, sino como funcionamiento mental. Las ideas y representaciones en nuestros cerebros resultan de la combinación de muchos procesos desunidos que en un momento dado forman imágenes del mundo. El estudio de los problemas físicos debidos a lesiones neurológicas localizadas permite encontrar las diferencias implicadas en la formación de

imágenes de palabras y de recuerdos. Es la síntesis de esta cooperación y reagrupación entre distintas unidades psíquicas lo que forma la visión global de un objeto, de una persona, de una situación. Nos permite atribuir a las cosas un nombre, un valor, un sentido. La forma en que se combinan es aún un misterio [Dortier, 1999].

Pensar, sentir, percibir, son acciones que se llevan a cabo literalmente al interior de los cuerpos socializados. Así, las prácticas son acciones mentales y motoras-espaciales que surgen al interior de la interacción social y pueden ser pre conscientes o conscientes, incluso, al mismo tiempo. La perspectiva de la cognición encarnada “embodied” ve la mente como un sistema biológico enraizado en la experiencia corporal e intercalada con la acción y la interacción social. Acciones y representaciones no son distintas. Estar actuando en el mundo, percibirlo, categorizarlo y entender sus significados son distintos niveles de la misma relación que existe entre cuerpo y exterior. Por ejemplo, la capacidad de memorización depende de la organización del pensamiento y del conocimiento de situaciones características. Emmanuel Kant lo había entendido: el mundo como lo percibimos no es un reflejo exacto de la realidad, sino una reconstrucción mental. Las informaciones del mundo se reciben de maneras preestablecidas a través de las cuales percibimos la realidad [Dortier, 1999].

Consideramos que las prácticas no son intencionales y/ o conscientes solamente. El tratamiento de los objetos del pensamiento en el espacio consciente está limitado enormemente por la lentitud que implica la dinámica de tratamiento de la información. Las interacciones entre subsistemas son costosas en tiempo y energía, así que se puede considerar que los subsistemas en el organismo tienen una cierta autonomía entre ellos. Algunos sistemas tienen un grado de cerrazón mayor debido a sus procesos internos específicos, constantes en el tiempo y cuyas conexiones en intervalos a larga escala restringen posibles interacciones entre subsistemas [Varela, 1979].

Las circunstancias arbitrarias a las que se confronta un *habitus* en el curso de su vida se conservan en una especie de “irracionalidad” organizacional y funcional de su arquitectura cerebral que está inscrita en nuestras neuronas, de la misma manera que está inscrita nuestra capacidad de razonar [Changeux, 2006:148]. Quiere decir que algunas de nuestras acciones mentales y nuestras prácticas en el mundo social no son totalmente conscientes, sino que emergen inconscientemente por sistemas complejos internos y se acoplan a las relaciones sociales.

El modelo neurocognitivo de Francisco Varela está en perfecto acuerdo con la integración del *habitus* al espacio “no consciente” de los procesos. Más allá de las decisiones de la conciencia y los controles de la voluntad, una relación de conocimiento y reconocimiento, aparentemente oscura de la subjetivi-

dad que pertenece al *habitus* y que confieren al sujeto, lo que Bourdieu llama “conocimiento por cuerpo”. “Aprendemos por el cuerpo... sin distancia objetivante... el orden social está inscrito en el cuerpo. El cuerpo está en el mundo social como el mundo social está en el cuerpo” [Bourdieu, 1997:180].

Así, en la interacción social las transacciones y los compromisos no pueden ser totalmente imputados a intenciones conscientes de un cálculo racional de costos y ganancias materiales o simbólicas [Bourdieu, 1988:84]. Lo anterior no implica una relación con la responsabilidad, sino una complejización de las prácticas sociales que nos obliga a ir más allá de las clasificaciones. El *habitus* es una subjetividad que implica la conciencia activa, pero las percepciones de la propia experiencia inconsciente o consciente de lo vivido por un solo sujeto, de primera mano en un parámetro espacio-temporal de interacción social, son emergencias intersubjetivas. No hay conciencia solipsista ni inconsciencia, se trata del acceso en primera persona a la experiencia en un sentido de experiencia vivida (sentida), pero también de toda la gama de procesos de hábitos pre conscientes, pre reflexivos que se revelan en el proceso intersubjetivo de devenir *habitus* en relación con otros sistemas complejos y sistémicos fuera del cuerpo: los campos sociales. El *habitus* trabaja en el espacio y con otros, lo que contribuye a su construcción del cuerpo que no tiene una sola identidad. Vivimos en una interrelación entre nuestros sistemas y lo de afuera.

La simulación encarnada se refiere a lo esencialmente vivido y experimentado en el cuerpo, en la experiencia de “estar en el mundo” [Merleau-Ponty, 1962]. Si se concibe al agente social como un cuerpo encarnado, entendido con Csordas no como simple sujeto-agencia, sino simultáneamente como un agente que construye su propio mundo, podemos ver al cuerpo no solamente como algo físico externo al “ser”, sino como cuerpo socialmente inter-comunicativo y activo. Csordas concuerda con Varela en que la mente es un fenómeno interrelacional y su génesis y evolución están co determinadas. Incluye, en esta conceptualización, a la emoción como parte fundamental en toda experiencia. La emoción es una acción mental. Csordas va más allá diciendo que el rol de la emoción es esencial, que es de hecho la experiencia de la intersubjetividad en-acción. Esta postura lo lleva lejos de la concepción de la práctica basada en representaciones culturales del mundo exterior [Csordas, 1994]. No hay ningún conocimiento basado solamente en percepciones porque éstas están siempre dirigidas y acompañadas por esquemas de acciones. El conocimiento, por ejemplo, proviene de la acción. Pensar es, asimismo, una acción; la visión es un pensamiento, por ejemplo. La percepción no es una representación, es una acción simulada y proyectada en el mundo y en las relaciones sociales. Desde esta perspectiva es posible mantener la concepción de representación en la mente sin adoptar un modelo abs-

tracto del formato lingüístico/ preposicional en el que se expresa. Representarse el mundo exterior significa una correspondencia virtual entre esquemas internos y externos. Los *habitus* construyen las representaciones de su mundo no como categorías teóricas como se había pensado, sino con categorías pragmáticas derivadas de la interacción dinámica de los seres vivos con su mundo exterior.

Las interpretaciones de los agentes varían según su posición y los intereses asociados a ésta según su *habitus* como sistema de esquemas de percepción y de apreciación, estructuras cognitivas y evaluativas que se adquieren a través de la experiencia durable de una posición en el mundo social [Bourdieu, 1987:156]. Los esquemas de percepción y de acciones interiorizadas por los individuos, las disposiciones mentales o esquemas del *habitus* implican no sólo la encarnación de las representaciones, sino que son siempre emergencias, en-acción [Varela, 1996]. De ahí que no siempre haya la misma respuesta ante el mismo estímulo.

El *habitus* es un locutor-interlocutor dotado de mecanismos cognitivos que anticipa y produce estrategias persuasivas en un acto comunicacional que renvía tanto a una transferencia de información como al establecimiento de una relación. La comunicación funda y organiza los procesos mismos. La condición sub-tiende las atribuciones afectivas que acompañan los intercambios comunicacionales que pueden ser de negociación, concesión, acuerdo, reconciliación, turbulencia, polémicas, conflictos y rupturas. Los procesos cognitivos son situados y distribuidos dependiendo de las circunstancias y las transacciones. La relación designa la naturaleza del vínculo [Chabrol *et al.*, 1997:12.].

En este sentido, cada proceso de interacción es una emergencia compleja que sigue pautas construidas gracias a disposiciones biológicas y modeladas por la experiencia histórica de cada *habitus*. Estas pautas de prácticas las concebimos como estrategias.

La simulación encarnada en el *habitus* funciona en las prácticas, ya sea las que pertenecen a las estrategias y/ o a las intenciones estratégicas de los agentes sociales. Éstas últimas pueden ser distinguidas en términos temporales entre tener un plan y anticipar una acción mentalmente. Tener una intención estratégica implica una tensión hacia el futuro en la cual el agente persigue una meta que quiere lograr. Por otro lado, implementar estrategias (lo que Bourdieu llama estrategias de juego) requiere que el agente anticipe los movimientos del otro antes de que sean perceptibles de inmediato y surgiendo. Es un “como si”, algo que está presente en nuestro cuerpo y cerebro antes de ocurrir, una simulación.

Las necesidades del *habitus*, con sus disposiciones y posiciones, en el campo tienen una relación intrínseca con la necesidad del campo que orienta “im-

posiciones” a las prácticas a través de mecanismos objetivos que tienden a asegurar el ajuste ente la posición de las disposiciones del *habitus* de manera casi automática. Por lo anterior, es necesario establecer las condiciones sociales de producción de las prácticas. La censura del campo determina la forma y los contenidos más allá de las normas reconocidas y convenidas. Los sentidos y los valores están dados en la relación pragmática (experiencia en-acción) con el campo que funciona como mercado.

VIOLENCIA SIMBÓLICA Y CAMPO FAMILIAR

Bourdieu investiga los mecanismos a través de los cuales los dominados aceptan las cosas como son, así como las razones por las cuales se adhieren y se sienten solidarios con un orden de cosas establecido en los distintos campos sociales. Más que la legitimación en sí, es el proceso de legitimación lo que alimenta su cuestionamiento. Se aboca a demostrar cómo los actores sociales producen la legitimidad para hacer reconocer sus competencias, su estatus o el poder que detentan.

La aceptación pre consciente de este estado de cosas se da por la llamada violencia simbólica, que es un mecanismo consensual pero inconsciente. El concepto de violencia simbólica es determinante para comprender las relaciones de dominación, pues esconde que las relaciones de transacción no están basadas no sólo en lo económico, sino en el poder, en el capital simbólico. La violencia simbólica es aquella que se ejerce sobre el agente con su complicidad, cuando él mismo contribuye a producir su eficacia, en la medida en que está estructurando lo que lo determina. Se refiere al hecho de que los agentes reproducen las condiciones mismas en que la violencia se ejerce sin el reconocimiento de que es violencia ni de cómo los agentes mismos contribuyen a reproducirla. Es la aceptación del conjunto de supuestos fundamentales pre reflexivos que los agentes sociales empeñamos por el simple hecho de tomar el mundo como “así es la vida”, lo que opera como principio organizador y generador de las estrategias y que permiten, en cuanto *habitus*, enfrentar estructuras externas muy distintas. Por ejemplo, el campo familiar inculca la imposición de casarse a las mujeres y a la de reproducirse a los hombres.

Las disposiciones innatas, el *habitus* y la historia personal interiorizan las imposiciones, reglas, normas y convenciones sociales [Changeux, Dehaene, 1998:241]. Las formas que las relaciones sociales toman en las distintas instituciones y estructuras sociales son parte de las identidades de los agentes, están literalmente inscritas en disposiciones mentales. Son aprehendidas en los distintos procesos de socialización en la participación en los distintos campos sociales (religioso, de salud, económico, familiar, etc.) a través de una tra-

yectoria de vida. De ahí que el *habitus* sea biológico con una experiencia y trayectoria social.

Las secuencias de una trayectoria están intrínsecamente relacionadas con las propiedades objetivas de la posesión de distintos capitales y la composición de los mismos de los agentes en los distintos campos. Esto permite una construcción metódica de indicadores específicos, por ejemplo, los logros académicos en propiedades de posición que pueden variar o no en el tiempo [Alvarez-Larrauri Selene, 2004:43].

El campo familiar, como los otros campos sociales, prescribe valores particulares y posee sus propios principios de organización. La regularidad de las prácticas funciona porque los seres humanos tenemos la capacidad natural de incorporar sentidos y valoraciones específicas. El campo familiar no es la familia, es una categoría abstracta que engloba las relaciones sociales en que viven los agentes al nacer y durante su desarrollo, que tienen con ver con “vivir en familia”, como hombre o mujer.

Los campos son concebidos por Bourdieu como estructuras de fuerza hechas de las relaciones sociales entre agentes que participan en los distintos “juegos” sociales. Este cúmulo de relaciones gira entorno a los tipos de capital que están en juego, en la aportación y ganancia de distintos capitales (económico, social, cultural y simbólico) que tienen su propia dinámica. Se trata de participar en relaciones sociales para la ganancia y cosecha de capitales con reglas de juego impuestas a los que concurren a cada campo, las cuales casi siempre se ignoran. Bourdieu concibe la reproducción del mundo social a través de la lógica de las prácticas de los *habitus* en un espacio social de inequidad y conflicto que implica mecanismos específicos de dominación.

Los principios que definen los límites del sistema, del espacio socialmente estructurado, son los tipos de capitales por los cuales los agentes luchan en ese campo. La lucha se da en función de la posición que los distintos agentes ocupan dentro de este espacio, aportando o extrayendo capitales. Las especies de capitales varían de campo a campo y, sobre todo, según la dinámica de relaciones en las que se negocian estos bienes o capitales, incluyendo los simbólicos. Estos intereses serán dados por la “economía” de las relaciones entre individuos en el grupo social, y que conciernen a la estabilidad y la supervivencia de los *habitus* participantes.

Para Bourdieu, la reproducción del mundo social se da a través de las prácticas, no como actos individuales, sino como el mecanismo colectivo que reproduce la realidad social. Las prácticas las teoriza como relacionadas con la posición que tienen los agentes en el espacio social y los distintos campos sociales. Teoriza a los campos como “universos sociales relativamente autónomos” [Pierre Bourdieu, 1997:84]. Éstos son fuente y efecto de la incorporación

de la realidad social en las disposiciones mentales que guían las prácticas de los agentes-*habitus*. Producto de interiorización de las estructuras externas, el *habitus* reacciona a las solicitudes del campo de una manera coherente y sistemática ante el campo familiar.

El sujeto socializado y las relaciones intersubjetivas concretas se reproducen históricamente por parte de los agentes sociales en relación a lo que es y “tiene que ser” la familia. Ser parte de una familia, comprender las reglas, es compartir algo de físico: el patrón neuronal del esquema motor de la acción de observar y el de comprender (simulación encarnada), y algo simbólico, los significados aprendidos en el vivir en familia. Todo a través de la experiencia de vida.

Las estrategias biológicas de reproducción y la especificidad de vivir en familia están prescritas por valoraciones sociales como el ser madre o ser padre, ser hombre o ser mujer y que implican reconocimientos y son constructoras de identidad. La familia como categoría es una institución que existe en la realidad social, en la forma de cuerpos sociales elementales que llamamos familias; pero existe también incorporado en el cuerpo en forma de principios de clasificación que son implementados por los agentes y las instituciones. La representación de familia es poderosamente autorrealizativa e impregna las condiciones de su propia verificación y por lo tanto, el reforzamiento de valoraciones, emociones y prácticas que reproducen duraderamente la realidad [Bourdieu, 1996:64]. Esta tendencia a la reproducción y la autorregulación de la familia es privilegiada como estrategia de reproducción de los distintos *habitus* de la familia.

Los cuerpos-*habitus* se construyen en relaciones familiares y las reproducen de una manera práctica. Comparten principios simbólicos conocidos y reconocidos por el dominador y el dominado, una forma de decir o un lenguaje, un estilo de vida, manera de pensar o de actuar incorporados en el cuerpo. Wittgenstein afirmaba ya, en 1953, que no puede haber un lenguaje privado, pues todo un enjambre de significados, individuales y privados, harían imposible la comunicación. De hecho, el lenguaje es fundamentalmente un fenómeno relacional, como lo es saludarse de mano o bailar tango, no se puede hacer solo. El lenguaje no está compuesto de la acción individual, sino que es una acción conjunta. Bajo esta premisa, entonces, el significado no está ubicado dentro de la mente del individuo, sino que emerge continuamente del proceso relacional dentro del campo [Gergen, 1994, 1999].

En el campo familiar se presenta una estructura de probabilidades, recompensas, ganancias o sanciones que implican todos los días un cierto grado de indeterminación, ya que los *habitus* son los que dan una regularidad y previsibilidad a través de sus prácticas. Se trata de imposiciones de construcción y reconstrucción de identidades, cuerpos y trayectorias de vida.

La familia es, asimismo, uno de los sitios privilegiados de acumulación de capital; el ámbito de las estrategias de reproducción. Ésta participa no sólo de la afinidad entre *habitus*, sino también de la solidaridad de intereses, tanto de capital simbólico como de capital económico y social. Pero la afinidad no implica que no sea un ámbito de relaciones de poder y de lucha de capitales, especialmente el simbólico, por la orientación simbólica y de organización basada en la dominación masculina. Para Bourdieu, la dominación masculina es la forma paradigmática de la violencia simbólica. Estamos ante una institución que ha estado inscrita durante milenios en la objetividad de las estructuras sociales y en la subjetividad de las estructuras mentales, de manera tal que en su análisis se corre el riesgo de utilizar como instrumento de conocimiento una categoría de percepción o de pensamiento que tendría que tratarse como objeto de conocimiento [Bourdieu, 1990:2].

Las prácticas intersubjetivas en el campo familiar están impregnadas de representaciones inscritas en el cuerpo, aprendidas del campo familiar a través de las experiencias de relación con el otro/ otra. Implican simulaciones, acciones y emociones fuertes no necesariamente conscientes, en los distintos agentes sociales, y muchas veces contradictorias y conflictivas. Las luchas entre los agentes por los bienes pertenecientes a los distintos campos se dan a través del ejercicio de la fuerza y en una situación de desigualdad social. El campo familiar no es excepción y la frontera entre violencia simbólica y violencia evidente es muy permeable.

Existen muchos bienes simbólicos, pero hay uno que se encuentra en todo campo, es especialmente valorado y la lucha por su monopolio es uno de los motores más importantes en el conflicto entre los que concurren al campo, pues supone la autoridad que confieren los demás a los otros capitales: el capital simbólico. El poder que cada agente posee en esta lucha en los distintos campos es proporcional al capital simbólico que ha acumulado, esto es, responde al reconocimiento que recibe dentro de los distintos campos del mundo social de sus capitales económico, social y cultural.

En la construcción de la identidad de género, masculina y femenina, se incorporan las valoraciones de los distintos capitales, pero sobre todo el simbólico. Por ejemplo el ser madre o ser obedecido por la esposa.

La dominación masculina, para Bourdieu, muestra de la mejor manera cómo se lleva a cabo un acto de conocimiento y desconocimiento que se sitúa más allá de los controles de la conciencia y de la voluntad dentro de los esquemas del *habitus*, que son a la vez sexuados y sexuantes. Por la inculcación de una *hexis* corporal, una incorporación a nivel corporal sexualmente diferenciado y diferenciador que el campo familiar impone a hombres y mujeres, las disposiciones diferentes a la mirada de los juegos sociales tenidos como

los más importantes son parte de los *habitus*. Existen, sin embargo, pautas de prácticas que los *habitus* privilegian en ciertas situaciones que conjugan emergencias pre conscientes y conscientes.

En los procesos de simulación encarnada se aplican inconscientemente códigos que descifran los objetos del mundo familiar, se ponen en acción los esquemas de percepción que orientan la práctica. La ilusión de la comprensión inmediata fundada sobre la interpretación asimiladora está, sin embargo, inmersa en una relación que es, a la vez, prescrita por el campo y un juego en sí misma.

En cada situación que implica una interacción existen condiciones cognitivas preexistentes y situacionales que están sujetas a un juego construido como parte de sus estrategias de reproducción en relación al campo familiar. Así, por ejemplo, en una relación familiar conflictiva, atacar para someter-defenderse, desconocer-ser admirado y seducir-rechazar o los roles fuerte-débil, superior-inferior, sumisión-rebeldía, oscilarán y prevalecerán, según los desniveles de igualdad, la jerarquía, entre la cooperación y la competencia, los acuerdos y desacuerdos, consenso o conflicto en un marasmo de emociones distintas y confusas. Se trata de interacciones caracterizadas por pautas complejas y contradictorias como la que Gregory Bateson llamó “double binding”.²

Los principios de interpretación del mundo están en la base de miles de prácticas del campo familiar, como atenciones, servicios, visitas, regalos y gentilezas que pertenecen principalmente a las mujeres quienes son las encargadas de mantener las relaciones por medio de intercambios rituales. Están relacionados también con las prácticas como beber y violentar, así como de los procesos de justificación detrás de la violencia simbólica y la no simbólica. Cada situación marca las posibles reacciones, la definición de la relación que la ha establecido aparece y perdura en cada interacción. El nivel de simetría de la relación y la jerarquía está dado por las propias reglas que establecen los participantes como *habitus* con sus historias particulares. Cada relación es única y al tiempo comparte las representaciones encarnadas del campo familiar y es muy común que los involucrados no entiendan qué está pasando y qué les está pasando.

Así, de todas las formas de “persuasión” clandestina, la más implacable es la que se ejercita por el simple “orden de las cosas”. Tomar el mundo como “así es” y encontrarlo natural es una coincidencia entre las estructuras cognitivas del *habitus* y las estructuras mismas del mundo que reproducimos a través de nuestras relaciones sociales. Se trata de una aceptación dóxica del mun-

² El concepto de paradoja presente en los juegos sociales de Gregory Bateson y la Escuela de Palo Alto refleja una doble comunicación que provoca acciones contradictorias, por ejemplo, “no sea autónomo-tome iniciativas” para las mujeres empresarias [Hall, 1995].

do, un acuerdo inmediato entre estructuras objetivas (campos) y estructuras cognitivas (*habitus*), fundamental para la reproducción de la dominación. La violencia simbólica se lleva a cabo a través de un acto de desconocimiento y de un reconocimiento que se sitúa fuera de los controles de la conciencia y de la voluntad, en la obscuridad de los esquemas prácticos del *habitus*. El trabajo de socialización tiende a operar una somatización de las relaciones de dominación. La somatización está en el *habitus*, en el cuerpo mente en-acción.

PROPUESTA METODOLÓGICA DE BOURDIEU Y VARELA

Esta perspectiva teórica requiere un acercamiento no dualista, reflexivo y empático que tenga en cuenta los *habitus* de los entrevistados y de las entrevistadoras. El objetivo de la reflexión de los entrevistados no es encontrar “lo que realmente pasó” en sus experiencias de vida y su trayectoria, sino provocar la explicación de las experiencias de los *habitus* para elucidar las prácticas y representaciones con las que interpretan el mundo de una manera activa. La objetivación participante se concibe como el arte antropológico de observar, desde una objetivación consciente, que el observador no es neutro sino parte de los intereses que se juegan en el espacio social. La objetivación no puede ser completa pero se trata de hacerla lo más posible dando cuenta y claridad del interés mismo del investigador que participa.

Esto permite poner “en suspensión”, a través de su clarificación de su interés, las propias representaciones. Este tipo de trabajo reconoce que las percepciones están siempre dirigidas y acompañadas por esquemas de acciones y el fundamento de la experiencia vivida que es la base misma que la exploración científica de la conciencia [Varela, 2000].

Se trata de un método de recolección que da cuenta de lo que Francisco Varela entiende como neurofenomenología, como acercamiento riguroso que comparte con Bourdieu. Un principio metodológico pragmático que es una fase de aproximación para el desarrollo de una ciencia de la conciencia a través de la exploración sistemática de la única liga entre estructuras mentales y prácticas sociales: la naturaleza misma de la experiencia humana. No se trata de una codificación como invariantes sino de las manifestaciones vivas de la experiencia vivida. Esta forma de acercamiento a los agentes sociales es un proceso de descubrimiento, de interpretación y de comprensión; no de pruebas de causalidad o de cuantificación de hechos, sino de su incorporación de las estructuras sociales. Los métodos de obtención de los datos, más que el registro de la realidad desde la conceptualización del investigador, tratan de la interpretación que las personas hacen en su reflexión. La comprensión es un método que se utiliza para dar cuenta de disposiciones mentales, los esquemas

de interpretación del mundo social. Bourdieu decía que es una visión inocente pensar que el discurso científico es un reflejo de la realidad. El constructivismo relativista es un discurso producto de intereses y estructuras cognitivas que producen, a su vez, visiones múltiples, el positivismo realista es un constructivismo idealista, un racionalismo que piensa que la construcción científica es la condición de acceso a lo real llamándolo descubrimiento. Hay que recordar, sin embargo, que los *a priori* están socialmente construidos y tienen un proceso histórico, por otro lado el *habitus* es una estructura estructurante que organiza la percepción y la apreciación de la experiencia y estructura otras estructuras como producto de los aprendizajes comunes e individuales, en este sentido la objetividad es intersubjetiva, se trata de una validación consensual. Se trata de investigar las condiciones socio-trascendentales del conocimiento, es decir, la estructura social o socio-cognitiva empíricamente observable [Bourdieu, 2001].

Para comprender las acciones de una manera hermenéutica tenemos la empatía como predisposición investigativa, así como al lenguaje (verbal y gestual) como “objetivación» del proceso de comunicación”. En el proceso de aprehensión de lo subjetivo se comienza por obtener categorías a partir de la propia conciencia situacional de los individuos que actúan, y éstas se articulan con la interpretación antropológica en forma dialéctica, abierta y consensual.

CONCLUSIONES

Concebimos a los *habitus* construyendo y reproduciendo el mundo social de una manera pragmática en la interacción dinámica con su mundo exterior, y a partir de sus experiencias y prácticas en una posición social y con una trayectoria histórica dentro de un campo específico: el familiar

Definimos como prácticas a las acciones mentales (percepciones, emociones, pensamientos, negaciones, justificaciones) y acciones motoras-espaciales que surgen al interior de la interacción social, las cuales pueden ser pre conscientes o conscientes a la vez.

Así, la interacción social es un proceso de influencia mutua que ejercen los *habitus* entre ellos. Los participantes de un intercambio ejercen un juego de acciones y reacciones que implican principios de cooperación y competencia acuñados en experiencias previas emergiendo como simulaciones de la experiencia en-acción.

Los agentes sociales, para su reproducción biológica y social, llevan a cabo estrategias reproductivas que implican formas de simular el mundo (representaciones) ligadas a prácticas de interacción que reproducen las formas de relaciones sociales aprendidas en el campo familiar. La forma de experiencia concreta en que cada agente social las ha integrado a sus disposiciones menta-

les lleva a prácticas distintas ante las mismas situaciones porque éstas implican percepciones, valoraciones y emociones distintas. A veces conllevan a prácticas diversas, incluso en los mismos agentes ante las mismas situaciones.

El mandato social de la dominación del hombre sobre la mujer es un aprendizaje en el campo familiar que guía las prácticas de cómo relacionarse con la pareja de manera general pero no única. Los mandatos o imposiciones del campo son asimilados por cada uno de los agentes sociales de maneras específicas. Son procesos de construcción de identidades individuales y prácticas provenientes de experiencias de vida concretas y variadas. Las estructuras generales de la sociedad, los roles, estereotipos y violencia simbólica están encarnadas en los agentes sociales de formas concretas. Son históricas porque son individuales, construidas a través de experiencias vividas, pero son también intersubjetivas, pues son aprendidas dentro de estructuras sociales específicas del campo familiar.

Las prácticas se reproducen aún desconociéndolas. Están inmersas en un juego que autoriza una doble información de cada elemento del discurso definido simultáneamente por la pertenencia a dos sistemas, o si se prefiere, por referencia a dos espacios mentales que son inseparables de dos espacios sociales. Están sometidas a normas tácitas o explícitas de un campo particular. La denegación o desplazamiento al inconsciente, como dice Freud, niega, conserva y acumula las ganancias de decir y desmentir [Bourdieu, 1988:90].

El acercamiento metodológico a las prácticas así concebidas, implica necesariamente cambios en el acercamiento a su estudio, incluyendo la propia práctica del investigador.

BIBLIOGRAFÍA

Álvarez-Larrauri, Selene

2004 "Modelo para la construcción del objeto sociológico. Trasgresión, distanciamiento y rigurosidad en Bourdieu", en *Boletín Oficial del INAH*, Nueva época, vol. 73, enero-marzo.

Bourdieu, Pierre

1980 *Le Sens Pratique*, París, Minuit.

1987 *Choses dites*, París, Minuit.

1988 *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, París, Minuit.

1990 "La domination masculine", en *Actes de la Recherche en Science Sociales*, vol. 84.

1996 "The Family as a Realized Category", en *Theory, Culture and Society*, vol.13.

1997 *Science de la science et réflexivité*, París, Raisons d'agir.

Chabrol, Claude y Olry-Louis, Isabelle (Eds.)

1997 *Introduction, interactions, communications et psychologie*, París, Presses Sorbonne Nouvelle.

Changeux, Jean Pierre

2005 *El Hombre de Verdad*, México, fce.

2006 "Les bases neurales de l'habitus", en Changeux, Gérard Fussman (editor), *Croyance, Raison et Dérailson*, París, Collège de France-Odile Jacob.

Changeux, Jean Pierre y Dehaene Stanislas

1998 "Hierarchical Neuronal Modeling of Cognitive Functions: From Synaptic Transmission to the Tower of London", en *Comptes Rendus de l'Académie des Sciences, Series III*, vol. 321.

Csordas, Thomas J.

1994 "Introduction: The Body as Representation and Being-in-the-World", en Csordas Thomas J (ed.), *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*, Cambridge, Cambridge University Press.

Dortier, Jean-François

1999 *Le cerveau et la pensée. La révolution des sciences cognitives*, París, Éditions Sciences Humaines.

Gallese, Vittorio

2003 "The Roots of Empathy: The Shared Manifold Hypothesis", en *Psychopathology*, vol. 36.

Gergen, Kenneth J

1994 *Realities and Relationships: Soundings in Social Construction*, Cambridge, Harvard University Press.

1999 *An Invitation to Social Construction*, Londres, Sage.

Jamieson, Katherleen Hall

1995 *Beyond the Double Bind: Women and Leadership*, Nueva York, Oxford University Press.

Maturana, Humberto y Varela, Francisco

1973 *Máquinas y seres vivos; una teoría sobre la organización biológica*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.

Merleau-Ponty, Maurice

1962 *The Phenomenology of Perception*, Londres, Routledge and Kegan Paul.

Rudrauf, David, Antoine Lutz, Diego Cosmelli et al.

2003 "From Autopoiesis to Neurophenomenology: Francisco Varela's Exploration of the Biophysics of Being", en *Biological Research*, vol. 36, núm. 1.

Varela, Francisco

1979 *Principles of Biological Autonomy*, Nueva York, North Holland.

1996 "Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem", en *Journal of Consciousness Studies*, vol. 3.

2000 *El Fenómeno de la Vida*, Santiago de Chile, Dolmen.

Varela, Francisco, et al.

1992 *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*, Barcelona, Gedisa.

Varela, Francisco, Evan Thompson y Eleanor Rosch

1991 *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge, Ma, MIT Press.

Redes sociales y construcción de la colonia en la Ciudad de México. El caso del enclave étnico chocholteco en San Miguel Teotongo, Iztapalapa

Nicolás Gissi B.

DEPARTAMENTO SOCIOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA -
UNIVERSIDAD DE CONCEPCIÓN, CHILE

RESUMEN: *el presente artículo tiene como propósito analizar el asentamiento chocholteco que se ha desarrollado en la colonia San Miguel Teotongo, delegación Iztapalapa, entre 1970 y nuestros días. Los chocholtecos, provenientes desde la región de la Mixteca Alta, en el estado de Oaxaca, y específicamente del poblado de Teotongo, se reubicaron en una sección de esta colonia periférica, siendo sus primeros habitantes y constituyendo un enclave étnico. De este modo, los inmigrantes chocholtecos han luchado por el derecho a la ciudad, manteniendo su red étnica (horizontal y vertical) e integrándose a la sociedad mexicana contemporánea. Asimismo, se han adaptado a la terciarización de la economía mundial instalando negocios en sus propias viviendas, pasando de empleados a auto-empleados.*

ABSTRACT: *The purpose of this paper is to analyze the Chocholteco settlement that has been developed in the San Miguel Teotongo colony, Iztapalapa, since 1970 to our days. The Chocholtecos, coming from the Mixteca Alta in Oaxaca and specifically from the village of Teotongo, resettled in the periferic village of San Miguel Teotongo, becoming their first inhabitants and establishing an ethnic enclave. Holding their (horizontal and vertical) ethnic network and integrating themselves into the contemporary Mexican society, the Chocholtecos immigrants have struggled for their right to the city. They have also adapted to the world economy "thirderisization" ("terciarización") creating stores in their own homes, shifting from an employed to a self-employed status.*

PALABRAS CLAVE: *redes sociales, chocholtecos, derecho a la ciudad, Iztapalapa, enclave étnico, auto-empleo, movimiento etno-cultural.*

KEY WORDS: *Social networks, Chocholtecos, right to the city, Iztapalapa, ethnic enclave, self-employed, ethnocultural movement.*

El presente artículo busca contribuir al conocimiento existente hasta la fecha sobre los grupos étnicos residentes en Ciudad de México, y particularmente sobre los chocholtecos en la delegación Iztapalapa. Las investigaciones

de Butterworth (1962), Arizpe (1975), Kemper (1976), Hirabayashi (1984), Oehmichen (2005), Molina y Hernández (2006) y Martínez (2007), entre otros autores, han demostrado que se puede pertenecer a un grupo étnico residiendo en las ciudades, inclusive en una megalópolis, como en el caso de este estudio. Sin embargo, aún quedan muchas interrogantes sobre la población indígena residente en las urbes mexicanas, varias de las cuales se refieren a las relaciones de la población indígena con el sistema de mercado, así como a las dinámicas sociales en el espacio urbano.

LOS CHOCHOLTECOS EN LA COLONIA SAN MIGUEL TEOTONGO, IZTAPALAPA

La colonia San Miguel Teotongo se encuentra ubicada en la Delegación Iztapalapa, en el Distrito Federal, Valle de México, y constituye una de las 47 colonias de la zona denominada Sierra de Santa Catarina, en la cual viven alrededor de 400,000 personas (DECA Equipo Pueblo, 1996). El origen de la colonia San Miguel Teotongo se remonta a inicios de la década de 1970, cuando comenzó a ser habitada por población de origen étnico chocholteca, colonos de origen rural de la Mixteca oaxaqueña.¹ Los chocholtecos han vivido históricamente en el norte de la Mixteca Alta, en los límites con el estado de Puebla, y actualmente residen en 16 municipios ubicados en los distritos de Coixtlahuaca y Teposcolula, Oaxaca.

Según la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas [CDI, 2000], la población chocholteca total en México es de 2,592 personas, de las cuales son hablantes de la lengua *ngigua* aproximadamente 800 personas, 585 en el espacio rural oaxaqueño y 216 en el resto del país [Barabas, *ibid.*] Sin embargo, según estudios específicos sobre este grupo étnico, la población de los municipios de la micro-región chocholteca es de 16,064 habitantes [INEGI, 1990; Caltzontzin, 2004 (2000)] y su población total nacional, incluidos aquellos que migraron a otros estados, es de 22,227 personas [Barabas, 1999].

Respecto a los inmigrantes, Barabas [*ibid.*] afirma que:

No buscaron, como otros grupos étnicos, la proximidad con su gente como estrategia para la sobrevivencia y la reproducción identitaria en el medio urbano, sino

¹ La Mixteca es una de las siete regiones del estado de Oaxaca (además de constituir parte de los estados de Puebla y Guerrero), se ubica en la parte poniente de este estado y se subdivide en Mixteca Baja, Mixteca de la Costa y Mixteca Alta. La colonia San Miguel Teotongo formó parte del movimiento urbano popular (mup) —distante del Partido Revolucionario Institucional (pri) y de toda instancia partidista— el que se encuentra inmerso en las luchas de los habitantes de los diversos asentamientos en la periferia de Ciudad de México por satisfacer sus necesidades e integrarse en la vida urbana y nacional, a través del ejercicio de sus derechos económicos y sociales.

el anonimato *como forma de renunciamiento étnico* [... Empero, agrega en nota a pie núm. 18] *una excepción a este patrón es la colonia San Miguel Teotongo, que nuclea a los migrantes chochos originarios de este pueblo* [1999, 174].²

Sobre esta cita son necesarios dos apuntes. Primero, ¿el anonimato como forma de *renunciamiento étnico*? Pienso que con esta afirmación se vuelve a caer en la confusión que Mitchell le criticaba, a principios de los años sesentas, a quienes habían hecho investigaciones en ciudades africanas, señalando que:

muchos antropólogos que trabajan en las ciudades tienden[...] a formular sus problemas desde el punto de vista de teorías generales del cambio social, que generalmente resultan inadecuadas[...] su debilidad teórica radica en la confusión del cambio situacional con el cambio procesual [1980: 61 (1966)].

Se refería con ello al modelo que denominara de cambios “históricos” o “procesuales”, esto es a los cambios globales del sistema social, que tienden a usar conceptos explicativos como “des-tribalización” (des-etnización diríamos hoy), “occidentalización” o “aculturación”. Mitchell, en cambio —y coincidiendo con Gluckman, Mayer y Southall— propone el enfoque de los “cambios situacionales”: los cambios de comportamiento que son consecuencia de la participación en sistemas sociales diferentes. Se trata entonces de que los inmigrantes aprenden y asumen las normas de la cotidianidad urbana mientras residen en la ciudad, se “urbanizan”, pero al regresar a los poblados se olvidan de éstas, re-actualizando las normas de su grupo étnico y más aun de su particular poblado. Sin embargo, pienso que para el caso de los nacidos en la ciudad (las típicamente llamadas “segunda o tercera generación”) debe ampliarse el enfoque integrando ambos modelos analíticos, el procesual y el situacional.

Segundo: ante la afirmación de Barabas de que “la colonia San Miguel Teotongo[...] nuclea a los migrantes chochos originarios de este pueblo”, sólo habría que especificar que, como observé mediante el trabajo de campo realizado en esta colonia entre los años 2007 y 2008, los chocholtecos se han concentrado particularmente en un sector: la sección Teotongo.

LOS PRIMEROS INMIGRANTES EN LA CIUDAD DE MÉXICO Y LA CONSTRUCCIÓN DE LA COLONIA

Estos residentes, entonces, provenían de un mismo poblado de Oaxaca: Santiago Teotongo³ (distrito Teposcolula), y muchos de ellos llegaron en un

² Las cursivas son mías.

³ El término Teotongo, según López [2004] proviene de Xadeduxö, pueblo del Sol, palabra de origen náhuatl. Sin embargo, de acuerdo con la Enciclopedia de los Municipios de

primer momento a la colonia Moctezuma, en la delegación Venustiano Carranza, Distrito Federal. Uno de los protagonistas de esta migración campocidad, Teófilo (chocholteco, 83 años, profesor), narra esta “segunda migración chocholteca”,⁴ y la primera a la Ciudad de México, la que se ve inmersa en el contexto político nacional de principios de la década de 1940:

en el 40-41 llega la carretera internacional [Panamericana], es cuando llegan los primeros maestros a Teotongo, entonces empezamos a despertar, y es cuando don Lázaro Cárdenas manda la convocatoria de que cada pueblito en el 40, debe mandar un niño, aquí a México, el niño abanderado[...] dicen “debe ser el niño abanderado de Teotongo el más adelantado”, “pos el Teófilo”, cuarto año de mi pueblo, vine aquí, conocí a Cárdenas, me entregó la bandera que está en Teotongo, me cambiaron de ropa, traía mi calzoncito, mi huarachito, y me dieron mi pantalón blanco, *tennis* blanco, playera blanca, gorra blanca, catrinzote, y al pasar a saludar a Lázaro Cárdenas en el Palacio Nacional cada niño recibía la bandera, y el 13 de septiembre del 40 apretujamos todos los niños del país el Zócalo, blanco todo, homenaje a los Niños Héroes de Chapultepec [después volví al pueblo] y el maestro me decía “regrésate m’hijo, regrésate”, pero mi papá no quería, total es que mejor me salí a escondidas, me vine, aquí a estudiar[...] total es que eso hizo que dos, tres años, regresaba al pueblo con los compañeros, se les dijo que estudiábamos aquí, y empezamos a salir, a salir, y todos llegábamos a la Moctezuma, a la colonia[...] a eso se debió que la segunda migración empieza por el cuarenta, y todos veníamos aquí a México, unos a estudiar, otros a trabajar de lo que hubiere.

Teófilo llegó a estudiar quinto de primaria y se radicó en el Distrito Federal, terminando sus estudios escolares y después universitarios, mientras residía en la colonia Moctezuma. Lo siguieron varios amigos y “paisanos” más jóvenes con la intención de continuar los estudios y/o de trabajar en la

México, la ortografía correcta de Teotongo es Teotolco, que significa “en el diocesillo”, y provendría de las voces *teotl*, dios, *tontli*, diminutivo despectivo y *co*, en (www.e-local.gob.mx/xb2/ELOCAL/EMM_oaxaca). Montemayor, por su parte, lo entiende como Teoton-co, esto es, lugar del pequeño dios, de *téotl*, dios, *ton*, diminutivo y *co*, partícula locativa [2007]. El municipio de Teotongo tiene una superficie territorial de 39,55 km² y una altitud de 2,060 msnm. Cuenta con 937 habitantes, de los cuales 42 serían hablantes de lengua indígena [inegi, 2005]. Sin embargo, en 1995 había 1,154 habitantes, y según cifras de las autoridades municipales, el municipio está conformado por 1,480 personas [Caltzontzin, 2004 (2000)].

⁴ Se afirma que hubo una primera migración hacia Veracruz en los años 1913 y 1914, “cuando llega una hambruna, no hay qué comer, entonces empieza a salir nuestra gente[...] y salieron con toda la familia, se fueron y fundaron nuevos pueblos allá, Pueblo nuevo, Rancho nuevo, hecho por puros paisanos, esa fue la primera migración que hubo de nuestro pueblo” (Teófilo).

ciudad. Muchos llegaban a la misma casa a rentar dormitorios, en calle Jesús Gaona #7, donde los acogía la dueña, señora Natalia Espinoza, y Melquíades García, recordado como el primer chocholteco en llegar a esta dirección; Melquíades llegó a mediados de la década de 1930 y se habría dedicado al comercio ambulante, destacándose por ayudar a los recién llegados a buscar algún trabajo como ayudantes. Calixto (chocholteco, 62 años), también lo recuerda:

Migré a Ciudad de México por cuestiones económicas, no se daba el maíz, no se daba nada, era temporal, estaba duro para conseguir de comer.⁵ Entonces a los veinte años emigré para la Ciudad de México, llegamos a la Colonia Moctezuma, la calle Jesús Gaona #7, con una finada que se llamaba Natalita, los paisanos radicaban ahí, se encontraba el profesor Soriano, Justo Rivera, Laura López y la que es ahora mi mujer, Cacilda García, Dionisio García, y otros que no eran del mismo pueblo, entonces al llegar ahí pos empezar a buscar trabajo, más que nada para el sustento, se trabajaba mucho y se ganaba poco.

El caso de Francisco (chocholteco, 60 años, quien vive frente el Calixto) es relativamente distinto. Él llega a la colonia Valentín Gómez Farías (delegación Venustiano Carranza) a compartir un dormitorio con su hermano que ya vivía en la ciudad y empieza a trabajar como panadero:

Me vine aquí a la ciudad en 1966, yo salí de la primaria en noviembre de 1965, y a los dos meses me vengo para acá para la Ciudad de México, llegué a la colonia Valentín Gómez Farías, que está a un lado de Zaragoza, llegué con un hermano que se había venido antes, él trabajaba y rentaba un cuartito allá, y ahí empezamos a vivir[...] salí de la primaria a la edad de 18 años, yo entré a la primaria a la edad de 13 años, empecé a trabajar a la edad de seis años, de seis a trece años trabajé, pos ahora sí que cuidando ovejas, trabajando el campo y todo eso, terminando la primaria me vine para acá. [...] Me vengo el 66, trabajo cuatro años de panadero y empiezo el oficio de la madera en el 70-72, entonces me vengo aquí porque el terrenito que nos compramos nos salió económico, todo esto era baldío, empezamos a hacer unos cuartitos provisionales y a batallar para empezar a salir adelante, el dueño se llamaba Alfredo Castillo.⁶

⁵ El clima de la región es predominantemente seco y las variaciones climatológicas suelen ser extremas. El suelo, mayoritariamente montañoso, se encuentra afectado por un fuerte proceso de erosión. Estas características inciden en una baja productividad de los cultivos. Las principales actividades económicas de esta región son la agricultura, la ganadería y la elaboración de sombreros de palma [Butterworth, 1969; Barabas, op. cit.; Caltzontzin, op. cit.].

⁶ Los distintos testimonios de los chocholtecos contradicen lo afirmado por Moctezuma sobre el origen de las migraciones desde Teotongo. Al respecto, escribe este autor: "El im-

A principios de la década de los setentas la zona que años después se convertiría en la colonia San Miguel Teotongo era todavía suelo y entorno rural, un área ejidal, de modo que recordaba los paisajes rurales de Oaxaca. Resulta común que los inmigrantes, en un intento por reencontrar los ambientes campesinos de la infancia y ante el agobio de la gran concentración urbana, busquen los amplios espacios suburbanos como lugar de residencia [Palacios, 1997]. Al respecto, la señora Casilda (chocholteca, 62 años), recuerda: “antes todo esto era terracería[...] a mí cuando me trajeron aquí a conocer, les digo yo ‘me gustó, porque parece mi tierra’, uno venía por aquí y olía puro campo, olía fresco”.

El señor Antonio López, —quien viajara inicialmente con Teófilo a estudiar a la ciudad, y en su calidad de compadre de Alfredo Castillo, el principal fraccionador, procedente desde el vecino municipio de La Paz, en el Estado de México— empezó a promover entre sus parientes chocholtecos de Santiago Teotongo la venta de estos terrenos, reclutándolos tanto en la colonia Moctezuma como en Oaxaca. Rufino (chocholteca, 49 años) lo relata:

Cuando yo todavía estaba en Teotongo asistía a las asambleas de comuneros que se hacía cada mes y en algunas ocasiones llegaban paisanos —que tenían muchos años ya de vivir acá en la ciudad— a invitarnos para que los que tuviéramos familiares aquí y no tuvieran un terreno o casa propia, que recurriéramos con el señor Antonio López ya que él estaba fraccionando en esta zona. Él empieza en 1970.

De este modo, entre 1970 y 1975 se empieza a poblar la colonia con vecinos de origen chocholteca, quienes deciden reunirse en el espacio que se denominaría Sección Teotongo en homenaje y recuerdo de su poblado en Oaxaca.⁷ Al

pulso fundacional de la colonia [...] está anclado a un conflicto interétnico que escinde a una comunidad tradicional. Entre 1940 y 1950 [...] la minoría chocholteca fue despojada de la mitad de sus tierras comunales por el vecino pueblo de Tamazulapa [...] las dos etnias oaxaqueñas entraron en conflicto” [1999: 23-24]. Aunque tal conflicto existió no es reconocido como “el impulso fundacional de la colonia”; tampoco se trata de un conflicto inter-étnico sino que intra-étnico: una disputa de límites entre los chocholtecos del pueblo de Teotongo y los de Tamazulapan del Progreso. Ambos municipios se encuentran a ocho kilómetros de distancia. Respecto a la emigración desde la zona chocho-mixteca, señala Aguirre Beltrán: “la causa del decremento [poblacional] debe buscarse en la influencia de la carretera internacional Cristóbal Colón o sus desviaciones, que datan de la década pasada [1940] y que conectaron a estos lugares con el sistema vial de la nación [op. cit.: 19].

⁷ En un primer momento se le llamaría Teotongo a la colonia, pero más tarde se negociaría el nombre con los otros vecinos (como se verá más adelante); sin embargo se conservaría el nombre para esta sección. La experiencia de los inmigrantes, como señala Joseph [2002], se suele caracterizar por la pérdida del sentido del mundo, lo que los conduciría a auto-proclamaciones, siendo recurrente que los nuevos espacios de acogida sean bautizados con el nombre del pueblo de origen.

respecto, Calixto rememora su propia experiencia:

el terreno nosotros lo compramos en el 71[...], el 15 de febrero del 71 damos el primer pago de cien pesos como enganche, y así se fue pagando cien pesos, cien pesos, hasta cubrir los cinco mil quinientos pesos, ya en 1972-73 empieza a crecer la colonia, empieza a llegar la gente como hormiga aquí, la calle Benito Juárez era el paso de la gente que se iba para arriba.

La calle Benito Juárez sigue siendo la vía central de la Sección Teotongo. En ésta se ubicaron los chocholtecos y construyeron sus viviendas y negocios; ahí también se ubica el *tianguis* (mercado informal) los días domingos, a lo largo de tres cuadras, desembocando (desde abajo hacia arriba, o desde la autopista hacia el cerro⁸) en la plaza cívica de la colonia, donde se llevan a cabo muchos de los actos públicos.

LOS CHOCHOLTECOS Y LA CONCENTRACIÓN TERRITORIAL: EL ENCLAVE ÉTNICO

Se constituye, entonces, un enclave étnico en la emergente colonia. Portes propuso este concepto para “subrayar la importancia de la concentración residencial en mejorar la habilidad de los propietarios de pequeñas empresas para capitalizar y beneficiarse de la estrecha relación co-étnica[...]. Eventualmente, los empleados[...] se convierten en auto-empleados” [Valenzuela, 2007:74].

Este enclave implica un asentamiento humano concentrado que además de facilitar la llegada, la obtención de vivienda y el ajuste simbólico y psicológico en el mundo urbano, ofrece inserción laboral tanto a quienes vienen llegando como a los nacidos en la ciudad. Se trata de la fuerza centrípeta de los inmigrantes que representa un intento por reproducir la familia extensa de origen, siendo una forma de resistencia al “torbellinesco” tráfico del centro (o de los centros) y ante el complejo y anonimante mosaico urbano [Palacios, 1997; Signorelli, 1999 (1996)]⁹. Así, re-situándose en un particular nicho megalopolitano, re-arraigándose, se recupera la visibilidad, tranquilidad, confianza e intercambios recíprocos —fundamentalmente de reciprocidad equilibrada [Sahlins, 1976]— que suelen erosionarse en una ciudad súper-poblada y fragmentada como es Ciudad de México [Joseph, 2002; Bayón, 2008].

⁸ La colonia San Miguel Teotongo está construida sobre “las faldas” del cerro Tetlamanche, en la Sierra de Santa Catarina.

⁹ Ya en 1925 Burgess, uno de los destacados sociólogos de la Escuela de Chicago, escribía: “La [auto] segregación ofrece al grupo, y consiguientemente también a los individuos que lo integran, un lugar y un papel en la organización total de la vida urbana” [en Wiewiorka, 1992, 133; similar planteamiento realiza Wirth, 1956 [1928], en Hannerz, 1986 (1980)].

Tiende a darse aquí, entonces, en una “manzana” y media, lo que Hanerz denominara el modo de existencia urbano *encapsulado*: “La característica que define la encapsulación es que el ego tiene un denso sector de red, conectado con uno o más de sus papeles, en el que invierte una gran parte de su tiempo e interés” [1986 (1980), 286].¹⁰ Una de las grandes ventajas de vivir juntos es la seguridad, empezando por la propia integridad física. Como señala Casilda:

La mayor parte de toda esta manzana, parte de la otra manzana que comienza desde aquí enfrente, somos paisanos[...] la seguridad de las casas como de uno mismo, porque digamos si a usted le llega a pasar algo, pos rápido auxilio a ver qué pasa, o a alguien lo asaltan, rápido todos salimos a ver qué, qué broncas hay.

Al respecto, Francisca (chocholteca, 62 años, vecina también de la calle Benito Juárez), quien llega a la ciudad en 1968, relata su experiencia en el contexto urbano y nacional:

en el 68, cuando yo llegué aquí se vino la matanza de Tlatelolco, de los estudiantes, entonces yo sí me arrepentí, ese año que llegué empezaba a hablar la radio que muertos y muertos, y yo cuando le decía a mi mamá que quería venirme, “no hija, en la ciudad matan, en la ciudad hay muchos carros que te pueden aplastar, carros o te mata la gente”, entonces cuando yo recién llegué aquí y empecé a oír la radio que muertos, “híjole, para qué me vine, bien decía mi mamá que en la ciudad matan, pero si ya me salí de mi casa yo me tengo que aguantar, porque si yo me regreso quizá qué me vayan a hacer”.

Francisca compró su predio en Teotongo e instaló un “changarrito” de frutas y verduras en la entrada de su casa; Casilda, junto con su hijo mayor, vende tamales y atole también en el espacio de la vivienda que da a la calle Benito Juárez; Evodio y su hija atienden sus respectivas farmacias... Como vemos, los chocholtecos no han diferenciado en este “producir [y reproducir] la ciudad” entre el “espacio para vivir” y el “espacio para vender”. Al contrario: han reunido en la vida cotidiana el “valor de uso” de la vivienda con el “valor de cambio” de sus respectivos negocios [Lefebvre, 1974, en Delgado, 1999], siendo muy frágil la frontera entre el ámbito privado del hogar, caracterizado

¹⁰ Este enclave chocholteco, de acuerdo a la distinción conceptual que realiza M. de Certeau [2000: 129-134 (1990)], representaría tanto un “lugar” como un “espacio”. Este autor caracteriza al lugar como estar ahí, orden, estado; y al espacio como operaciones, recorrido, acciones de los sujetos, pasándose en la vida cotidiana de un polo al otro de la experiencia, de lo estático a lo dinámico, cuyos sitios más representativos son las residencias y las calles respectivamente [Delgado, 1999 y 2007], con mutua influencia.

por los intercambios recíprocos, y el ámbito público de la calle, signado por los intercambios de mercado [Polanyi, 2006 (1957)].¹¹

Ahora bien: la protección que brinda este re-agrupamiento en el espacio urbano no está exenta de tensiones. Como señala Casilda:

A veces como que nos criticamos y nos peleamos, y en cambio si usted vive con gente que ni conoce, simplemente ‘buenos días, buenos días y buenos días’, y hasta ahí, y aquí no porque aquella y que esto y lo otro, y el que le hace caso le hace caso, el que no, no, yo por mí, como vendo, me da igual un cliente, otro cliente, otro cliente, vino, no vino, ya, da igual... para otras gentes son peleas, y siendo del mismo pueblo pues como que luego, cuando vamos al pueblo, allá ‘manita, pa’ cá y manita pa’ llá’, y pos luego esa manita a veces ni le habla a uno.

Las desarmonías son generadas muchas veces por las obligaciones que implican las redes densas. Al respecto, Bauman sintetiza ambos aspectos, negativo y positivo, de la concentración espacial:

un dominio permanente sobre un territorio, con su acompañamiento habitual de deberes y compromisos a largo plazo, pasa de ser una ventaja a ser una carga [...] por otro lado, como señala Richard Sennett, “a medida que las cambiantes instituciones de la economía disminuyen la experiencia de pertenecer a algún lugar especial[...] aumentan los compromisos de la gente con lugares geográficos como naciones, ciudades y localidades” [2003: 131].

HETEROGENEIDAD POBLACIONAL Y DISCUSIÓN RESPECTO AL NOMBRE DE LA COLONIA

Los oaxaqueños (chocholtecos, mixtecos, etc.) no fueron los únicos en llegar durante los setentas a la nueva colonia, reivindicando el “derecho a la ciudad” [Lefebvre, 1976 (1972)]. Estos terrenos ejidales recibieron también inmigrantes provenientes de los estados de Puebla y Michoacán principalmente.¹² Esta

¹¹ La Escuela de Manchester analizó del mismo modo este “poder de la etnicidad en la vida urbana” del continente africano. Como afirma Hannerz: “Se puede considerar la preferencia por las personas de la misma etnia, en las situaciones en las que había elección [como puede ser en las relaciones de vecindario y/o de trabajo], sobre todo como una cuestión de confianza. Cuando el origen cultural era similar o idéntico, las personas podían suponer, como Barth [1969:15] lo expresa en su análisis de la etnicidad, que estaban jugando sus juegos interaccionales según las mismas reglas” [1986: 175-176 (1980)].

¹² En enero de 1975 se llevó a cabo un censo en la colonia. De acuerdo al lugar de nacimiento, un 22.8 por ciento procedía de Puebla, un 15.7 por ciento de Oaxaca, un 14.2 por ciento de Michoacán y un 11.5 por ciento del Distrito Federal. Los demás estados no alcanzaban al 6 por ciento [Navarro & Moctezuma, 1989].

heterogeneidad de origen de la población trajo consigo un primer problema: el nombre de la colonia. Los chocholtecos le quisieron llamar Teotongo y los “otros” (mestizos) San Miguel. Entonces, como relata Calixto:

Se empezaron a hacer reuniones con los señores que querían que la colonia se llamara nada más San Miguel, pero nosotros ya lo teníamos registrado en Toluca por Teotongo, ya después de tres reuniones, en un pirul grandote, un árbol, ahí se hicieron las reuniones, después de las tres reuniones se llegó a un acuerdo que se quedara con los dos nombres, vino un representante de Toluca dijo, “¿por qué no lo dejan San Miguel Teotongo?, qué les quita a ustedes?”. Entonces “por nosotros no hay ningún inconveniente”, entonces ya dijeron ellos “pos que se quede así”[...] inclusive un maestro, que vivía acá atrasito, que era según director de una escuela por Los Reyes [La Paz, Estado de México], ese nos tiró duro también, que “son unos indios, que cómo va a ser posible que unos indios vengan aquí a imponer lo que ellos quieren”, pero lo decía porque según él se sentía muy preparado el señor, pero no era como lo pensó, le dimos vuelta, je.

Sin embargo, no hay consenso respecto al por qué el nombre *San Miguel*. Algunos señalan que se debe a que los “otros” colonos eran originarios de San Miguel Tulancingo, Hidalgo; otros afirman que se debe a que, además de Alfredo Castillo, hubo un segundo fraccionador de nombre Rosario Espinoza, quien sería originario de San Miguel Allende, Guanajuato, por lo que sus “clientes”, conocidos como “los migueles” (y residentes en otras secciones, sobre el eje 6), habrían defendido el nombre de San Miguel para la colonia; otros, en fin, dicen que se debe a que, pese a ser originarios de diversos estados, la mayoría de los colonos eran fieles de San Miguel Arcángel. Navarro & Moctezuma [1989] también señalan la existencia de estos dos líderes entre los fraccionadores ilegales o “clandestinos”,¹³ quienes al generar una relación de lealtad con sus clientes, habrían formado dos bandos entre los colonos. Al respecto, Rufino (chocholteco, 59 años) afirma:

Esta zona se denomina Sección Teotongo porque somos pura gente del poblado Santiago Teotongo, Oaxaca. El nombre de Teotongo proviene de Oaxaca, y el nombre de San Miguel proviene de San Miguel Tulancingo, Hidalgo, porque un grupo que está asentado en la sección CCI de la colonia pos la mayoría provenía de San Miguel Tulancingo, Hidalgo, de ahí se complementa y se compone el nombre

¹³ Castells le critica a la sociología urbana anglo-estadounidense no considerar las contradicciones de la estructura social en sus escritos [1976 (1972)]. Polanyi se refiere a esta antigua lucha en los términos de “habitación contra mejoramiento”: “la necesidad trágica por la que el hombre pobre se aferra a su cabaña, condenado por el deseo del hombre rico de obtener un mejoramiento público que lo beneficia privadamente[...] es el mejoramiento al precio de la dislocación social” [2006: 82 (1957)].

de San Miguel Teotongo, discutido y aprobado en este lugar precisamente [en lo que hoy es el terreno de su casa], aquí están todavía los vestigios de un gran árbol de la especie pirul, aquí, debajo de este árbol se hizo la asamblea general y se sacó el nombre de la colonia”.

El grupo que llegó a residir en la actual sección CCI fue precisamente una invasión dirigida por la Central Campesina Independiente (CCI), y provenían desde ciudad Nezahualcóyotl. Estos “paracaidistas” habían llegado a la colonia tras haber presionado por la adquisición de un predio, demanda que se les habría gestionado a cambio de realizar labor electoral a favor de Cándido Méndez, líder del CCI en Nezahualcóyotl [*ibid.*]. La señora Reina (mestiza, 57 años) es una de las pocas vecinas (si no la única familia) de la sección Teotongo que no proviene de Oaxaca. Ella es originaria del estado de Hidalgo y señala que el conflicto¹⁴ inicial sobre el nombre se extendió respecto a quién sería el santo patrono de la colonia:

Yo me acuerdo que había personas de un pueblo que se llama San Miguel, y entonces empezó el pleito, porque ellos querían que se llamara San Miguel y los oaxaqueños querían que se llamara Teotongo, los camiones que venían del centro decían Teotongo, no decían San Miguel, hasta que ya se armó la bronca grande, entonces ya, yo creo que para poner paz dijeron “no pues, que se llame San Miguel Teotongo”, y así se quedó, es más aquí en la iglesia estaba señor Santiago, porque ése es el santito que tienen y veneran en Teotongo, y ellos lo tenían aquí, la iglesia antes no más eran dos lotes, pero uno era de don Antonio [López, chocholteco, de Teotongo], pero después la gente le echaron bola y le quitaron los dos, por eso la iglesia es tan grande, cambió el santo porque ganaron los de San Miguel [Hidalgo?] y trajeron su santito, San Miguel Arcángel.

LOS CHOCHOLTECOS Y EL AUTOEMPLEO/OFICIO: LOS FARMACÉUTICOS

Durante los primeros años en la gran ciudad, en las décadas de 1940, 1950 y 1960, los chocholtecos llegan dispuestos a dedicarse al primer empleo que encontraran. Es así como los hombres empiezan trabajando en albañilería, panaderías, tiendas y fábricas, y las mujeres como empleadas domésticas, vendedoras en tiendas, etc. El objetivo es aprender un oficio en el cual sea posible desempeñarse laboralmente; son, de este modo, “aprendices”. En Oaxaca eran fundamentalmente campesinos (agricultores) y ese conocimiento en la Ciudad de México no les era útil para conseguir un trabajo remunerado. Así pasan de campesinos a “trabajadores no calificados”, a “peones”. Con

¹⁴Al respecto, Moctezuma advierte en 1975 la presencia de: “prejuicios étnicos y locales, que siguieron existiendo (por ejemplo entre michoacanos y ‘oaxacos’)” [1999: 48].

el paso de los años deciden dedicarse a uno u otro de los oficios conocidos y se especializan, pasando a ser “trabajadores calificados libres”, siendo denominados muchas veces como “maestros” [Lewis, 1973 (1961); Adler-Lomnitz, 2006 (1975)], y finalmente adquieren sus propios negocios.

En el caso particular de los chocholtecos destaca el rubro de los farmacéuticos (propietarios de las farmacias), donde el oficio se ha transmitido entre paisanos, a partir del primero que se dedica a este rubro. En un cálculo espontáneo, Evodio suma más de 50 en la Ciudad de México; solamente en la sección Teotongo hay cuatro. Evodio (chocholteco, 70 años, también vecino de la calle Benito Juárez) señala que “el conocimiento[...] lo adquirimos de él[...] con la escuela de este pariente”:

Otro paisano estuvo hace muchos años, él fue el primero que tuvo la farmacia y ahí trabajó este pariente y ya de ahí se desvió el ramal[...] el primero fue un pariente que está en San Juan, Pantitlan, Zaragoza, tiene más tiempo de dedicarse a esto, hubo otros antes pero yo nunca conviví con ellos, ahí estuvimos trabajando con él, y de ahí salió el ramalaje de otras personas, el conocimiento él lo adquirió de otra persona, y yo y otras personas de Teotongo lo adquirimos de él, y aquí estamos, todos los que nos dedicamos a esto, con la escuela de este pariente, y mi hija aprendió aquí en la casa[...] mi hija tiene su farmacia aquí adelante, ellos trabajan con las mismas personas que yo.

Se devela así la red social (étnica), la que se vincula y ayuda en la ciudad, así como se mantiene el contacto y cooperación con los familiares en el poblado. Se trata de una red que no sólo es horizontal sino también vertical [Adler Lomnitz, 2001 (1994)]. Esto es muy claro en la descripción que hace Evodio de su trabajo, al que concibe como una cadena que va desde el inventor hasta el consumidor. Esta cadena comercial implica trascender las fronteras estatales, pues los distribuidores ya son transnacionales:

Nosotros somos el último escalón, hay el inventor, el descubridor de las sales, de ahí el fabricante, que acaparan ese conocimiento y tienen el poder económico para proveer ya ese producto, de ahí el laboratorio, *Falte* por ejemplo, lo refinan, y los más grandes son transnacionales, estamos hablando de *Kaiser*, *Bayer*, muchos, antes eran muy independientes, pero se han fusionado, lo venden al mayorista, el distribuidor, aquí en México *Saba* es una casa muy grande económicamente, *Nadro*, nacional de drogas, y el otro *Basan*, yo trabajo con *Nadro* y *Marsan*, y el mayorista llega aquí, venta de mostrador, y al frente está el consumidor, aquí termina, este producto a lo mejor está hecho en Alemania, en Inglaterra, en Estados Unidos, viene al distribuidor, llega a la farmacia, y nosotros al consumidor, esa es la cadena que hay respecto al medicamento, y todo lo que se relaciona a la farmacia[...] los distribuidores ya no son

chocholtecos, son transnacionales, tendrán personal mexicano, pero los dueños del capital son de afuera, hay laboratorios ya aquí pero las sales vienen de allá[...] no estamos a la altura de ser fabricantes”.

Del inventor/descubridor al fabricante; de éste a los laboratorios, de los laboratorios a los distribuidores para pasar a los mayoristas, quienes ya suelen ser mexicanos, y de éstos a los farmacéuticos. Vemos así otro rasgo de los enclaves étnicos: se caracterizan por la integración de proveedores y distribuidores que gozan de prerrogativas propias de los monopolios debido a su confianza mutua [Valenzuela, *op. cit.*]. La red étnica entonces no asciende más allá de los mismos farmacéuticos, quienes a su vez empiezan una nueva red vertical, hacia abajo esta vez, al integrar a trabajar a sus hijos, sobrinos y nietos con ellos, quienes después de aprender el oficio intentarán instalar una farmacia por su propia cuenta (usualmente en su casa, en la salida hacia la calle). Trabajadores y empleadores pertenecen así a la misma familia, basándose los tratos laborales en la confianza que suele otorgar la cercanía social y el conocimiento íntimo. De igual manera ocurre con las ferreterías y tiendas, los otros dos rubros más socorridos por los chocholtecos de San Miguel Teotongo. De este modo los chocholtecos logran, a través del trabajo, integrarse a la sociedad mexicana contemporánea, adaptándose a la terciarización de la economía mundial.¹⁵

LOS CHOCHOLTECOS Y EL MOVIMIENTO ETNO-CULTURAL

El desempeño laboral mercantil no implica en muchos casos un desajuste con las necesidades identitarias de los sujetos. Los chocholtecos suelen participar en el Comité Unión Teotonguense Oaxaqueño, manteniendo los vínculos étnicos en la ciudad, trascendiendo los límites de la sección y de la colonia donde vive cada uno, con el objetivo explícito de cooperar económicamente con las obras que sean necesarias en Teotongo, Oaxaca. Evodio explica el funcionamiento de esta organización:

Aquí nosotros tenemos un comité que se llama Unión Teotonguense Oaxaqueño, se forma por un presidente, un secretario, un tesorero, vocales, siempre, desde

¹⁵ Es de destacar que en los casos aquí mencionados: dueños o empleados de farmacias, ferreterías y tiendas, los chocholtecos son los vendedores de productos generados por otros (y en otros países), y no los productores de los bienes, creados muchas veces en las comunidades, y comprados y vendidos por otros, intermediarios, etc. como suelen mostrar muchos trabajos antropológicos (al respecto, ver sobre la artesanía indígena a García Canclini, 2007 [2002], entre otros). De este modo, los sujetos aquí se encuentran en el polo opuesto de la cadena comercial de producción (típicamente campesina), distribución, circulación y venta (y consumo) de mercancías, siendo esta vez vendedores, esto es, participando del sector de servicios, propiamente urbano.

los años cincuenta ha habido esa idea de organizarse[...] el fin que se persigue es de aportar algo para allá, trabajan[...] con las autoridades porque así debe ser, si hay una obra para el pueblo debe trabajar la autoridad municipal de allá con el comité de la organización de aquí para solventar gastos según el proyecto que haya.

Este comité elige directiva cada tres años a través de una elección de usos y costumbres: un integrante propone a otro y si hay consenso entre quienes viven en la ciudad, la persona elegida suele aceptar el cargo. Junto a esta organización, Teófilo, Rufino, Calixto y Evodio (además de Genaro, quien vive en Tlalpan) conforman el Grupo de Apoyo del Consejo Indígena Municipal Chocholteco (CIMCHOL), asistiendo periódicamente a las asambleas en Teotongo, Oaxaca, con vistas a crear y generar nuevos proyectos de desarrollo para su poblado. Este movimiento etno-cultural es dialéctico entre la pertenencia comunitaria o lo que Bartolomé denomina “identidad residencial” [2004 (1997)] —local—¹⁶ y la identidad étnica —trans-territorial e incluso transnacional—.¹⁷ Al respecto señala Barabas [1999]: “En 1998 se observa una incipiente tendencia a la reconstitución identitaria del grupo, aunque la pertenencia comunal sigue siendo primordial en las lealtades” [*op. cit.*, 168]. A principios de la década de 1970 ya hubo acciones en pro de fortalecerse material y culturalmente: el nombre de Santiago Teotongo, en el contexto de una crítica a los excesivos gastos de las mayordomías, se sustituyó oficialmente por el de Teotongo, restándosele su rasgo católico. Como explica Teófilo:

Festejábamos con grandes fiestas a todos los santos que están en el templo, y el mayordomo tenía que trabajar todo el año para juntar la lana y hacer la fiesta en grande, para que vaya la banda de música, mientras los chamacos ahí están sin comer, no tienen cómo vestirse, es decir el señor ya tenía en su mente que había que quedar bien ante el pueblo para dar de comer a todos, aunque no dé de comer a sus hijos, total es que ésa era nuestra mentalidad, la mentalidad de nuestros padres, pero ya cuando nosotros fuimos creciendo ya vimos las cosas muy dife-

¹⁶Mendoza [2005] afirma que los pleitos por la delimitación jurisdiccional entre los pueblos fueron diluyendo la identidad étnica chocholteca desde fines del siglo xviii, al mismo tiempo que fortalecieron las identidades pueblerinas [2005: 395]. G. Aguirre Beltrán, a mediados del siglo veinte, diferenciaba incluso entre los conceptos de paraje y de comunidad. Señala que al aplicarse proyectos de mejoramiento económico resulta recomendable el consentimiento de las familias agrupadas en parajes, más que el de la propia comunidad, debido a su extraordinaria cohesión [en Montemayor, 2008: 76 (2000)].

¹⁷Los chocholtecos no han sido una excepción respecto a la tendencia a emigrar hacia Estados Unidos, donde también han constituido organizaciones para cooperar con sus respectivos poblados de origen. De modo que los chocholtecos conforman hoy una “cultura translocal” (no global ni universal) y la sección Teotongo de esta colonia un “barrio diaspórico”, en los términos de Clifford [1999] (1997).

rentes, y es cuando llegamos aquí, ya ampliamos nuestro conocimiento, ya influimos un poco nosotros como organización que fue la Unión Teotonguense, por ahí por la Moctezuma [Delegación Venustiano Carranza, D. F.] en el 42, 45, 50, todos, muchísimos, ya influía la organización ante el pueblo y ante la autoridad, y se fue predicando eso poco a poco, la religión nos ayuda ciertamente hasta cierto punto, pero las mayordomías, el aguardiente, el pulque, el vicio no, llegó una asamblea general del pueblo, la autoridad era Samuel Cuevas, era el presidente municipal en Teotongo, se propuso que dejara de ser Santiago, y nada más fuera Teotongo, la gente ya estuvo de acuerdo, se levantaron las actas y se llevó a la Cámara de diputados para que lo aprueben legalmente, la legislatura del Estado de Oaxaca aprobó, a petición del pueblo, 'deja de ser Santiago Teotongo y oficialmente pasa a ser únicamente Teotongo', así se fueron quitando las mayordomías, ya no hubo gastos.

De modo que se han ido eliminando poco a poco las fiestas, el alcohol y los gastos que tendían a endeudar en demasía a los mayordomos. Vemos que en este cuestionamiento de las tradiciones, cuando éstas perjudicaban a la población de Teotongo, "los urbanos" organizados han desempeñado un importante rol. En este paulatino movimiento étnico también algunas entidades estatales han jugado un papel relevante durante la última década: las autoridades municipales de Teotongo (como también de Ocotlán, Nativitas, Buenavista y Monteverde) han retomado el proyecto de enseñanza oral del *ngigua*, comenzando a implementarse la educación bilingüe en educación preescolar y primaria a través de cursos impartidos por maestros bilingües nombrados por sus respectivos poblados [Barabas, *op. cit.*]. Ahora bien, el re-aprendizaje de la lengua conlleva al mismo tiempo un interés económico, pues del conocimiento de su lengua dependen muchas veces las asignaciones de recursos desde las instituciones del Estado. Al respecto, señala Teófilo:

Tuvimos la desafortunada situación de no haber aprendido nuestra lengua materna, estaba prohibido, niño que hablaba su lengua materna era estigmatizado, señalado por el maestro, entonces ya ni en las casas se hablaba, entonces por ese motivo nos está costando trabajo ahora la cuestión de la lengua, el gobierno luego no quiere soltar los recursos o los apoyos porque determinada zona no habla su lengua materna, y nosotros ya hemos presentado algunos documentos a la Cámara de Diputados y todo eso, entonces estamos demostrando que no se hace necesario hablar la lengua, lo más importante es sentirse que somos indígenas, que descendemos de un grupo étnico que se llamó *ngiba* y que al llegar los españoles cambió el nombre, nos pusieron chochos, y ahora estamos manejando chocholteco, se nos hace urgente presentar una región para que lleguen los recursos económicos de la Federación, y con que haya un porcentaje de personas que habla, aunque sea mínimo, debe considerarse porque de ahí son, son nativos de esa región.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a Francisca, Casilda, Evodio, Teófilo, Calixto, Rufino, Genaro y Francisco su recepción en la colonia (y sección), así como el rico diálogo generado a partir del tema del presente texto, el cual forma parte de los resultados de investigación de mi tesis de Doctorado. Desde agosto de 2006 mis estudios de posgrado han sido financiados por la Universidad de Concepción, Chile, así como por el Ministerio de Planificación (MIDEPLAN), Chile.

BIBLIOGRAFÍA

Adler-Lomnitz, Larissa

2006 [1975] *Cómo sobreviven los marginados*, México, Siglo XXI.

Adler-Lomnitz, Larissa

2001 [1994] *Redes sociales, cultura y poder. Ensayos de Antropología Latinoamericana*, México, Flacso.

Arizpe, Lourdes

1975 *Indígenas en la Ciudad de México. El caso de las 'Marías'*, México, SEP-Setentas.

Barabas, Alicia

1999 "Los rru ngigua o gente de idioma. El grupo etnolingüística chocholteco", en A. Barabas y M. Bartolomé (coords.), *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías. Vol. III: Microetnias*, México, INI, CONACULTA & INAH.

Bartolomé, Miguel

2006 [1997] *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, México, Siglo XXI.

Bauman, Zygmunt

2003 *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, Madrid, Siglo XXI.

Butterworth, Douglas

1990 [1969] *Tilantongo*, México, Instituto Nacional Indigenista (INI) & Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Caltzontzin, Teresa

2004 [2000] "El grupo étnico chocholteco y su ubicación e importancia en el Estado", en *Recetario chocholteco de Oaxaca*, México, CONACULTA.

Castells, Manuel

1976 [1972] *La Cuestión urbana*, México, Siglo XXI.

Clifford, James

1999 [1997] *Itinerarios transculturales*, Barcelona, Gedisa.

Cueli, José

1997, "Las familias marginadas en la Ciudad de México", en L. Solís (coord.), *La familia en la Ciudad de México. Presente, pasado y devenir*, México, Miguel Ángel Porrúa.

De Certeau, Michel

2000 [1990] *La invención de lo cotidiano. 1 Artes de hacer*, México, Universidad Iberoamericana e Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de

Occidente.

Delgado, Manuel

1999 *El animal público. Hacia una antropología de los espacios urbanos*, Barcelona, Anagrama.

2007 *Sociedades movedizas. Pasos hacia una antropología de las calles*, Barcelona, Anagrama.

García Canclini, Néstor

2007 [2002] *Culturas populares en el capitalismo*, México, Grijalbo.

Grosser, Eva

s/a "Tének y ngigua: dos experiencias", en sitio web: www.bibliojuridica.org/libros/2/740/9.pdf

Hannerz, Ulf

1986 [1980] *Exploración de la ciudad. Hacia una antropología urbana*, México, FCE.

Hirabayashi, Lane

1984 "Formación de asociaciones de pueblos migrantes a México: migrantes y zapotecos", en *América Indígena*, Vol. XLV, núm. 3, México.

Joseph, Isaac

2002 [1984] *El transeúnte y el espacio urbano. Sobre la dispersión y el espacio urbano*, Barcelona, Gedisa.

Kemper, Robert

1976 *Campesinos en la ciudad. Gente de Tzintzuntzan*, México, SEP-Setentas.

Lefebvre, Henri

1976 [1972] *Espacio y política. El derecho a la ciudad, II*, Barcelona, Península.

Lewis, Óscar

1973 [1961] *Los hijos de Sánchez*, México, Joaquín Mortiz.

López, Juana

2004 *Vocabulario Ngiba de Xadeduxö (pueblo del sol), Teotongo*, México, Comité de Cultura, H. Ayuntamiento Constitucional, CONACULTA.

Martínez, Regina

2007 *Vivir invisibles. La resignificación cultural entre los otomíes urbanos de Guadalajara*, México, CIESAS.

Mendoza, Jesús

2005 "Poder político y económico de los pueblos chocholtecos de Oaxaca: municipios, cofradías y tierras comunales, 1825-1890", tesis de Doctorado en Historia, México, El Colegio de México.

Mitchell, J. Clyde

1980 [1966] "Orientaciones teóricas de los estudios urbanos en África", en M. Banton (comp.), *Antropología social de las sociedades complejas*, Madrid, Alianza.

Moctezuma, Pedro

1999 *Despertares. Comunidad y organización urbano popular en México 1970-1994*, México, Universidad Iberoamericana y UAM-Iztapalapa.

Montemayor, Carlos

2008 [2000] *Los pueblos indios en México. Evolución histórica de su concepto y realidad social*, México, Mondadori.

Navarro, Bernardo & Moctezuma, Pedro

1989 *La urbanización popular en la Ciudad de México*, México, UNAM-III.

Oehmichen, Cristina

2001 *Identidad, género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la Ciudad de México*, México, UNAM-IIA-PUEG.

Palacios, Agustín

1997 "Migración: procesos transculturales e identidad en la familia citadina", en L. Solís (coord.), *La familia en la Ciudad de México. Presente, pasado y devenir*, México, Miguel Ángel Porrúa.

Polanyi, Karl

2006 [1957] *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, México, FCE.

Sahlins, Marshall

1976 "Economía tribal", en M. Godelier (comp.), *Antropología y Economía*, Barcelona, Anagrama.

Signorelli, Amalia

1999 [1996] *Antropología urbana*, Barcelona, Anthropos y UAM-Iztapalapa.

Soriano, Teófilo

2002 *Teotongo. 50 años de historia gráfica*, México, Consejo indígena municipal chocholteco, Teotongo, Oaxaca y INI-CCI Nochixtlán.

Valenzuela, Blas

2007 *Economías étnicas en metrópolis multiculturales. Empresarialidad sinaloense en el sur de California*, México, Plaza y Valdés.

Wieviorka, Michel

1992 *El espacio del racismo*, Barcelona, Paidós.

Miradas y reflexiones antropológicas sobre el desfile del 5 de mayo en la ciudad de Puebla

Luis Arturo Jiménez Medina

PROFESOR-INVESTIGADOR DE TIEMPO COMPLETO DEL COLEGIO DE ANTRPOLOGÍA SOCIAL DE LA BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

Natalia Escalante Conde

PASANTE DE ANTRPOLOGÍA SOCIAL EN EL COLEGIO DE ANTRPOLOGÍA SOCIAL DE LA BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

Resumen: *El objetivo del texto es presentar algunas reflexiones antropológicas sobre el desfile del 5 de mayo en la ciudad de Puebla, el cual se celebra anualmente por una de las principales avenidas de dicha ciudad. Dicho evento lo estamos considerando como un acto ritual, ya que en él se desarrollan una serie de eventos de tipo litúrgico, donde se hace referencia a elementos míticos, así como a una serie de expresiones de carácter dramático y teatral, todas ellas de tipo cívico. Además, el acto mencionado es uno de los momentos más significativos para la sociedad poblana.*

Palabras clave: *desfile, peregrinación, ritual, apropiación de espacios.*

Abstract: *The aim of the paper is to present some anthropological reflections on the parade on May 5 in the city of Puebla, which is held annually by one of the main avenues of the city. The event we're considering it as a ritual act, since it developed a series of events such liturgical refers to mythical elements and a series of expressions of dramatic and theatrical, all civic type. Moreover, the act mentioned is one of the most significant moments for Puebla society.*

Keyword: *parade, pilgrimage, ritual, appropriation of spaces.*

INTRODUCCIÓN

En la ciudad de Puebla existen 50 edificaciones referentes a lo religioso que representan 89% del total de las construcciones que caracterizan, entre otras cosas, el sentido monumental y patrimonial, y que incluso se le ha asignado la categoría de “patrimonio de la humanidad” a dicha ciudad. En torno a dichas construcciones se realizan una diversidad de festividades y rituales en diferentes momentos del año, por lo que dichos espacios sagrados confieren una cierta especificidad a la ciudad [Licona, 2007:43], ya que se celebran más de 80 festividades de carácter religioso católico, convirtiéndose en una especie de “ciudad ritual” [Licona, 2003]. Esto significa que en dichas cele-

braciones sus habitantes ocupan los diversos espacios ciudadanos para usarlos como escenarios de dramatizaciones sociales y puestas en escena de eventos de carácter religioso en donde se “muestran” las cuestiones espirituales. Por otro lado, también se realizan actos de corte político y cívico que van desde aquellos que se refieren a la protesta contra las políticas oficiales, hasta los eventos que se utilizan para el autoelogio en un acto oficial por parte de los políticos, así como aquellos en donde se realiza un enaltecimiento de una gesta heroica.

En este trabajo nos abocaremos a la reflexión antropológica del evento del 5 de mayo que hace referencia a una gesta histórica y que la puesta en escena anual lo convierte en un acto de carácter cívico con muchos elementos de tipo político en donde el “autoelogio”, por parte de los actores políticos, es más que evidente. Sin embargo, dicho acto es también un proceso de apropiación de los espacios públicos por parte de la gente que se concentra a lo largo de la avenida por donde se realiza un desfile. Allí se llevan a cabo toda una serie de actividades que serán consideradas como actos rituales de tipo cívico, así como liturgias, referencias a cuestiones míticas, y una diversidad de dramatizaciones y teatralizaciones, entre otras cuestiones. Todas esas acciones se entremezclan y dan como resultado que dicho evento se convierta en uno de los momentos más significativos para la sociedad poblana.

La ciudad de Puebla se caracteriza porque en diferentes momentos del año tiene una diversidad de celebraciones y expresiones tanto religiosas como cívicas y políticas, por lo que, sin lugar a dudas, muchos de esos eventos, probablemente la mayoría de ellos, tienen un sentido festivo y, por tanto, podemos afirmar, también, que Puebla es una ciudad festiva [Licona, 2007:55].

En efecto, en la ciudad de Puebla, como en muchas otras ciudades de nuestro país, existen una serie de eventos que se manifiestan, principalmente, en calles, avenidas y plazas públicas y que se realizan de manera cíclica cuando menos una vez al año. Dichos eventos son, generalmente, de dos tipos: los de índole religiosa como son las puestas en escena de algún acontecimiento mítico y/ o histórico, así como la realización de acto ritual o festivo-religioso, y los eventos relativos al ámbito de lo cívico y/ o secular que hacen referencia a alguna conmemoración o acontecimiento que hacen alusión a una gesta heroica o un pasaje histórico de gran significado para el pueblo, ciudad o país.

Normalmente, dichos eventos son organizados por las autoridades religiosas, civiles y de otro tipo, y son preparados con mucha antelación para ser expresados en algún lugar significativo de la ciudad en cuestión. El lugar significativo de la ciudad en donde se presenta el evento, sea éste religioso o civil-secular, es un espacio que históricamente ha adquirido un valor religioso o secular o es un punto de referencia urbana por la movilidad y afluencia de personas y vehículos, o bien, es, también, una plaza con una diversidad de

valores e importancia urbana que históricamente le han asignado tanto la población como las autoridades.

Casi siempre, el evento expuesto en un ámbito urbano público “rompe” con la vida cotidiana del lugar convirtiéndose en una situación de irrupción y de carácter extraordinario [Eliade, 1983] que modifica momentáneamente la vida social en dicho espacio. Esas caracterizaciones, que hemos mencionado de una manera rápida, las estamos considerando de manera operativa como procesos de usos del espacio público o de apropiación del espacio público, es decir, el hecho de que la población imprime de manera momentánea su huella o sus marcas sociales a un lugar que aunque formalmente estén sometidas a la vigilancia policial o al control social [Delgado, 2007:129], dichas vigilancias se debilitan y aparecen dichos lugares como “tierra de todos y de nadie”, ya que “todo mundo” puede pasar o estar en dicho lugar abriéndose la posibilidad de que se den las expresiones de la desobediencia y la insolencia en una especie de apropiaciones furtivas [Delgado, 2007:129]. En este texto, haremos referencia a un evento que puede ubicarse a partir de los argumentos anteriores.

Con lo anterior, nos abocaremos al acontecimiento anual de la conmemoración del desfile del “5 de mayo” que se hace en una de las principales arterias urbanas de la ciudad de Puebla. Dicho evento se realiza con motivo de la conmemoración de la gesta heroica que se realizó en la llamada “Batalla del 5 de Mayo de 1862” donde, de acuerdo con la narración y la tradición histórica, se hace alusión a que en aquellas épocas, México, como nación en construcción, era amenazado por la invasión de las tropas francesas uno de los ejércitos más poderosos de esos tiempos, y el general Ignacio Zaragoza comandó al deficiente ejército mexicano en tácticas y estrategias militares enfrentando a los franceses en la batalla de Puebla. Aprovechando la disposición geográfica de los fuertes de Loreto y Guadalupe, desde ahí defendió el joven general la soberanía mexicana y obligó al ejército francés a que se replegara causándole muchas bajas. En esta batalla se destacó la participación del contingente de indígenas zacapoaxtlas entre las tropas mexicanas, por lo que se considera a dicha gesta como un triunfo mexicano muy significativo. Dicho evento y fecha se han convertido en un momento memorable de la formación social mexicana.

Obviamente ese acontecimiento histórico ensalza el fervor patriótico con el que los mexicanos y particularmente de los poblanos defendieron su país ante la inminente invasión territorial por parte del ejército francés, y se ha convertido en un evento casi de carácter mítico de la llamada “historia oficial” en la construcción de la nación mexicana durante el siglo XIX. Algunos autores, que han producido una serie de reflexiones sobre el significado de dicho acontecimiento, plantean que:

...el liberalismo mexicano del siglo XIX construyó un discurso nacionalista donde incorporó prontamente una galería de héroes y hechos históricos que formarían el sentimiento patriótico que hasta nuestros días tiene vigencia, [no obstante de que la realidad era otra]. Lo cierto es que en la ciudad [de Puebla], sus habitantes albergan una marca muy profunda sobre ese acontecimiento histórico. Se trata de una estrategia discursiva que recupera el pasado para afianzar el presente y proyectar el futuro de la ciudad, y éste no se puede pensar sin el general Zaragoza y la batalla del 5 de mayo. Sin duda, estas respuestas expresan la visión oficial de la historia poblana y del país, pero también el deseo de tener personajes con un actuar ejemplar. Son individuos y hechos que vuelven “mitos” para los pobladores de la ciudad [Licona, 2007:128-129].

Independientemente de que estemos de acuerdo o no con los significados que se puedan obtener sobre la gesta heroica aludida, lo que es cierto es que la “puesta en escena” de dicho acontecimiento del siglo XIX es un acto que desde hace muchos años se sigue reproduciendo de manera anual por la ya mencionada arteria urbana de la ciudad poblana. En efecto, al día siguiente en que se realiza el acontecimiento, los diferentes medios de comunicación, electrónicos y escritos, presentan sendas narraciones del acto cívico resaltando, según sea el caso y la “línea” periodística de cada medio, los aspectos estrictamente estéticos, así como los políticos sobre todo cuando asiste el presidente de la república o algún secretario de Estado, y las cuestiones relativas a la parafernalia de los participantes, entre otros detalles que se suscitan en dicho evento. En todos los casos se coincide que el acto cívico ha tenido la capacidad, por decirlo de alguna forma, de convocar a un gran número de población. La siguiente descripción del evento aludido, y que corresponde al año 2001, ilustra lo mencionado anteriormente:

El Boulevard 5 de Mayo y los Fuertes de Loreto y Guadalupe son los espacios urbanos donde principia la conmemoración cívica del 5 de mayo. Autoridades federales, estatales, municipales, militares, escuelas públicas y muchos otros sectores sociales, se organizan desde meses antes para desfilan por esa avenida central de la ciudad. Las clases se suspenden, el trabajo se suspende, muchos jóvenes participan para liberar su servicio militar y, en ocasiones, se ha representado la batalla donde los mexicanos derrotaron a los franceses en presencia del presidente de la república. El evento inicia en el monumento de los Héroes Defensores de la República. Autoridades de gobierno de todos los niveles, soldados, escolapios y habitantes de la ciudad se dan cita para escuchar el discurso patriótico y cantar el himno nacional. Después del acto cívico, el escenario es otro, es la ciudad la que alberga a la turba patriótica que grita, corre y celebra. Los vendedores ambulantes

hacen su agosto. Algunas delegaciones escolares se visten de zacapoaxtlas, otras de bandas militares. Es en las cercanías de Plaza Dorada, frente al parque y el monumento dedicado a Benito Juárez, donde se instala el templete central que es ocupado por autoridades de todo tipo y por habitantes también de todas las condiciones sociales. Ahí se observa “la espectacular parada cívica” que consiste en mirar bandas de guerra, bastoneras y carros alegóricos.

En el año 2001 participaron 25 600 estudiantes y maestros, 1 775 elementos del Ejército y la Marina, así como 240 zacapoaxtlas y xochiapulcas. El evento cívico duró aproximadamente una hora 45 minutos. Durante la ceremonia oficial efectuada en los Fuertes de Loreto y Guadalupe, horas antes del desfile, Santiago Creel Miranda, Secretario de Gobernación, afirmó que “la defensa de la soberanía que se consiguió aquí en Puebla hoy se traduce en el derecho que tenemos todos los mexicanos a decidir nuestro destino de manera democrática. Ayer la soberanía se defendía con armas. Hoy la soberanía se defiende con democracia” [...]. El evento cívico duró varias horas, la celebración todo el día, porque es ocasión para asistir a la Feria de Puebla (...) [Licona, 2007:58].

Independientemente de los detalles que habría que precisar de la descripción anterior, consideramos que dicha narración muestra el sentido de lo que pretendemos analizar e interpretar con las herramientas que proporciona la antropología. No haremos un balance y luego su posterior evaluación de las diversas descripciones que se han producido en torno a dicho evento en los diferentes años en que se ha realizado. Consideramos que todas son, en buena medida, variaciones del mismo acto. Sin embargo, nuestras referencias empíricas son los eventos que se realizaron en los años 2006 y 2007.

Por los argumentos anteriores, en este trabajo nos acercaremos con las herramientas de la antropología al evento del 5 de mayo referido, considerándolo precisamente como un acto de apropiación de los espacios públicos por parte de la gente que asiste en esas ocasiones. Por otro lado, estamos considerando como actos rituales, liturgias, mitos, así como dramatizaciones y teatralizaciones de carácter cívico, a los eventos que se realizan en dicha ocasión y en donde diferentes sectores de la población, así como actores específicos, participan de diferente forma, convirtiendo el festejo en uno de los momentos más significativos para la sociedad poblana.

ALGUNAS PRECISIONES CONCEPTUALES

En el apartado anterior se ha mencionado que el acto cívico del 5 de mayo

se realiza con motivo de la conmemoración de un acto heroico en defensa de la soberanía, y que es considerado como uno de los hechos “gloriosos” en la historia de la formación de la nación mexicana. En consecuencia, dicho evento lo consideramos como un acto festivo de carácter cívico, secular y político, sin embargo, todo hecho festivo es, al mismo tiempo, un acto ritual [Moreno, 1996], por tanto, el evento patriótico aludido lo estamos abordando desde la perspectiva del ritual. Pero vayamos por partes.

Queremos resaltar dos aspectos que nos parecen de los más importantes para conseguir nuestros objetivos, ya que desde nuestro punto de vista ambos aspectos son dos formas de apropiación social y cultural, pero también forman parte de un todo o de un hecho social total [Mauss, 1979]; desde nuestro punto de vista el acto aludido como tal se compone de dos elementos, uno es el acto oficial, lo que denominamos como liturgia cívica, que realizan las autoridades; y el otro, en donde participan los diferentes contingentes que componen el desfile, así como los asistentes que “observan” dicho acontecimiento, que se realiza posteriormente y que se puede dividir en dos partes: uno es la puesta en escena que realizan los diversos contingentes que marchan sobre el ya mencionado Boulevard 5 de mayo, y el otro es el que acontece en lo que Delgado [2007] denomina como “las aceras”, es decir, las banquetas y camellones que son los espacios que la gente, que aparentemente se comporta como “observadora” ocupa cuando se realiza el evento. Ambos actos, desde otra perspectiva, son dos maneras de apropiarse de un espacio público para convertirlo en un lugar “especial” o en un territorio, como lo argumenta Giménez [1996].

Si consideramos lo descrito en la primera parte de este documento, el evento está formado por varios componentes y partes o etapas. Los componentes son: la “liturgia cívica”, que implica la narración de una especie de mito, obviamente haciendo alusión a héroes y hazañas, entre otros acontecimientos; el desfile con todas sus implicaciones, tales como la presentación de las vestimentas y toda su parafernalia, las evoluciones grupales, los movimientos corporales, las escenografías, entre otras cosas; los aspectos lúdicos, que se expresan tanto en las delegaciones que participan en el desfile, así como en la conducta del público “observador” en las banquetas y en los espacios de la calle asignados a ellos.

Por lo que respecta a las partes o etapas del evento referido, éste se compone de tres grandes partes: la parte formal y política, que es donde se llevan a cabo los aspectos de los discursos, la presentación de las autoridades de todos los niveles (habidos y por haber) en una especie de pasarela en donde, cuando menos en Puebla, los que atraen los reflectores son las figuras representantes del momento de los partidos políticos del PRI y del PAN; sin embargo, siempre

aparece en “la foto” algún representante del PRD. En ese momento se esgrimen los discursos en donde se recitan una suerte de salmos patrióticos para dar paso al evangelio del nacionalismo mexicano. Dentro del contenido de dicho “evangelio” se resalta la figura de un héroe que cae en la persona del “general Ignacio Zaragoza” y en el “grupo anónimo de los zacapoaxtlas”. Curiosamente, nunca se nombran personajes de dicha colectividad.

Después del momento “oficial”, inicia el acto en donde se combinan los elementos formales y no formales, es el momento en que inicia el desfile en donde participan los contingentes regidos por una serie de conductas previstas y en donde entra, de manera más abierta, la participación del público.

Ambas partes son formas de ritualizar el espacio y, en buena medida, dichos eventos son escenificaciones que provienen de una suerte de “textos culturales” que pueden ser un relato, una leyenda, alguna narración producto de la vida social y cotidiana, un mito, entre otros. Dichos aspectos, en la mayoría de los casos, se expresan en discursos de diversos tipos.

En el contexto anterior, los discursos que emiten las autoridades en la parte denominada de la liturgia cívica hacen referencia a los personajes míticos, sus hazañas, así como las reactualizaciones expresadas en el ejército mexicano. Esas piezas discursivas son, desde nuestra perspectiva, parte del mito secular y cívico, y las cuales son una narración que refiere al hecho histórico que se representa y que se conmemora. Todo mito, desde otra perspectiva, es una especie de texto cultural. Un texto cultural, como sugiere de Certeau [2000:135-137], son los contratos narrativos y las compilaciones de relatos, además están compuestos con fragmentos tomados de historias anteriores y “trabajados” artesanalmente en conjunto. En este sentido, aclaran la formación de mitos, y en buena medida todo mito tiene la función de fundar y articular espacios y de describir. El mito como instrumento que describe es, a final de cuentas, un acto de fijación pero también es un acto culturalmente creador, además, toda descripción mítica tiene un poder distributivo y una fuerza preformativa, es decir, hace lo que dice cuando se reúnen un conjunto de circunstancias. Es, pues, fundadora de espacios. También en el mito se dan espacios para las acciones que se van a emprender; crea un ámbito que funciona como base para el teatro.

Desde otro punto de vista, el desfile del 5 de mayo, y todos los aspectos que implica, es un proceso cultural creativo de espacios. Dicho proceso se expresa en representaciones y dramatizaciones [Duvignaud, 1970:16], ya que la interpretación de los participantes con sus vestimentas, movimientos corporales y otros detalles, así como los esfuerzos estilísticos de los responsables de todos los grupos y delegaciones participantes y, evidentemente, la complicidad del público que participa, no de manera pasiva para convertirse en un simple espectador, sino que se manifiesta con una diversidad de emocio-

nes que se plasman en los gestos faciales, en los movimientos de diferentes partes del cuerpo, comentarios, gritos y diversos sonidos vocales, entre otras cosas, ese “acto total” es, ante todo, una ceremonia.

Por lo anterior, si el evento cívico del 5 de mayo en la ciudad de Puebla es en realidad un “acto total”, una ceremonia [Duvignaud, 1970:15] que se expresa en representaciones y dramatizaciones, es conveniente y factible considerarlo como un rito. Como afirma Smith [2005:639-640]:

El rito se inscribe en la vida social por la reaparición de las circunstancias que requieren la repetición de su ejecución. Se caracteriza por procedimientos cuya puesta en práctica implica con el fin de imponer su marca al contexto que propia intervención contribuye a definir. [...] El rito no queda confinado en modo alguno en la esfera de lo religioso; más bien es ésta la que no puede pasarse sin él, puesto que se manifiesta a través de él y reivindica la exclusividad de su realización..., los ritos son creaciones culturales particularmente elaboradas que exigen la articulación de actos, de palabras y de representaciones de numerosísimas personas, a lo largo de generaciones.

Por otro lado, y para complementar lo anterior, todo ritual es un acto político, pero también la política es un ritual [Augé, 1995]. Por tanto, el evento del 5 de mayo puede ser entendido como un ritual de carácter cívico con elementos paradójicos, pero también con otros significativos, con un sentido ceremonial y momentos de dramatismo, con muchos aspectos que hacen referencia a situaciones históricas y otros más bien de carácter mítico en donde se combinan elementos que son obligatorios y previstos y otros que no revisten obligatoriedad.

Los aspectos obligatorios y los que no revisten obligatoriedad se pueden argumentar de la siguiente forma: los aspectos obligatorios y previstos en el ritual cívico aludido, son los fenómenos liminales, los cuales se constituyen como transiciones o inversiones simbólicas desarrolladas en *communitas* o antiestructura; los otros son resultado de acciones individuales o grupales que tratan de transformar simbólicamente la estructura cotidiana [Turner, 1978:11-17]. Algunos datos etnográficos tomados de las dos fechas mencionadas ejemplifican lo afirmado. Por ejemplo, y en alusión a los elementos obligatorios y previstos, son precisamente la obligatoriedad de la vestimenta uniformada que cada contingente porta y muestra al público, así como la disciplina corporal tanto en el caminar como en los movimiento de diferentes partes del cuerpo que muchas veces son regidos por la comparsa que va marcando una serie de instrumentos de percusión. En cambio, los detalles no obligatorios sin duda se pueden observar en el “público espectador” porque la participación y la conducta de ese “público” es indistinta, variada y plural;

sin embargo, sí logra transformar la estructura de comportamiento cotidiana por una serie de acciones que rayan en lo lúdico con sus diferentes matices, hasta llegar, incluso, al insulto.

En resumen, el evento aludido se realiza a partir de una especie de narración mítica que refiere a un acontecimiento histórico en donde sobresalen las acciones y hazañas de ciertos personajes, como son los casos del general Ignacio Zaragoza, los zacapoaxtlas, entre otros. Es por eso que el mito se define como un relato de los orígenes, las hazañas y acciones de ciertos personajes y que tiene como función un carácter instaurador. Los héroes del mito, puesto que el mito habla de los orígenes, constituyen una categoría próxima a la de los antepasados [Augé, 1993:182-188]. Por tanto, y sin lugar a dudas, no hay que separar la dimensión mítica y la dimensión ritual.

Por otro lado, el acto del 5 de mayo, de la ciudad de Puebla, es un evento ritual institucionalizado que es reconocido y legitimado por las autoridades políticas, educativas y hasta las militares; como afirma Segalen [2005:55], los ritos de institución tienen poder para actuar sobre la realidad al actuar sobre la representación de la realidad; pero la puesta en escena de dicho instrumento institucionalizado también proporciona elementos de homogeneidad y de distinción.

También puede ser entendido dicho evento como una dramatización y, en consecuencia, puede ser considerado una especie de espectáculo: "Nuestra propia existencia, o digamos más bien la de la cultura, es una representación teatralizada de los instintos y de las pulsiones. La sexualidad, la muerte, el intercambio económico o estético, el trabajo, todo es manifestado, interpretado. El hombre es la única especie dramática..." [Duvignaud, 1970:16].

Por otro lado, el desfile conmemorativo del 5 de mayo es una teatralización social y cultural al representarse, por decirlo de alguna forma, ante nosotros y ante los demás, ya que representar consiste en crear al ser y en acumular la sustancia colectiva. Todo acto de representar, en este sentido, constituye un acto social fundamental sin el cual ningún otro evento individual o colectivo existiría [Duvignaud, 1970:17].

El ritual es también un ceremonial porque conmemora y puede interpretarse como un drama, dicho ritual cívico es un desarrollo activo limitado en tiempo y espacio, es también un segmento significativo de la experiencia y de la memoria histórica cuyos elementos ligados entre sí realizan, representan y ponen en escena un acto colectivo que proviene de un relato con muchos elementos míticos. En dicho evento cada individuo participante desempeña varios roles sociales específicos produciendo un proceso de uniformización pero también de distinción. En el transcurso de dicha ceremonia, la cual es una acción colectiva, los participantes asumen tipos colectivos

e individuales que son fijados por una tradición histórica y mítica, que son figurados por las vestimentas y otros instrumentos que tanto delegaciones como grupos participantes portan y son mostrados.

Dicho drama ritual es parecido a un comportamiento tradicional en el sentido de que es una especie de festividad mítica o una especie de manifestación de acción parecida a las celebraciones tradicionales de los grupos arcaicos [Duvignaud, 1970:19]. En efecto, es a través de la representación de personajes simbólicos o alegóricos que encarnan, designan o quieren manifestar la coherencia del grupo por medio de la exaltación de la unanimidad, que representan los mitos de la génesis del mundo. Desde esta perspectiva, el mundo es “concebido como perfectamente estable” y los mitos reemplazan la historia.

Finalmente, el acto cívico anual del 5 de mayo es un conjunto de actos formalizados, expresivos, portadores de una dimensión simbólica la cual se caracteriza por una configuración espacio-temporal específica, por la participación de una serie de grupos de personas, por el uso de una serie de objetos, por unos sistemas de comportamiento y de lenguaje específicos, y por unos signos emblemáticos cuyo sentido significado constituye uno de los bienes comunes de una colectividad [Segalen, 2005:30]. Es por eso que los ritos religiosos y los cívicos no difieren el uno del otro, ya que ambos son considerados como actos de reafirmación colectiva. Durkheim [s/f].

La anterior definición operativa da pie a considerar algunas precisiones. El evento del 5 de mayo permite mezclar los tiempos individuales y colectivos, normalmente se caracterizan por acciones simbólicas manifestadas por emblemas tangibles, materiales y corporales. Igualmente, dicho evento cívico supone un conjunto de conductas individuales y colectivas, algunas de manera relativa pero otras muy estrictas. La mayor de dichas conductas tiene un soporte corporal que puede ser verbal, gestual, de postura, entre otros; tiene un carácter repetitivo con una fuerte carga simbólica para los actores y testigos. Además, dicha acción social rememora un hecho histórico que por el propio tiempo, y por la acción humana, lo ha convertido prácticamente en una creación mítica que se une a lo ritual.

ETNOGRÁFICAS Y ANTROPOLÓGICAS

El evento cívico del 5 de mayo inicia con una suerte de “liturgia cívica” presidida, para el año 2007, por el presidente de la República y por el gobernador del estado de Puebla.¹ El presidente, cual “principal” del rito cívico, deposita una

¹ El gobernador en turno es el licenciado Mario Marín Torres conocido como el “gober precioso”. Dicho término se lo ganó desde el año 2006 en relación a los bochornosos actos de

ofrenda floral en el mausoleo a los Héroes del 5 de Mayo, el cual funciona como un “altar” a la patria, acompañado por un “segundo ministro”, el gobernador estatal. Después, ambos personajes se instalan en el pabellón principal donde están los invitados especiales a la ceremonia por la gesta histórica.

El discurso se centra en la actualización del “mito histórico” en donde “el principal ministro” del ritual cívico convoca a los mexicanos de todos los signos políticos, religiosos y sociales a formar un frente común contra el nuevo enemigo de México que representa la delincuencia organizada. Además, consolida dicha convocatoria con una frase clásica del ámbito político “ni un paso atrás”, es decir, que no se va a entregar a la patria a sus enemigos: el ejército mexicano que está dispuesto, incluso, a entregar la vida: “... hoy como ayer es fuerza del pueblo y para el pueblo. Su sacrificio no es vano, no quedará impune, redoblabemos nuestra ofensiva; a mayor violencia, más enérgica será la respuesta del Estado Mexicano”.² El “mudo testigo” de dicha arenga es el mausoleo erigido en memoria del general Ignacio Zaragoza cual figura totémica que representa simbólicamente un referente necesario de héroe mítico para comprender a la nación mexicana. Allí también, como si fueran acólitos o ayudantes del ritual, los soldados del Servicio Nacional Militar clase 1988 anticipados y remisos juran lealtad a la bandera.

Cabe señalar que durante la liturgia oficial, “el público” nunca se abstuvo de mencionar consignas contra el presidente de la República y el gobernador estatal, anteponiendo los términos de “presidente espurio” y “gober precioso”, respectivamente. Ante dichas consignas, que eran proliferadas como gritos esporádicos, lejanos pero audibles, siempre estaban pendientes las “fuerzas del orden” para implementar una potencial represión, las cuales estaban mezcladas con el público participante.

Después de dicho momento, el cual estuvo custodiado por un enorme despliegue de las fuerzas de seguridad y del orden de todos los niveles de gobierno, en donde las policías estatales y municipales se subsumían a las órdenes de las fuerzas del estado mayor presidencial, comienza la segunda parte del ritual. En dicho momento se dejan escuchar voces del público en donde sobresalen las referencias a la prepotencia de los soldados, policías y otros vigilantes vestidos de traje esparcidos por todos lados. Éstos últimos trataban de inhibir los gritos de “gober

represión hacia una periodista por parte del gobernador en contubernio con otras autoridades y personajes del sector empresarial. El término de “gober precioso” es usado como dicho popular por los más diversos sectores sociales de la sociedad poblana para referirse a los políticos, en general utilizando mensajes como “el estado del gober precioso” o “el gober precioso de Puebla”, entre otros. Incluso, el término circula en buena parte del ámbito nacional en un sentido peyorativo.

² Fragmento tomado de “La Jornada de Oriente” del 7 de mayo, página 3.

precioso" al gobernador estatal por parte del público y otro tipo de "saludos", estaban desplegados a lo largo del Boulevard 5 de mayo y otros estaban ubicados en edificios cercanos al centro comercial denominado "Plaza Dorada".

El recorrido que hacen los participantes en el desfile es de poco más de 2 km, desde el centro comercial "Plaza Dorada" hasta el Hospital "San José" sobre el Boulevard 5 de mayo. El tema del desfile que se parece mucho a una procesión religiosa de este año fue "Puebla", y pudo captarse a través de los carros alegóricos, reforzando el mensaje con una gran variedad de caracterizaciones que ostentaron los participantes. Las alusiones al pasado prehispánico, colonial y revolucionario fueron constantes. Asimismo, el entorno natural y la geografía de cada región que compone al estado fue exaltado, y qué decir de la artesanía de talavera, la gastronomía, las danzas rituales, las actividades productivas propias de cada región, etcétera.

El desfile con motivo de la conmemoración del 5 de mayo tiene la finalidad de exhibir sentimientos patrióticos y mostrar el poderío del contingente militar. Dicho acto ceremonial se caracteriza por la participación de cerca de 40,000 personas entre estudiantes de educación media-básica, media-superior y superior, así como por miembros del ejército mexicano, cuerpos de rescate y otras instituciones educativas provenientes de estados circunvecinos.

Al paso de los contingentes militares y escolares, el público poblano aplaude, pero también emite silbidos dirigidos a las mujeres que portan sendas minifaldas como parte de la vestimenta de los diferentes contingentes escolares, igualmente, se escuchan insultos, bromas y una serie de gritos como "pinches sardos hijos de Calderón o del góber precioso" ante el riesgo de una eventual represión por parte de las fuerzas de seguridad vestidas de civil. Dichas fuerzas de seguridad no solamente inhiben ciertas conductas que solamente en esas ocasiones se pueden llevar a cabo, sino que también actúan con una actitud prepotente y de descortesía.

Por otro lado, hay otros actores a lo largo de la mencionada arteria vial: los vendedores ambulantes que venden de todo para combatir el calor y protegerse del sol, ya sean bebidas diversas, paletas de hielo, gorras, entre otros productos. Detrás del público apostado en la acera y sobre la calle despejada por donde pasaban los contingentes, los vendedores ambulantes se disputan la potencial clientela.

Cabe señalar, finalmente, que tanto el parque Juárez, la rotonda de la 31 Oriente y varios tramos del Boulevard 5 de Mayo, cercanos a la Procuraduría General de Justicia, fueron convertidos en espacios semicerrados y fuertemente vigilados en donde solamente podían pasar personas con rigurosa acreditación. Dichas áreas estaban "decoradas" por los uniformes de contingentes de la Policía Federal Preventiva (PFP), del ejército mexicano y de grupos de policías estatal y municipal.

Desde nuestro punto de vista, el acto del 5 de mayo pone en escena dos cuestiones fundamentales para la sociedad de la ciudad poblana: la sedimentación histórica y el contexto sociocultural de acogida. La primera alude a la relación con el pasado, misma que permite al individuo percibir su correspondencia con la colectividad y con la historia, mientras que el segundo se refiere a que dicho evento cívico como ritual político debe apoyarse en referentes conocidos, sean personajes históricos, muchos de ellos colocados al rango de referentes míticos [Segalen, 2005:110].

La asociación del ritual y el mito se da casi tácitamente en las continuas referencias al pasado, dando un sentido al futuro, un sentido social que remite a las relaciones con significado que los seres humanos establecen entre sí. Es esta relación con el pasado la que permite al individuo percibir su relación con la colectividad y con la historia, y es la remembranza de esta cruenta, batalla año con año, la que mitifica la persona del general Ignacio Zaragoza y el espíritu combatiente de los batallones de zacapoaxtlas quienes lograron la hazaña de vencer al ejército francés, pero sobre todo, a la fuerza armada nacional.

Consideramos que esta celebración se acerca a la esfera de lo político como medio de asegurar la permanencia de un orden social, asumiendo el pasado y las implicaciones de su relación con el presente, previniendo rupturas de sentido intergeneracionales.

Por otro lado, el desfile del 5 de mayo al que hemos estado aludiendo, es una especie de procesión ritual secularizada que tienen como objetivo la mera diversión, así como la exhibición de sentimientos patrióticos y la de mostrar la fuerza militar. Un asunto importante en este contexto y del que es necesario abundar es el patriotismo. Dicho evento, en efecto, refiere a una de las conmemoraciones con más elementos simbólicos en donde el patriotismo es uno de los ingredientes más importantes.

Desde esta perspectiva, el patriotismo puede ser tan exigente y riguroso como la religión. Las virtudes cívicas y civiles simbolizadas en el desfile aludido pueden otorgar fuertes sanciones al cumplimiento de los valores sociales. Recuérdese que en esa fecha conmemorativa las personas que están cumpliendo con el servicio militar tienen que hacer el juramento a la bandera y en caso de no asistir a ese evento no pueden liberar el servicio militar. Es por eso que las cuestiones patrióticas son tan comprometedoras y, por tanto, tan “sagradas” como los valores religiosos. Cabe señalar, y como elemento argumentativo y reforzador de lo anterior, que destaca la presencia de las cabezas del gobierno del país, el estatal y municipal, así como de la fuerza armada nacional y otras autoridades educativas y de los partidos políticos. Su asistencia en este evento está encaminada a legitimar una parte de la historia mexicana

que enarbola ciertos valores cívico-patrióticos como defender la soberanía nacional, aunque ello implique la pérdida de la vida misma.

Otra noción que acompaña al ritual es que el ritual es una especie de presentación del mundo como espectáculo escenificado [Augé, 1993:92]. En efecto, los carros alegóricos que engalanan las calles de la ciudad poblana son una confirmación de lo anterior, ya que es mediante ellos y su plástica, como se expresan diversas cosmovisiones, esquemas conceptuales y valores sociales sobre un tema particular, mismo que suele variar de un desfile a otro. Aquí es pertinente señalar la carga simbólica que le es conferida al cuerpo, ya que en la medida en que éste es emblemático, puede hablarse de ritual. La indumentaria que reviste a un cuerpo funge como soporte de comunicación dando indicios sobre la identidad del mismo [Segalen, 2005].

Al hablar de una ritualización del espacio público y en ese contexto, producir un evento festivo significativo como es la celebración del 5 de mayo poblano, impregnada de elementos seculares, cabe señalar que no todos los rituales están íntimamente relacionados con lo sagrado-religioso, sino que mantienen su cualidad de ritual en la medida en que funcionan como canalizadores de las pulsiones emotivas de los individuos, esto a través de su capacidad para simbolizar y de generar, en consecuencia, una sacralidad social. De ahí que se use al ritual como forma codificada que evoca una noción de tradicionalidad a los materiales sociales, antiguos o modernos [Segalen, 2005]. Dicho argumento se sustenta en la idea de la tradición sobre la base de comportamientos repetitivos, los cuales dan un marco de inteligibilidad en tanto haya hechos que sean compartidos por un conjunto de sujetos.

En el sentido anterior, los incontables contingentes que se dan cita año con año en la celebración de este evento cívico-político, repiten de manera tácita el protocolo con el que se presentan ante las autoridades diversas, así como la ruta a seguir casi siempre invariante da un sentido de inmanencia que apenas se ve amenazado por los sutiles cambios realizados en la indumentaria de los participantes o en la decoración de los carros alegóricos, o bien, en las melodías interpretadas por las bandas de música que se esfuerzan por innovar y estar a la vanguardia. Es así que se evoca un sentimiento de trascendencia proyectado en un pasado casi siempre relacionado con un acontecimiento histórico previamente seleccionado, la Batalla del 5 de Mayo, un presente, asimismo, compartido, sin que por ello deje de ser contradictoria, coloca en un mismo plano a las alteridades, de modo que la actividad ritual según la concibe Augé [1996] asigna a cada individuo su lugar e identidad social estableciendo su configuración idiosincrásica, y en un futuro, que si bien siempre está empañado por los resquicios de la incertidumbre, esa celebración, como ritual, elabora un marco cognitivo colectivo en el que los individuos se reco-

nozcan y se adscriban al mismo, permitiendo su reproducción y garantizando su trascendencia.

La asociación de “rito” con “tradicición” alude a la idea en que las acciones se desarrollan bajo la existencia de estructuras inmutables, es decir, se le da peso a las repeticiones de un lenguaje en el que todos comparten los mismos símbolos. Sin embargo, debe reconocerse que los actores sociales suelen manipular los símbolos, siendo conscientes de los cambios que ello conlleva, es decir, reconocen que disponen de algún margen de maniobra. Esta “flexibilidad” o variabilidad del ritual remite a dos cuestiones: el del desplazamiento de lo sagrado por formas seculares de interpretar y construir la “realidad” social, así como que el rito sea producto de las fuerzas sociales en las que se inscribe, oponiéndose a la idea de inmutabilidad de éste [Segalen, 2005].

Es importante, por otro lado, la noción de fiesta aplicada al acto cívico aludido como una secuencia de ritos que pone en juego varios registros de la vida social, por lo que subraya su carácter colectivo. Aunado a esto, destaca su acción simbólica en la medida en que evoca a un ser, un hecho, un grupo, entre otras cuestiones [Isambert, 1982].

Consideramos que el anterior argumento se relaciona de manera directa con los ritos políticos y, obviamente, las “fiestas políticas” en los que se ensalzan a un héroe mítico, una potencia real casi divinizada o una entidad nacional, local o territorial. Este es el caso, desde nuestro punto de vista, del evento cívico del 5 de mayo en la ciudad de Puebla, cuya remembranza mitifica la persona del general Ignacio Zaragoza y el espíritu combatiente de los batallones de zacapoaxtla, quienes lograron la hazaña de vencer al ejército francés creando una referencia discursiva necesaria para legitimar una nación.

Por otro lado, este evento puede ser visto como un conjunto de ritos públicos que corresponden a una afirmación de lo cívico-político y que son consustancias de un poder que debe afirmarse regularmente durante grandes ceremonias.

Desde otra perspectiva, es en el evento del 5 de mayo, en sus diferentes etapas, en el que un lenguaje común y el hecho de compartir ciertos referentes convergen en identidades momentáneas, expresadas en el sentido de pertenencia que se tiene al formar parte de una localidad específica, de una banda de música de alguna escuela en particular, de una institución cívica-militar o de la relación de identificación que pueden generar los lazos de parentesco existentes en algunos casos entre el participante y el espectador, es decir, el reconocimiento común de un mediador simbólico que puede ser la nación, el estado, la localidad, la escuela, la empresa. Desde nuestro punto de vista, dichas referencias hacen alusión a la apropiación de los espacios públicos. Toda apropiación de un ámbito público hace referencia, en este sentido, a lo momentáneo, lo emergente, lo intermitente.

También, el acto del 5 de mayo poblano, tiene la capacidad de generar una especie de “mundo de imágenes” que emerge un mensaje que condensa la variedad de identidades que se reúnen en la celebración y que puede tener connotaciones políticas y sociales. Si el sentido de la imagen es relevante también lo es su contexto social, cultural, afectivo y material que se ha organizado en torno a ésta, por tanto, lo que realmente está en juego es el imaginario. El arraigo de éste se manifiesta en el tejido de nexos físicos y sobrenaturales como expresión de una memoria y una temporalidad, puente entre vivos y muertos [Gruzinski, 1994].

Por otra parte, aunque íntimamente relacionado con lo anteriormente expuesto, ¿qué relación pudiera tener el desfile como ritualización del espacio público con el teatro público? Grimmes [1981] señala que el teatro público está caracterizado por un fuerte tinte histórico, así como por vincularse con la obra moralista en tanto es didáctico, teológico e ideológico, teniendo como función comunicar y reforzar un conjunto específico de valores. Traspolándolo al caso del acto cívico que nos atañe, cumple con el requisito de un pasaje histórico mexicano, como la mecha que enciende todo un dispositivo simbólico de comunicación que elucubra una vía alterna de prédica de valores cívico-políticos que permitan la cohesión de una población mediante el reconocimiento de jerarquías que la encabezan y que, al mismo tiempo, son portadoras de tales sanciones, legitimando, así, la gobernabilidad de un conglomerado geopolítico mediado por el consenso.

Es mediante estos dramas que una figura histórica puede convertirse en símbolo contemporáneo mediante la selección interpretativa, articulando el presente con la tradición; aludiendo a una tradición selectiva en la cual se apele a un pasado configurativo y a un presente prefigurado que responden a las demandas políticas, sociales y culturales de una clase dominante específica.

Así pues, es evidente que lo que se persigue es el reforzamiento de ciertos valores e imágenes heroicas con el poder de prescribir los sentimientos y la conducta de quienes se adscriben al acto ritual o dramático. A este respecto, Grimmes [1989] hace un señalamiento interesante, que todos los símbolos de un ritual expresan creencias actuales, incluso cuando toman como punto de partida referencias al pasado. En este sentido, Augé [1995] es contundente al señalar que la palabra *política* se hace responsable del pasado y de su relación con el presente, en la medida en la que al dirigirse a todos debe prevenir las rupturas de sentido entre generaciones.

Finalmente, el evento aludido tiene la capacidad de generar una suerte de gran *communitas* con una serie de matices, hay elementos liminales que se rigen por cierta obligatoriedad como son los casos de la parte de la liturgia cívica y las conductas escenificadas por los diversos contingentes que desfilan

en otra parte del ritual; por otro lado, existen elementos liminoides que son asumidos principalmente por el público “observador”, los comportamientos de dicho sector social están atravesados, en lo general, por una buena dosis de la “no obligatoriedad”.

CONSIDERACIONES FINALES

Después de producir algunas reflexiones antropológicas sobre el evento del 5 de mayo en la ciudad de Puebla, consideramos que la sociedad poblana dramatiza ciertos papeles para crear o constituir una sociedad más coherente e intensa, y que ciertos grupos no existieran sino gracias a esta coherencia suplementaria e imaginaria que adquieren en el transcurso de estas manifestaciones excepcionales pero regulares. Por tanto, nuestra vida política se ha convertido en una representación de nuestra actividad dinámica, consciente o no [v. Duvignaud, 1970:20 y 24].

El evento referido es, en términos antropológicos, un acto ritual que sirve para reproducir una ideología específica y para restaurar ciertas grietas y heridas sociales. Tiene la capacidad de producir un sagrado social en términos durkhenianos y, obviamente, consolidar ciertos intereses conducidos e impuestos por autoridades y políticos en una festividad cívica que legitima una cosmovisión secular.

Es por eso que se recurre a la dramatización intensa y más o menos espontánea. Esto ha sucedido tanto en sociedades tradicionales como en sociedades modernas, ya que son mecanismos sociales efervescentes que tienen como función reafirmar la existencia colectiva representando el drama de su cohesión mítica o interpretando el argumento de su acción. En uno y otro caso, el dinamismo de los grupos y de las sociedades se expresa por medio de una puesta en escena que reúne a los principales papeles sociales.

La referencia de los llamados símbolos nacionales, así como la de personajes mítico-históricos es una estrategia que se pone en una suerte de teatro social en donde los participantes se visten con el traje correspondiente a sus papeles y actúan unas veces en función de la idea simbólica del personaje que representan, la otras en función de un texto escrito que les es impuesto donde quiera que la escritura haya invadido la vida cotidiana. Dichos referentes simbólicos son, a final de cuentas, los símbolos dominantes [Turner, 1980].

Queremos terminar con una afirmación de Duvignaud y que se puede aplicar al evento del 5 de mayo en la ciudad de Puebla:

...acto de teatralización, por medio de sus representantes, alega su validez imaginaria: la construcción que hemos efectuado ante ustedes halla aquí su realización

momentánea; salgamos al mismo tiempo del lugar sagrado en el que todos juntos hemos inventado la ficción. Reconstituycamos una discontinuidad sin la cual no podríamos continuar nuestra vida en común... [1970:25].

BIBLIOGRAFÍA

Augé, Marc

- 1993 El genio del paganismo, Barcelona, Muchnik, editores S. A.
 1995 Hacia una antropología de los mundos contemporáneos, Barcelona, Gedisa.
 1996, El sentido de los otros. Actualidad de la antropología, Barcelona, Paidós Ibérica.

Certeau, Michel de

- 2000 La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer, México, Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente.

Delgado, Manuel

- 2007 Sociedades movedizas. Pasos hacia una antropología de la calle, Barcelona, Colección Argumentos, Anagrama, S. A.

Durkheim, Emilio

- s/f Las formas elementales de la vida religiosa, edición Colofón, S.A., México.

Duvignaud, Jean

- 1970 Espectáculo y sociedad, Caracas, Venezuela, Tiempo Nuevo.

Eliade, Mircea

- 1983 Lo sagrado y lo profano, Barcelona, Labor/Punto Omega.

Giménez, Gilberto

- 1996 Territorio y cultura, México, Universidad de Colima.

Grimes, Ronald

- 1981 Símbolo y Conquista: Rituales y Teatro en Santa Fé de Nuevo México, México, FCE.

Gruzinski, Serge

- 1994 Guerra de las imágenes, México, FCE.

Ibarra Irigoyen, Gustavo

- 1997 La Procesión del Viernes Santo en la Ciudad de Puebla. Una tradición recuperada, Tesis de licenciatura de Antropología Social, México, Colegio de Antropología Social de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Isambert, Francois-André

- 1982 Le sens du Sacré. Fête et religion populaire, París, Minuit.

Lévi-Strauss, Claude

- 1980 Antropología estructural, Buenos Aires, EUDEBA.

Licona, Ernesto

- 2003 "Puebla, ciudad ritual", en Graffylia. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras. Estudio: la diversidad religiosa en México, año 1, núm. 2, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Licona Valencia, Ernesto

- 2007 Habitar y significar la ciudad, México, CONACYT, UAM.

Mauss, Marcel

- 1979 Sociología y antropología, Madrid, Tecnos.

Moreno, Isidoro

1996 "Los rituales festivos religiosos andaluces en la contemporaneidad", en Actas de las I jornadas de religiosidad popular, Instituto de Estudios Almerienses, Diputación de Almería.

Segalen, Martine

2005 Ritos y rituales contemporáneos, Madrid, Alianza editorial.

Smith, Pierre

2005 "Rito", en Bonte, Pierre y Michael Izard (coords.), Diccionario akal de antropología y etnología, Madrid, Akal.

Turner, Victor y Edith Turner

1978 Image and Pilgrimage en Christian Culture, Nueva York, Columbia University Press.

Turner, Victor

1980 La selva de los símbolos, Madrid, Siglo XXI.

Ai' se ven: imagen y guadalupanismo otomí y chichimeca jonaz

Luis Enrique Ferro Vidal^{1*}

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES DE
LA UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

Resumen: *Lo que se intenta en este trabajo es caracterizar a la virgen de Guadalupe como una unidad estética que descifra con mayor profundidad un sistema de íconos que explica y expresa mucho más que la totalidad de la obra. Vista como una unidad estética y conformada por un sistema de íconos nos recrea un mundo de imágenes que salen de la pintura, que dinamizan y brindan una proyección de una vida social de los chichimeca jonaz, en Guanajuato, así como de los ñãño del semidesierto queretano. Para alcanzar la meta fijada es necesario establecer que este fenómeno cultural será analizado desde la teoría de las complejidades donde la historia, el mito y la iconografía se verterán en un crisol para construir una narrativa de la imagen guadalupana en la vida social de estos dos pueblos indígenas.*

Palabras clave: *virgen de Guadalupe, imagen, luna, tierra, águila, discurso gráfico, teoría de las complejidades, microescala, macroescala, santo, chichimeca jonaz, ñãño, sistema de íconos*

Abstrac: *What is attempted in this work is to characterize to the virgin from Guadalupe like an aesthetic unit that it deciphers with more depth an íconos system that he/she explains and it expresses much more than the entirety of the work. See as an aesthetic unit and conformed by an íconos system it recreates us a world of images that you/ they leave the painting that you/ they energize and they offer a projection of a social life of the chichimeca jonaz in Guanajuato, as well as the ñãño of the half-deserted queretano. To reach the fixed goal it is necessary to establish that this cultural phenomenon will be analyzed from the theory of the complexities where the history, the myth and the iconography will spill in a hearth to build a narrative of the image guadalupana in the social life of these two indigenous towns.*

Key words: *Guadalupe virgin, image, earth, graphic speech, tehory of the complexities, microescala, macroescala, system of icons*

¹ * c_bowaka@yahoo.com

AI' SE VEN: IMAGEN Y GUADALUPANISMO OTOMÍ Y CHICHIMECA JONAZ

La virgen de Guadalupe es la materialización de una abstracción que genera un profundo y respetuoso sentimiento religioso en la gran mayoría de los mexicanos, porque la magia religiosa de la guadalupana o la Lupita no es tan sólo una santidad católica más en México, al contrario, es el esplendor de una apropiación barroca que deja tras de sí su estampa, su potestad o, si se desea, su poder sagrado, debido a que esta virgen en particular se ha adentrado en las profundidades de un inconsciente religioso, y en los resquicios de un contenido histórico en las mentalidades del mundo mexicano. Su evocación y advocación permite a la virgen de Guadalupe alejarse de su santidad para convertirse en una representación vivencial de un pueblo que le rinde culto, a un grado tal, que se inserta en la vida cotidiana de sus adoradores, de manera que su presencia llega a ser tatuada en la piel de sus devotos para llevarla siempre consigo a flor de piel; además, la virgen de Guadalupe manifiesta su espiritualidad con expresiones propias de sus adoradores, irguiéndose en el plano nacional al considerársele como uno de los símbolos identitarios más representativo de estas tierras.

Hablar, escribir e investigar sobre el mundo guadalupano en México, es intentar atravesar un largo laberinto para alcanzar un centro de conocimiento acuoso que se desvanece en las manos, volviéndose un punto etéreo en la comprensión humana, ya que esta santidad deja de ser un objeto sagrado y se configura como un efecto social que es denominado: el fenómeno guadalupano. Dicho fenómeno juega con los sentimientos, las emociones y transgrede los sentidos de quien se acerca a conocer las profundidades de su enigma.

El *axis mundi* guadalupano hace difícil la comprensión de su objeto mismo, ya que es por sí, un vasto conjunto paradigmático integrado por una infinidad de expresiones que giran alrededor de su propia efigie. Cada expresión que nos brinda es la conexión a otra expresión que fundamenta desde distintas aristas la narrativa de una misma significación. Otro factor para su comprensión se debe a que cada expresión guadalupana también es un estudio particular por sí mismo. Comprendido de esta manera, cada expresión del fenómeno guadalupano es una parte y una totalidad de la coherencia del discurso religioso mismo; siendo así, el estudio del fenómeno guadalupano analizado como una totalidad o a través de sus particularidades discursivas, siempre nos lleva a la representación de una imagen que nos transporta al mundo de lo sensible.

Las imágenes sagradas son apropiaciones de una pequeña parcela de un sistema de símbolos que provee de cuerpo a la esfera religiosa ayudando a imponer un sentimiento de criatura a quien cree en la eficacia del poder evo-

cativo de la imagen de los santos. Cada pueblo tiene su historia y su santo, y cada pueblo elige la historia y al santo que quiere apropiarse para configurar su imagen social.

Cada historia es la expresión de su lenguaje y de su expresión social. En relación a las imágenes de los santos, su lenguaje depende de las apropiaciones que se hacen de ellas por medio de una historia sociocultural propia. Por tales razones, el fenómeno guadalupano es una expresión mexicana que multiplica la imagen social que lo sustenta, sin embargo, se desquebraja en mil pedazos su unidad discursiva y contextual porque son muchas las formas en que se manifiesta la manera de festejarla y rendirle culto a tan singular figura en el suelo nacional.

Los santos algo indican, son mapas que orientan con su representación una experiencia vivida de los grupos que le rinden culto, y de eso trata este trabajo, consiste en observar cómo la virgen de Guadalupe participa en las isotropías de la vida cotidiana, es decir, en cómo los iconos de su narrativa estética son apropiaciones de un acontecer de la cotidianeidad y la vida ritual de los pueblos indígenas, porque en este caso en particular se está pensando en la imagen de la virgen de Guadalupe como un emblema, ya que: "Una de las funciones que Pincinelli asigna al emblema y en la que insiste constantemente es la recreación: el símbolo tiene en el discurso la función de recrear" [Pincinelli, 1997:41]. En esa dirección, la imagen encierra dentro de su representación gráfica una dinámica evocativa a través de los iconos que la configuran, por lo tanto, en estas condiciones, el dibujo o imagen se socializa, se hace texto, se platica y en conjunto se genera un discurso que pareciera encontrarse a sus espaldas, de esa manera nos encontramos entre lo social y lo gráfico, estableciendo, de esa forma, que el individuo vea en la imagen sagrada más que figuras. La imagen sagrada al estar apoyada en su discurso religioso por un sistema de iconos que generan el contexto de la obra, concreta un emblema gráfico religioso, produciendo el sentido de rendir culto por parte de los hombres a esas imágenes sagradas. El culto a las imágenes es el acercamiento a una experiencia estética en donde el hombre puede encontrarse, reflejarse y reafirmarse en la misma imagen, y en consecuencia la imagen con una experiencia estética se dirige al orden del mundo social.

Las imágenes de los santos son portadoras de sentido porque en su representación estética generan la carne y el espíritu de su representación gráfica y social, ya que cada imagen: "Tiene, casi siempre un aspecto visual dado que esto es una característica del mundo, pero incluye la representación de la abstracción como el valor que aludimos anteriormente; de hecho, el concepto mismo de valor es la representación de otra cosa" [Godoy, 1999:47]. En esa otra cosa el mundo se trasgiversa, los horizontes estéticos de la imágenes reli-

giosas abren la brecha a un sin fin de interpretaciones de tipo social dentro de un mismo discurso gráfico porque las imágenes, al igual que los santos, expresan algo y van más allá de una evocación religiosa y pasan al mundo de una vida social; en este sentido, Turner nos manifiesta que "...la doctrina de los santos es una expresión cultural sofisticada un "modelo consciente" quizá, de cooperativas ideológicas" [Turner, 1978:140-142], en las cuales: "...la estructura", eclesiástica es un juego de símbolos y máscaras; como las máscaras de las tribus; como más allá de una de una estructura positiva basada en el control, sobre los recursos económicos de fuerzas organizadas" [*ibid.*]. Por lo tanto, los santos participan de una historia social determinada. No es azaroso que en algunos lugares localicemos ciertos santos, por ejemplo, no es una casualidad que en la región de Querétaro y Guanajuato, en donde durante su época prehispánica estaban habitados por grupos chichimecas, se localicen santos con una iconografía de características bélicas. Ello nos remarca otro acometer del discurso de los santos y podemos entender porqué en Querétaro el santo patrón sea Santiago apóstol, y se replique en la memoria de los queretanos el mito de su aparición en tierras indígenas como lo hizo en la lucha de los españoles contra los moros. Qué decir de san Miguel arcángel, santo patrón de varias comunidades otomí-chichimecas de Guanajuato, principalmente en los municipios de San Miguel de Allende y San Felipe; en Querétaro esta misma imagen la encontramos en la comunidad otomí de Villa Progreso.

Es gracias a estos santos que podemos comprender mejor la existencia de algunos grupos religiosos o rituales como los batallones del señor san Miguélito, en distintos municipios de Guanajuato, que custodian y son encargados de proteger a tal ente divino. En esta última circunstancia la instauración de estos santos por parte de los españoles era simplemente aprovechar las características sociales de los grupos indígenas y dirigir las características bélicas de los grupos orientándolas a un sentido que pudiera articularse a la religión católica y a lo religioso asegurando la evangelización y conversión religiosa de estos grupos. Todo esto queda claro porque la imagen religiosa es también una historia sociocultural encerrada en una representación iconográfica.

Por lo antes expuesto, se pretende analizar el fenómeno cultural de la virgen de Guadalupe desde la teoría de las complejidades donde la estética de la imagen se revuelve con la historia, el mito y la iconografía, y de ahí se pretende producir un estudio semiótico en la interpretación de los símbolos localizados en la imagen; y con esto, poder conjugar este análisis de los símbolos en un proceso hermenéutico, porque los símbolos serán interpretados desde la intención del observador en base a los datos empíricos obtenidos en campo, para construir el *corpus* de una idea que se genera a través de la imagen de la guadalupana, su sistema de iconos y un conjunto de expresiones culturales

relacionadas con la imagen y su iconografía. Así, el campo semiótico y hermenéutico se verterán en un crisol para construir una narrativa social de la imagen de la guadalupana analizada como un emblema o representación conformado por un sistema de iconos que se socializan, y donde cada icono será una expresión individual que brinda una expresión que da sentido a la obra en su conjunto, por lo que, la imagen de la virgen de Guadalupe no será analizada como una totalidad estética, sino se desmenuzara como grupos de símbolos en los que cada uno de ellos será un punto fijo de la obra y se engarzará a la expresión social que los remite, porque: “Es un enfoque sistemático, que pone el énfasis sobre las simetrías generales y las complejas interacciones entre los niveles de microescala y de macroescala” [Hayles, 1998:215]. Quedando con este enfoque sistemático, la propuesta de generar en la imagen de la virgen de Guadalupe una simetría en donde las particularidades serán mucho más importantes que la obra misma, por lo que nos adentraremos en un calidoscopio de iconografías que en cada giro nos cambia los colores de su contenido, y podremos comprender cómo con el sol, la luna, la tierra y las estrellas se conforma el universo de un mundo posible en el cual, como astrónomos, encontraremos el sentido de una tierra que cobija un actuar guadalupano con un lenguaje propio del mundo indígena que para nuestro caso serán los ezar, conocidos también como chichimecas jonaz y los ñhãñhõ de Sombrerete Cadereyta, y se dará cuenta de un lenguaje guadalupano muy particular.

A la guadalupana, desde los inicios de su aparición, se le reconoció un poder evocativo que tuvo tal magnitud que llegó a afirmarse desde ese momento que: “...los ídolos y demonios que adoraban los indios desaparecieron de la noche a la mañana” [Brading, 2002:160]. La gracia de ese poder evocativo puede entenderse más por su forma estética que por su aparición, por ser una imagen que nos trastoca y nos absorbe por su forma y su belleza. La imagen de la virgen de Guadalupe nos habla de una mujer morena embarazada que se encuentra rodeada de rayos que la iluminan en su parte posterior. Esta mujer va vestida con un atuendo color rosa con flores doradas y lleva, cubierta de la cabeza a los pies, un manto azul lleno de estrellas. A sus pies, configurando su obra gráfica y mostrando la inmensidad de su potestad divina, se encuentra una luna, y debajo de este satélite astronómico se haya sosteniéndola un ángel con alas que portan de manera horizontal los colores de la bandera mexicana: verde, blanco y rojo. De esa manera, como expresión artística es un deleite, pero detrás de sí la rodea un enigma numinoso que surge y trasciende al mundo social desde su misma representación.

Ella, con su presencia iconográfica o plástica, nos narra algo propio e íntimo, ello se debe a que su plástica es una narrativa llena de traspies e incógnitas que nos atrapa en su mismo enigma. La historia de su aparición es el comple-

mento del discurso gráfico de la imagen, porque con la historia de su aparición en el ayate, que se encuentra en la Basílica de Guadalupe, nos reafirma que fue creada por manos divinas y no por el hombre, dotándola del misterio necesario para transfigurar su sentido y fortalecer el milagro de su aparición.

Historia e imagen son los elementos que nos invitan a observarla para arrebatárle el secreto de su devoción iniciando desde su representación estética permitiéndole ser la representación de una imagen social de los pueblos indígenas que nos interesan.

La encomienda inicia con una mirada a la imagen. Al observarla nos adentramos a otro mundo de representaciones que cambian el orden del discurso gráfico al articular un proceso de desorden en el sistema de iconos que la sustenta. Al mirar la imagen no sólo se observa una mujer, también admiramos un firmamento cósmico, un sol radiante detrás de la mujer que lleva un manto de estrellas. A sus pies hay una luna y un ángel. La disposición de estos elementos gráficos nos explica que la mujer es la representación de la Tierra misma, es decir, si los desglosamos en un mapa astronómico, podríamos perfectamente ubicar a esta mujer guadalupana en un lugar central de la obra que se localiza entre el sol y la luna, expresando, en su plástica, que es la representación del planeta en que vivimos y el manto refuerza la idea al simular una bóveda celeste. Sin embargo, esta tierra es la tierra que corresponde al mundo de los tez morena, al mundo de los indígenas, de ahí aquella frase que la virgen expresa en una de sus apariciones al hablarle a un indígena llamado Juan Diego: *¿No estoy aquí que soy tu madre? ¿No estas bajo mi sombra y resguardo?*, y sumado a ello se muestra embarazada. Su vestimenta cubierta de flores replica el sentido de la idea de la mujer como símbolo de la tierra, y su embarazo da cuenta de que es una tierra fecunda que da de comer a sus hijos. Una tierra que en cada época de cultivo estará con ellos proveyéndoles de todo lo necesario para vivir.

Los habitantes ñhãño de Sombrerete reconocen el resguardo y el cuidado de esta madre. Ellos lo afirman con una representación social al realizar en el campo de cultivo o en el solar de la casa un ritual de agradecimiento por los alimentos obtenidos ese año. La acción ritual empieza cuando la señora enciende una fogata y coloca sobre unas piedras un comal. Ahí se doran las últimas semillas de maíz, haba o trigo que se cosecharon, para elaborar un esquite (semillas doradas) del cual la familia come directamente del comal. La fogata no es únicamente para asar las semillas, con el humo agradecen a dios por los alimentos brindados. Para Juan Fontanell la fogata tiene otro sentido el dice que es: *Un somador de cultivo, de campesinos, esa es la tradición*. Ya por la noche se deja ese somador ritual encendido como señal de que el campesino, el hijo suyo, está pendiente de la tierra, colocándose, por medio del discurso ritual, en una posición cósmica que ubica al campesino entre el sol y la luna.

Así como la posición de la mujer guadalupana refuerza su sentido con el manto estrellado y reitera el sentido de fecundidad por su atuendo floreado y el embarazo, el proceso ritual de cultivo es complementado socialmente cuando la imagen de la virgen de Guadalupe, que se encuentra en la iglesia principal de Sombrerete, es deconstruida simbólicamente para darle otra advocación cada 8 de diciembre al considerarla como la virgen de la inmaculada concepción. Ese día es el día del marcaje del calendario agrario del fin de la cosecha. Ese día los cargueros hacen 17 hogueras en el atrio del templo. El sentido de este acto en las palabras de doña Isidoro es: *Para calentar a la virgen que ya comienza a tener sus dolorcitos del parto*. Se puede asumir que con esta actividad ritual, ligada a la expresión verbal y considerando que es el cierre de su calendario agrícola, las fogatas no brindan calor a la virgen sino a la tierra que se encuentra cansada de producirles el alimento diario. Con este gesto se habla de una continuidad cíclica del calendario agrario de los ñhãñö de Sombrerete para que la tierra vuelva a parir los alimentos en el campo de cultivo.

Por otra parte, este grupo indígena percibe que la virgen es su madre y que la tierra le pertenece a ella; primeramente porque aún recuerdan que esa localidad se llamaba Sombrerete de Guadalupe, reafirmando con el nombre su religiosidad y su guadalupanismo, pero también brindan su territorio a su nombre. En un primer plano, las acciones rituales reafirman esta idea porque 46 días antes del 12 de diciembre una imagen de la virgen de Guadalupe visita los hogares del lugar con una estancia de un día. Al marcharse del hogar, los anfitriones colocan una estrella de papel dorado sobre una tela de color azul claro que funge como manto. Sumándose a lo ya mencionado, aparece un segundo plano ritual porque existe otra imagen de la guadalupana en estas tierras. Esa otra imagen no es una ordinaria, ella es la virgen peregrina que consiste en una lámina pequeña que tiene dibujada una imagen guadalupana y está colocada en un estandarte que tiene una estructura de metal que figura la silueta de la virgen. Esta imagen, de la peregrina, es vestida por los cargueros cada vez que ocupan o dejan su cargo, a la usanza de las mujeres del lugar. Su vestimenta consiste en un fondo de algodón blanco sobre el cual lleva una falda plisada, en ocasiones le colocan una especie de mandil; también la cubren con un manto que es sostenido por una corona. Con ello se apropian de la imagen haciéndola integrante de la comunidad porque: "Al cubrir a los Santos con vestidos envueltas en telas rituales, al asociarlos con sus antepasados...recomponen una liturgia propia, que perpetúa su concepción del diálogo y del intercambio con los dioses" [Vericourt, 1998:48]. Vestida así, la virgen sufre una personificación de pertenencia, por lo que deja de ser la guadalupana que conocemos y a la que todo México le rinde culto, para convertirse en una virgen de Guadalupe otomizada.

Mientras eso sucede con los ñhãño de Sombrerete, en el mundo religioso ezar, los chichimecas se dicen ser menos ceremoniosos que los otomíes porque ellos sí hacen rituales para todo, por lo que son más conceptuales, pues llegan a afirmar que ellos son creyentes pero no son muy religiosos.

Los ezar sustentan su sentimiento de identidad en tres elementos que consideran imprescindibles para ser un verdadero ezar: su territorio, la sangre y la lengua. Para esta investigación tan sólo se hará referencia a la lengua y al territorio que tiene que ver con el fenómeno que nos inquiera, ya que esos dos elementos tienen expresiones que se extrapolan a la imagen guadalupana.

Los ezar expresan que la virgen de Guadalupe es su madre. Primeramente por el sentido estético de la virgen que muestra su piel morena y ello asume su pertenencia al grupo ezar. Este elemento gráfico de imagen se fortalece con el mito de la aparición guadalupana que es un elemento de aceptación y que integran en su oralidad, porque se le apareció a un indígena, que por cierto era chichimeca, y por esa razón los jonaces asumen que ella debió comunicarse en lengua indígena. Ésta cualidad de la virgen otorga una proyección del mito a su cultura porque afirman que ella les enseñó la lengua.

La virgen de Guadalupe recrea el sentimiento de territorialidad y de pertenencia de este grupo indígena. El apego a su territorio lo establecen en la memoria colectiva la cual les reafirma que ese territorio fue obtenido por sus antepasados durante el tratado de paz con los españoles 40 lenguas a la redonda de donde se localizan actualmente.

Ellos se sienten traicionados por que su territorio disminuye cada vez más por el crecimiento de San Luis de la Paz y por las expropiaciones que hace el gobierno sin aviso, pero reconocen y afirman que uno de sus límites territoriales es el santuario de la virgen de Guadalupe que se encuentra en la cabecera municipal, San Luis de la Paz, Guanajuato.

A ese santuario acuden cada 11 de diciembre para llevarle a la virgen de Guadalupe del santuario un *chimal* decorado con planta de cucharilla (también llamada chimal) que consiguen en su mismo territorio. Este elemento ritual es llevado acuestas por un grupo de varones llamados los *Esclavos de la Virgen*. El chimal se elabora el día 10 de diciembre por todos los *Esclavos de la Virgen* en una capilla de la misma comunidad ubicada en un lugar que denominan como el *Cerrito*.

Cuando los *Esclavos* llevan al santuario el chimal a cuestras, van acompañados con danzas de guerra, conocidas en otras partes del estado de Guanajuato como danza de rayados-chichimecas. En este andar representan de manera preformativa que van en pie de guerra, afirmando a quien los observa, que aún están presentes. Con estas expresiones sociales la imagen de la virgen da dinamismo a los ezar, siendo el chimal un emblema indígena que ayuda

a la memoria para expresar el territorio que les es propio, y que es el lugar propicio para discurrir con su lengua, ya que ellos prefieren dejar sus casas y alejarse del mundo mestizo antes que perder la lengua que forma parte de una cosmovisión y una forma de ser con características propias en un proceso de representación donde: "El lenguaje representa, abiertamente, una imagen del futuro al igual que el pasado y del presente y, en cada uno de estos tiempos también puede, tergiversar" [Godoy, 1999:42]. Así, los tiempos del verbo con esta acción ritual ligada a la virgen de Guadalupe se conjugan para ordenar un desorden que proviene del exterior (del mundo mestizo), con la finalidad de proteger y reiterar a los mestizos el lugar que les es propio por derecho y donde pueden discurrir con sus iguales para mantener la lengua enseñada por la virgen, prefiriendo, en última instancia, alejarse de la otredad antes que perder la representación de lo que más los identifica (Figura 1).

Regresando a la parte estética de la virgen de Guadalupe el siguiente icono de interés es el correspondiente a los rayos solares. Si prestamos un poco de atención a esa esfera gráfica de la imagen y la condensamos en la idea de un juego de simetrías rotas, esos rayos solares son la representación de una penca de maguay (Fig. 2). De esa forma esta planta forma parte de la obra estética.

Figura 1



Figura 2



Los ñhä-ñhüs y los ezar siempre han convivido con el maguey, es para ellos parte integrante de su vida cotidiana porque de ella obtienen el aguamiel para elaborar el pulque. La manera de elaborarlo es cortando el quiote y algunas pencas hasta que se pueda llegar sin dificultad al bulbo o parte central de la planta; posteriormente, en ese proceso, el bulbo se ahueca y se raspa con una herramienta de metal llamada *raspador*, configurando en ese proceso una vasija natural que elaborará y contendrá el líquido que se deja fermentar para que se transforme en pulque, que en la mente y en la oralidad es considerada como *la lechita de la virgen* o por lo menos así lo hace constar don Tomás. Este elemento de oralidad permite establecer que al cortar el quiote y utilizar el cono central de la planta en la vasija que contiene el aguamiel, transforman al maguey en un ser femenino. Considerando la significación que dan los ezar al pulque, los elementos iconográficos y la forma de la planta, la virgen de Guadalupe en conjunto con los rayos solares son la representación

Figura 3



misma del magueymaguey. Esta apreciación no es tan descabellada debido a lo que nos dice Koakowski: "...crear es la introducción de novedades, pero no es posible si rebasa los límites de mi cultura..." [Koakowsk, 1990:33], por lo cual, culturalmente y por la manera en que se encuentran integrados los iconos en la imagen, permiten establecer esa relación; además, si prestamos atención y utilizamos un poco la imaginación se puede apreciar el maguey. La mujer, en esta situación, es el cono de la planta y los rayos solares corresponden a las pencas. Para simplificar esto dividamos al maguey a la mitad y se podrá observar mejor esta apreciación (Fig. 3). En consecuencia no queda más que interpretar que al raspase el maguey, en realidad los ezar se apoderan de su dulce líquido amniótico, de la virgen de Guadalupe, consumando una penetración cósmica, colocando al autor de este acto en las profundidades de la tierra, en el *axis mundi* por medio de un cordón umbilical que lo conecta con la madre, porque con su agua azucarada el individuo será alimentado directamente del seno de la madre por ser el pulque la lechita de la virgen.

El siguiente astro iconográfico que resalta en la imagen de la virgen de Guadalupe es la luna que se encuentra bajo sus pies. En el mundo otomí la luna tiene una fuerte relación con la planta del maguey, lo que vigoriza la interpretación anterior, ya que se tiene conocimiento de que para los ñhãño del Valle del Mezquital existe una relación luna-maguey que se brinda con el momento idóneo de sembrar esta planta para rasparlo y obtener el aguamiel, ya que “Para sembrarlo todavía consultan a los ancianos, se atienen a lo que les indique la luna o la “virgen” -como la llaman algunos-...” [Salinas, 2000:31]. La relación luna y cultivo también es parte de las concepciones de los ezar quienes afirman que el mejor día de cosecha es cuando la luna esta maciza, hacerlo durante otra faceta de este satélite sería lamentable porque la cosecha se pica, se llena de animales y se hace polvo, mientras que en el pueblo de origen otomí, Ixtla, ubicado el estado de Guanajuato, la luna está relacionada, también, con la fecundidad, ya que aún se recuerda el conocimiento transmitido por los antecesores que enseñaban que para tener un hijo fuerte debe ser concebido cuando la luna está como ñhita, eso mismo se sugiere para los animales para obtener mejores ganados.

En Sombrerete encontramos algo similar a esa relación luna y cultivo, por un lado en el ritual de agradecimiento de la cosecha, el fuego donde se elaboraron los esquites queda encendido por la noche para agradecer a la luna los bienes brindados ese año, pero además, el señor Fontanell dice que deja ese agradecimiento a la luna quien es la madre, es, por lo tanto, la representación desde su concepción de la virgen de Guadalupe. Por otro lado, en los días de eclipse lunar, en esa comunidad se tiran cohetones para que *el ojo de la virgen no se cierre*, lo cual fundamenta el sentido de la luna como la misma virgen.

La presencia en la imagen de un ángel será importante porque en este acto de co-creación del análisis de la imagen y el contenido sociocultural vendrá a ser un elemento singular que nos expresa otra realidad que participa en los mitos de fundación y en la simbología prehispánica o de un sincretismo cultural de los pueblos ezar y ñhãño.

Para entender esta posición es necesario comprender que desde la aparición de la imagen de la virgen en el ayate de Juan Diego surgieron dudas a su alrededor y se daban explicaciones iconográficas de la imagen, una de ellas es la de Sánchez que dice en la voz de Brading:

...la virgen bendecía la tierra que gobernaba la “monarquía católica de España, de los Felipes gloriosas memorias que ha tenido de Felipe el Grande, señor nuestro [...]”, reyes que había comparado con el sol. La luna a sus pies representaba a México...Por otra parte, las estrellas de su manto hacían referencia a los conquistadores, aquella tropa de ángeles que habían vencido a lucifer en la forma de Huitzi-

lopoztlí. Finalmente, el ángel que sostenía a la virgen era sin duda San Miguel; sus alas recordaban al águila azteca que todavía hacía las veces de símbolo de México [Brading, 2002:111].

Desde esos tiempos se vinculó al ángel san Miguel con un águila, no sólo por ser una connotación plástica sino también por el discurso bíblico 12 del Apocalipsis que nos narra la lucha entre el dragón, san Miguel y sus huestes que protegía a una mujer embarazada, y se dice en versículo: "Pero fueron dadas a la mujer dos alas de la gran águila para volar...". Con lo visto y lo mencionado podemos comprender mejor el sentido de los batallones del señor San Miguelito del Estado de Guanajuato, ellos se asumen como parte de las huestes del arcángel y están aquí para proteger la tierra de todo mal, asimismo, asumen que al morir serán ángeles que cuidarán el orden del señor. En otro sentido, surgieron pinturas guadalupanas que incluían el águila bicéfala sobre un nopal devorando una serpiente o a un san Miguel de manera completa con sus alas extendidas. De esa manera, entre la oralidad de las escrituras y la evocación del símbolo, el ángel construyó un sincretismo sincrónico con el águila.

El águila es para los chichimecas un símbolo de libertad, además el chimal que es llevada al santuario de la virgen de Guadalupe el 11 de diciembre lleva en su parte superior un águila hecha de cucharilla, se afirma que si el águila cae durante el tiempo que se encuentra en el santuario de la virgen de Guadalupe, un miembro de los esclavos de la virgen morirá. En una extrapolación simbólica, si eso sucede, en consecuencia también se pierde la libertad que ha ganado este grupo desde el tratado de paz con los españoles. Hay que recordar que el chimal es un símbolo ritual con el cual demarcan su territorio ante el mestizo, y con la acción ritual afirman de manera performativa que lo defenderán.

En comunidades ñhãñhü como San Idelfonso y algunas otras comunidades otomí-chichimecas de los municipios que conforman la cuenca del río Laja, en Guanajuato, es común encontrar al águila en la réplica de una historia o mito de fundación, la cual explica que el centro de México iba a ser en esas localidades, porque allí se paró el águila sobre un nopal devorando una serpiente, solamente que los antepasados la espantaron y se fue volando. Sin embargo, el águila también tiene otras representaciones en la vida otomí, porque desde un aspecto iconográfico se suele hallar de manera bicéfala en capillas y calvarios de indios; además, deja de ser un gráfico y se hace parte de la tradición en Amealco adquiriendo forma de pan, al preguntar por su significado suele tenerse como respuesta que *es el águila de la bandera*. En sí el águila en forma de un ángel es una imagen que nos liga a aspectos políticos y territoriales, por

lo que se vuelve un símbolo que defiende, cuida y marca el centro de una tierra que les pertenece a estos dos grupos indígenas (ver figura 4).

Por último, el embarazo de la virgen tiene un papel en la producción social del discurso estético de la imagen, porque se integra a la vida cotidiana del género y el matrimonio, pero también instaura un sentido milenarista o mesiánico. Para comprender el análisis del embarazo de la virgen con el género y el matrimonio será necesario considerar aquel pasaje histórico en el que: “Cabrera recordó que Becerra Tranco describió a Juan Diego dirigiéndose a la Virgen como *niña* en tres ocasiones y de ahí concluyó: “Y yo discurro, que si la divina Madre se nos representara en su imagen de mayor edad, que la de catorce o quince años, no faltaría de sus bellísimos brazos su santísimo hijo” [Brading, 2002:271]. Ello remite a la edad proclive en que las mujeres se embarazaban no hace mucho tiempo, lo que implica ver en ella a una mujer más de la comunidad, una mujer común como aquella de la que nos habla Jaime, integrante del grupo musical de Misión de Chichimecas llamado “Las águilas que no se olvidan”, en una de sus canciones:

En su cántaro lleva
nopal y lleva miel,
María la chichimeca
lleva nopales
y el aguamiel.
María la chichimeca
cruzaba el valle...

Se puede observar que el ámbito estético de la imagen expresa nuevamente la importancia de la tez morena de la virgen, gracias a esa tonalidad de piel y a su posible edad, esto nos acerca a establecer el impacto de la imagen en los grupos indígenas asegurando en la oralidad que es una imagen a semejanza de las mujeres del mundo indígena, es decir, de manera visual no es una imagen que dista mucho de las concepciones y percepciones culturales del mundo indígena.

En relación al mesianismo de la obra, el mito de la aparición de la virgen se vuelve un complemento de la obra gráfica a través de las palabras que dijo a Juan Diego en el cerro del Tepeyac: *¿No estás en el hueco de mi manto, en el cruce de mis brazos?* En este sentido, y si ubicamos la mirada en esas coordenadas que menciona a Juan Diego, llegamos al centro mismo de la imagen que muestra su embarazo. Sin lugar a dudas, que al ser ella una potestad divina, por antonomasia guarda en su vientre al redentor referido en el versículo bíblico del Apocalipsis; también expresa en estas dimensiones del discurso que ese

ser redentor tendrá las características físicas de un indígena. Articulados todos estos elementos, descritos y analizados, se puede generar un sistema discursivo en el cual estamos ante una imagen solar y apocalíptica que señala que su hijo vendrá y traerá consigo la redención indígena, porque en su calidad de encarnación, por las características físicas y por las categorías de la virgen que se guardan en la memoria de estos dos pueblos indígenas, el redentor será un mesías que traerá consigo la reivindicación que cambiará el orden de una historia nacional que los ha olvidado.

No es mi intención hacer de esto un asunto político ni mesiánico ni mucho menos redentor, tal vez en la parte mesiánica: "...hay algo de verdad, pero sólo algo, porque el conocimiento no existe en un espacio ideal separado de la cultura. Lo que se conoce es una función de lo que se advierte..." [Hayles, 1998:186]. La intención de este trabajo es simplemente jugar como lo hace el arqueólogo con los códices, ellos ven elementos gráficos que tienen una significación contextual de tal o cual cosa y de ahí interpretan. Yo quise seguir esa ruta para comprender un sistema de iconos guardado en la representación de la imagen guadalupana. A diferencia de los arqueólogos, interpreto lo gráfico con una observación empírica de un mundo social vivo porque los iconos que integran la imagen hacen referencia al mundo vivido y social, es decir, no son símbolos aislados, sino que guardan dentro de sí discursos y relatorías que se vivifican en las acciones rituales y cotidianas. Así es que en una no linealidad o en un enlace de simetrías rotas, de acoplamientos en distintos niveles entre el mundo iconográfico y en el mundo social, existe en dicha imagen una geometría entre lo que se observa y lo que se hace en el mundo indígena ezar y ñhãño, porque en cada icono existe una microestructura social que recrea y reconstruye el reflejo de la mismidad de la acción social con fragmentos de la imagen, en la cual, los tiempos pasado, presente y futuro de estos grupos son recreados en una evocación propia que da origen a un guadalupanismo muy particular donde ezar y ñhã-ñhüs se recrean en la obra estética a la que rinden un culto particular.

BIBLIOGRAFÍA

Brading, David

2002 *La virgen de Guadalupe: imagen y tradición*, México, Taurus.

Godoy, Jack

1999 *Resentaciones y contradicciones*, España, Paidós.

Hayles, Catherine

1998 *La evolución del caos*, España, Gedisa.

Koakowski, Lesek

1990 *La presencia del mito*, Madrid, Cátedra.

Pincinelli, Filipo

1997 *Los cuerpos celestes (El mundo simbólico)*, Libro 1, México, Ed. Colegio de Michoacán.

Salinas, Pedroza Jesús

1998 "Art. Testimonio otomí", en *El maguey*, México, Artes de México, núm. 51.

Tuner, Victor

1978 *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, Traducción Luis Enrique Ferro Vidal, EUA, Columbia University Press.

Valencia, González José Luis

2005 *La construcción simbólica durante la "velación conchera"*, en Haidar, Julieta (coord.), *La arquitectura del sentido*, México, Conaculta-inah.

Vericourt, Virginie

1998 *De la imagen cristiana al culto andino por las imágenes: algunos ejemplos a partir del caso boliviano*, en Rev. Trace, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, núm. 34, diciembre.

FIGURAS

Fig. 1 Danzas de guerra del grupo indígena ezar que acompañan al chimal. Foto de Luis Enrique Ferro, San Luis de la Paz, Gto.

Fig. 2 Claro ejemplo de simetrías rotas que puede corroborar los rayos solares de la Virgen de Guadalupe con una penca de maguey.

Fig.3 Penca y cono de maguey en un juego de simetrías rotas semejan a la Virgen de Guadalupe. Foto de Luis Enrique Ferro, Misión de chichimecas

Fig. 4 Águila del chimal llevado por los ezar cada 11 de diciembre al Santuario de la Virgen de Guadalupe.

RESEÑA

Pilar Luna, Arturo Montero y Roberto Junco (coords.), *Las aguas celestiales. Nevado de Toluca*, INAH, México, 2009.

Silvina Vigliani
ENAH

Paisaje infinito de viejos relatos y orígenes míticos, de bellos poemas y de montañas pintadas de nieve y sol; paisaje deseado por viajeros y aventureros, cicatriz del fuego volcánico y de blancas glaciaciones, enjambre de tierra, roca y cenizas... Agua. Ofrendas de vida y fertilidad. El Xinantécatl: lugar sagrado y venerado, curiosidad para científicos y meta para avezados. Todo esto y más es el Nevado, volcán impune. Todo esto y más reúne este libro.

Las aguas celestiales. Nevado de Toluca sobresale por su espíritu abierto, variado y complejo. Como queriendo abarcar algo imposible —el Nevado de Toluca en todas sus dimensiones— logra, paradójicamente, transmitir la grandeza y la certeza de lo inabarcable: la ciencia no lo acaba, el arte y las letras lo vuelven infinito...

La segmentación cartesiana del todo en sus partes —herencia de la Ilustración— provocó la escisión del conocimiento y la alienación del ser, lo que llevó con el tiempo a la especialización y multiplicación de los campos del saber y a la individualización e hibridación de las identidades. La producción de libros no ha estado exenta de ese proceso, derivando por tanto en la realización de obras cada vez más especializadas destinadas a distintas disciplinas y subdisciplinas y a cubrir intereses cada vez más particulares. Y entonces, con tantos libros que nos hablan de tantas cosas diferentes, perdemos de vista *el todo*, o como se dice coloquialmente, por ver un árbol —con científica perfección— no llegamos a apreciar el bosque. Y esto es lo que quiero rescatar aquí.

Es de destacar el esfuerzo de la Subdirección de Arqueología Subacuática del INAH, y en particular de los coordinadores de este libro, Pilar Luna, Arturo Montero y Roberto Junco, por no olvidar ese bosque. No es fácil encontrar en una misma obra elementos que acostumbramos ver en distintos espacios de

lectura, es decir, encontramos libros de ciencia, libros de literatura, o libros de artes plásticas. Sin embargo, *Las aguas celestiales. Nevado de Toluca* logra reunir todo eso y más: geología y medio ambiente, pintura y paisajismo, conservación y protección ambiental, arqueología en el agua, en la tierra y en la roca, buceo y alpinismo, poesía evocativa y arte fotográfico, mito y religión, cosmovisión y ritualidad, evangelizadores, viajeros y exploradores, ciencia, cultura y tradición, vida cotidiana de sus pueblos, relatos y sucesos, tesoros y desaparecidos. Todo ello se desprende del Nevado de Toluca para ser vertido en esta obra, pero vamos por partes.

El libro está conformado por ocho secciones, cada una de las cuales reúne y conjuga de manera sutil las diversas dimensiones de la montaña. Cabe destacar la calidad de las imágenes que acompañan al texto en su totalidad, tanto por la espectacularidad de las fotografías del volcán, como por la belleza de los códigos representados, la claridad de mapas y gráficos, y por ese toque especial que tienen las fotografías y los planos antiguos. Un detalle: cada sección inicia con una hermosa imagen del volcán acompañada de un poema evocador.

El libro inicia en el principio de esta historia, es decir, en el nacimiento del volcán: su formación geológica y su historia eruptiva, el modelado que dejaron las glaciaciones, las condiciones ambientales y la conservación de sus recursos. La sección abre con el trabajo de José Luis Arce Saldaña, "Entre cientos de volcanes, el más extraordinario", en donde nos habla de la larga historia de erupciones que tuvo el Nevado. Su origen se sitúa hace aproximadamente 2.6 millones de años con la primera actividad volcánica, la cual edificó la estructura principal del volcán. La estructura moderna, nos dice el autor, se formó mucho más tarde, hace casi 100 mil años, mientras que la última de las erupciones plinianas, hace 10,500 años, fue posiblemente la que le dio la forma actual al cráter del Nevado de Toluca. Posteriormente, en "Las glaciaciones y el paisaje glacial", Lorenzo Vázquez Selem nos habla de los fenómenos glaciales de los últimos 20 mil años que dejaron testimonio de otros climas y otros tiempos. Al respecto, como dato interesante señala que hace unos 11 mil años El Ombligo estuvo totalmente cubierto de hielo cuando el cráter se llenó de frío. Finalmente, hace unos 7 mil años es probable que el fondo del cráter quedara libre de hielo como lo está en nuestros días. En este sentido, nos muestra el autor cómo las geoformas glaciales son reflejo de los drásticos cambios climáticos ocurridos en los últimos milenios. En la tercera contribución de esta sección, "Limnología", Javier Alcocer Durand nos introduce al *fluir* de la vida en el interior del cráter a través del estudio de los lagos del Sol y de la Luna, sus variaciones de tamaño y temperatura y sus atributos y componentes. El autor destaca la importancia del estudio de estos lagos extremos al consti-

tuir una oportunidad única para generar conocimiento sobre la biosfera de nuestro planeta, la evolución de la vida y su adaptación a cambios climáticos. Finalmente, en “Un espacio para la conservación: Parque Nacional Nevado de Toluca” se unen la SEMARNAT, la CONANP, la SMAGEN y la SEPANAF para informarnos acerca de la creación, en 1936, del Parque Nacional Nevado de Toluca, cuando fue reconocido como zona de recarga de acuíferos y como refugio de valiosas especies de fauna y flora, así como escenario de actividades productivas, turísticas, deportivas, recreativas y de educación e investigación. En la actualidad, se busca conservar y recuperar los ecosistemas, en especial el flujo de agua en ríos y manantiales.

En la segunda sección nos adentramos propiamente en la arqueología del Nevado de Toluca. De los cinco trabajos que componen esta sección, los tres primeros corresponden a los trabajos desarrollados por el Proyecto de Arqueología Subacuática en el Nevado de Toluca en 2007 y 2008, mientras que los dos restantes aportan información complementaria relativa a investigaciones arqueológicas de la región. En el primer artículo, intitulado *Arqueología subacuática: descifrando los misterios del Nevado de Toluca*, Roberto Junco nos sumerge literalmente en las heladas aguas de las lagunas del Sol y de la Luna y con ello en la exploración de un pasado cargado de sacralidad y veneración. Elementos de copal, maguey, madera y cestería encontrados en la profundidad de estas lagunas, constituyen objetos rituales que testimonian la importancia sagrada del lugar para aquellos que las dejaron. De acuerdo al autor, estos objetos, el contexto ritual en el que fueron depositados y su simbología asociada nos remiten a un elemento común y de vital trascendencia para los antiguos pobladores: el agua, fuente de vida y fertilidad. A continuación, Johan Reinhard en su artículo *Arqueología subacuática y paisaje sagrado: investigaciones en los lagos del Nevado de Toluca*, aporta su larga experiencia luego de tres décadas de investigación en los Andes así como de su participación en proyectos de arqueología subacuática en lagos de Europa. Tales conocimientos, así como la posibilidad de combinar aspectos de la arqueología subacuática y del paisaje, lo llevaron a interesarse en las lagunas del Nevado de Toluca por estar en una de las montañas más sagradas de México y por las buenas condiciones de preservación de los materiales orgánicos. Posteriormente, Arcelia García Sánchez en *Encontrando un sitio en la montaña*, nos guía hasta la cima más alta del volcán, el Pico El Fraile de 4690 msnm. Ésta, como tantas otras áreas desconocidas del Nevado, requiere de técnicas de alpinismo y de equipo adecuado para su exploración. En este artículo, la autora relata el ascenso que, como parte de los trabajos de campo del Proyecto de Arqueología Subacuática, se realizó al lugar. Ello permitió la localización de material cerámico del Posclásico Tardío, siendo el hallazgo más alto ubicado hasta el momento en el Nevado de

Toluca. En la cuarta contribución, *El Nevado de Toluca como un sitio arqueológico*, de Alejandro Novelo López, el acento está puesto en la montaña como un todo, como un lugar íntegro que, al menos en los últimos 1500 años, ha funcionado como un escenario metafórico marcando los confines de lo mundano y lo sagrado. En este sentido, sostiene el autor, el eje espiritual del Nevado de Toluca no se circunscribe únicamente a las cimas, al cráter o a las lagunas sino a la montaña misma, lo que se manifiesta en la presencia de sitios arqueológicos en toda su extensión. Finalmente, el texto que presenta Yoko Sugiera, *Lo que nos cuenta la cerámica acerca de la singular importancia del Nevado de Toluca*, nos da el contexto de los procesos que se dieron en el Valle de Toluca desde hace más de 3 mil años hasta el Posclásico. A partir del material cerámico, la autora analiza las relaciones que hubo entre esta región y la cuenca de México a lo largo del tiempo. Asimismo, sostiene que si bien los materiales cerámicos recuperados en el Nevado de Toluca pertenecen en su gran mayoría al Posclásico Tardío, es probable que el Nevado haya sido lugar de veneración, por lo menos, desde la época teotihuacana.

La tercera sección del libro esta compuesta por tres trabajos en donde los autores intentan descifrar el lenguaje ritual de la montaña. En el primero de ellos, intitulado *Culto ancestral* de Osvaldo Roberto Murillo Soto, vemos el aporte que ofrece el análisis de las fuentes históricas y la iconografía para la interpretación de los restos arqueológicos recuperados en las lagunas del Nevado de Toluca. El autor nos muestra cómo, a partir de ello, es posible interpretar la realización de ciertas prácticas litúrgicas como el sahumado de copal, el autosacrificio mediante el uso de navajillas de obsidiana o púas de maguey, o la petición de lluvia mediante la intermediación de objetos tallados en madera de forma ondulada, todos ellos descritos en las fuentes y hallados en las investigaciones arqueológicas del Nevado de Toluca. En *Los dioses viejos del volcán Xiuhnautéatl*, Francisco Rivas Castro nos lleva a identificar las diversas deidades asociadas al volcán. De acuerdo al autor, el término Chicnauhtécatl, interpretado como “El que tiene nueve cerros”, es posible que aluda a los nueve lugares del inframundo, lo que tendría relación con las deidades veneradas en el volcán. La asociación entre los materiales recuperados en el Nevado de Toluca y el culto al agua y los mantenimientos, junto con el análisis de las fuentes históricas de los siglos XVI y XVII le permiten al autor identificar a las diversas deidades veneradas en este volcán desde épocas prehispánicas hasta la actualidad. Finalmente, Raymundo César Martínez García, en *Los nombres de la montaña*, se centra en la simbología de los vocablos nahua, otomí, matlatzinca y mazahua con los que se ha designado al Nevado de Toluca. Con relación al término náhuatl Chicnauhtécatl (“habitante de Chicnauhtlan” o “habitante de los nueve”), y dado que el número nueve estaría asociado al in-

framundo, sugiere que El Chicnauhtécatl podría ser una advocación del dios Tláloc personificado en el Nevado de Toluca.

La siguiente sección está dedicada a dos aspectos íntimamente relacionados: la cosmovisión y la arqueoastronomía. En *Cosmovisión y observación de la naturaleza*, Johanna Broda nos introduce a una de sus especialidades: la cosmovisión mesoamericana. De acuerdo a la autora, la ritualidad de los pueblos agrarios mesoamericanos se centraba alrededor del culto anual al maíz, por lo que el culto a los cerros, la tierra, la lluvia y el mar constituía un importante fundamento en su cosmovisión y construcción del paisaje. A lo largo del texto, la autora va deshilvanando aquellos elementos relativos a la observación de la naturaleza y a la visión mesoamericana del cosmos. Ello le permite situar al Nevado de Toluca como un punto central en la relación con el inframundo y con el elemento acuático. A continuación, Arturo Montero en *Arqueoastronomía*, nos narra brevemente la historia del descubrimiento y re-descubrimiento de la “estela del Nevado de Toluca”, reubicada finalmente en 2002 en el sitio El Mirador, en el borde interior del cráter. Apoyado en el cálculo arqueoastronómico y en la prospección, el autor logra determinar la posición óptima que habría tenido, haciendo coincidir conceptos calendáricos, astronómicos y rituales. A su vez, destaca que la observación del ocaso en el Nevado de Toluca desde Teotenango habría sido relevante, junto con El Mirador, para la construcción y representación de un modelo de tiempo plasmado en un calendario de horizonte.

La quinta sección nos lleva a la cima del Nevado desde los tiempos de la colonia hasta la actualidad a través de los ascensos que evangelizadores, exploradores y científicos realizaron desde el siglo XVI en adelante. Esta sección comienza con los *Testimonios sobre el culto a la Sierra Nevada durante el Virreinato*, de María Elena Maruri Carrillo. A través de la revisión de las fuentes, la autora da cuenta de la adaptación que debieron hacer los indios en torno a la continuidad del culto ancestral con las ceremonias católicas, como lo es la Semana Santa, con el fin de perpetuar sus propios rituales a las entidades sagradas. Asimismo, sostiene que la expresión religiosa de los antiguos pobladores del Valle de Toluca debe ser entendida como la construcción de una geografía sagrada, y que en el Nevado de Toluca, esa expresión religiosa radicó en las propiedades de la laguna como fuentes del líquido vital. Posteriormente, Margarita García Luna Ortega, en *Anekdótico de viajeros del siglo XIX*, nos ofrece aquellos extraordinarios relatos de los naturalistas románticos del siglo XIX como el célebre Alexander von Humboldt, la Marquesa Calderón de la Barca, el naturista alemán Carl Christian Sartorius, o el poeta José María Heredia, entre otros, quienes, como dice la autora, tuvieron el privilegio de andar esos caminos y el don de plasmarlo en el papel: “...dormían bajo la luz áurea del

Sol dos lagos bellísimos cuyas aguas glaciales excedían en pureza y hermosura a cuantos ha soñado la imaginación de cualquier poeta.” A continuación, en *Recorriendo la montaña*, Arturo Montero y Tayde Vargas se plantean acerca de las razones que han llevado a los seres humanos a lo largo de la historia a alcanzar las cimas más altas. Si bien los antiguos ascensos eran hazañas que respondían a cultos ancestrales, hoy sabemos, dicen los autores, que más allá de este sentido litúrgico, la montaña suele encerrar un cúmulo de emociones y sentimientos diversos para la mayoría de los seres humanos. Esto ha propiciado, ya en el siglo XX, la práctica tanto del alpinismo como del buceo en lagos de altura, algo a lo que el Nevado de Toluca no ha estado exento. Finalmente, en *Interpretando la naturaleza*, Jesús Martínez Rosas se interroga acerca del interés que han despertado las montañas a lo largo de los últimos siglos. A partir de ello descubre que gracias al ambiente ideológico, artístico y literario de mediados del siglo XVIII comienza a haber un interés en la montaña. Los primeros trabajos científicos relativos al volcán corresponden a las ciencias naturales; a principios del siglo XX se centran en la historia eruptiva, y hacia mediados del mismo se multiplican y diversifican en especialidades, siempre dentro de las ciencias naturales. Los estudios en ciencias sociales, en cambio, comenzarán a aparecer recién a finales del siglo XX.

En la sexta sección de este libro, el Nevado se pinta de colores soleados, se traduce en poesía y se deja retratar, indiferente. Lo dicen los grandes filósofos: el arte es el alimento del espíritu. Acaso el Nevado ¿no ha sido el gran alimento espiritual de los pueblos que descansan a sus pies?, acaso este volcán ¿no ha dado oxígeno al alma inquieta de viajeros y exploradores? De la misma manera, el Nevado ha sido fuente inspiradora para todos aquellos corazones que se dejaron llevar por su imponencia. En el primer trabajo de esta sección, *La plástica de la naturaleza*, Ileana Cruz Ramírez hace un recorrido a través de los artistas que, inspirados por las bellezas naturales del país, dejaron plasmados sus paisajes y con ellos sus experiencias y sensaciones. Entre ellos, el viajero alemán Johann Moritz Rugendas quien llega a México en 1831 y toma a la montaña como tema ideal del paisajismo romántico, o artistas como el Dr. Alt, quien en 1925 realiza una pintura del Nevado de Toluca en su afán por expresar su amor por la naturaleza. Estos y otros artistas contemporáneos como Luis Nishizawa o Jorge Obregón, son muestra de la vigencia del paisajismo y de la montaña como tema de inspiración. A continuación, en *Las letras y el paisaje* de Margarita García Luna Ortega, la literatura se hace presente en el Nevado de Toluca, y lo hace a través de diversos autores, estilos y géneros. Desde el siglo XIX, poetas como Víctor Hugo, hasta autores como José Lacunza, Lázaro Manuel Muñoz, Horacio Zúñiga, Rafael Bernal y García Pimentel, o Rodolfo García Gutiérrez, entre otros, evocan al magnífico volcán: “Al Xi-

nantécal. Arquilla gigante que guardas de día las estrellas, y escondes de noche la gema radiante del Sol...". Es indudable, dice la autora, que el Nevado de Toluca ha sabido transmitirle al ser humano la fuerza y la belleza de su espíritu. Finalmente, en *100 años de imágenes para la posteridad*, Ileana Cruz Ramírez, nos da un breve bosquejo acerca de la práctica fotográfica en el México del siglo XIX, cuando era central el retrato de personajes de la alta sociedad, y luego, a principios del XX, cuando despertó el interés por mostrar el México "moderno". En este contexto, algunos prefirieron mostrar los contrastes del país, como el fotógrafo norteamericano Winfield Scout, quien fotografiara el Nevado de Toluca alrededor de 1908, Hugo Brehme, quien lo retratará en los años 20 y 30, o Juan Rulfo, cuyo conocido autorretrato en el Nevado de Toluca muestra al viajero solitario que "fuma tranquilo una pipa larga, mientras contempla un paisaje lacustre y escarpado".

La séptima sección ocurre "Bajo el volcán", en sus pueblos, entre su gente y sus dioses, en sus relatos y en sus vivencias, en lo que allí ocurre y ocurrió. En el primer trabajo, *Chicnahui Ehécatl. Un paisaje lacustre de altura en la región del Nevado de Toluca*, Beatriz Albores Zárate nos presenta a los especialistas en el manejo del tiempo denominados "graniceros", cuyo don les es otorgado mediante un "golpe de rayo" o descarga eléctrica desde el cielo. A partir del estudio de códices y de fuentes, la autora analiza las características de estos personajes "tocados" por el rayo y por tanto elegidos para prestar servicio en la tierra a los poderes sobrenaturales que gobiernan el tiempo. En este contexto, propone la autora, el Nevado como entidad sagrada parece corresponder en términos generales a Tláloc-Tlaloque pero particularmente a Ehécatl-Quetzalcóatl, patrón de los graniceros del Valle de Toluca. A continuación, en *La montaña del Nevado y su presencia en la etnografía*, Alejandro Robles García nos presenta las historias y los rituales asociados al Nevado en las que se percibe la tradición y cosmovisión mesoamericana como la base de la rica etnografía de la región. Así por ejemplo, para las comunidades indígenas de la zona los grandes volcanes, como el Nevado de Toluca, son personas con vida propia, capaces de interactuar y de expresar sentimientos, por lo que son numerosas las historias que se tejen entre ellos. Por otra parte, cuentan que en las lagunas del cráter existe una sirena, que también está en el Popo, y que junto con el "Dueño del monte" o Picacho de San Marcial (Pico El Fraile), puede controlar el granizo. Para finalizar esta sección, tenemos el texto de Jorge Espinosa Zamora intitulado *Dicen que en el Nevado de Toluca...*, en donde reúne diversos y variados relatos asociados al volcán. Algunos de ellos refieren a leyendas matlatzincas, otomíes o mazahuas asociadas al origen del Nevado; pero también nos presenta otros interesantes relatos como aquella confesión realizada en el "Año de 1760..." en la que "...el jefe de ladrones que operaban en la Sierra del

Nevado...” describe el lugar exacto en donde “están ocho boticas de dinero enterradas...”; o incluso relatos más recientes relativos a los lamentables sucesos ocurridos “durante el año de 1968”.

La última sección del libro esta destinada al estudio, identificación y conservación de los materiales recuperados durante el Proyecto de Arqueología Subacuática en el Nevado de Toluca. En el primer trabajo, *Bastones de mando y púas de maguey*, Luisa María Mainou se centra en la conservación y restauración de los artefactos tallados en madera y de las púas de maguey. En primer lugar, la autora describe brevemente el sistema de registro, toma de muestras e identificación taxonómica de los materiales, para luego pasar a explicar las técnicas que debieron ser aplicadas para la conservación y restauración de las piezas. A continuación, en *Las plantas rituales*, Aurora Montúfar López y Alejandro Torres Montúfar se dedican al estudio e identificación de los elementos botánicos recuperados de la laguna de la Luna –piezas de copal, restos de maguey, artefactos de madera, etc. Los autores describen los aspectos taxonómicos, ecológicos, etnobotánicos y etnográficos de la región, y a su vez destacan los antecedentes históricos y arqueológicos del copal, los magueyes y el abeto, lo que implica un aporte relevante acerca de la importancia ritual de tales materiales en el contexto del Nevado de Toluca. Posteriormente, Sandra Rapaport Richheimer, en *El reto de la conservación del copal*, nos informa acerca del copal hallado durante los trabajos arqueológicos de 2007. En este sentido, la autora nos describe de manera sucinta las distintas calidades del copal, las cuales dependen de la técnica de obtención y el grado de pureza. Asimismo, da cuenta del reto que significa la conservación del copal. Para finalizar, Mariana Toledo Mendieta en su artículo *Lítica y materiales diversos*, hace un breve recuento de los restos materiales recuperados en las excavaciones realizadas en el Nevado de Toluca en 2007. Entre éstos destacan navajillas y puntas de proyectil de obsidiana, así como cuentas labradas en piedra verde o *chalchihuitl*, y fragmentos de turquesa, generalmente ligadas a cultos religiosos prehispánicos. Finalmente, menciona el hallazgo de trozos de cestería, posiblemente contemporánea, y de una munición del siglo xvi.

Como dije antes, *Las aguas celestiales. Nevado de Toluca* es un libro con espíritu abierto, amigable, y con ánimo de llegar a todos aquellos, académicos o no, que se interesen en el Nevado de Toluca. Hay que decirlo: es un libro pensado y hecho para la divulgación, que sin embargo resulta sumamente interesante e instructivo para el académico, ya sea que esté especializado o no en la arqueología del Valle de Toluca, o habría que decir también en la historia, en el arte o en las letras de este valle... Si bien, ciertamente, algunos capítulos conservan un lenguaje un tanto técnico, ello se debe indudablemente a que la temática específica que trata obliga al manejo de ciertos conceptos que no

pueden ser definidos de otra manera. Esto hace que el libro pueda ser leído desde distintos ángulos, pueda ser disfrutado desde intereses diferentes o incluso pueda ser aprehendido a partir de diversos saberes.

Sin embargo, sea cual sea el ángulo, el interés o el saber de cada lector, lo que verdaderamente produce este libro es que el Nevado de Toluca, sus lagunas, sus poemas, su cielo, sus relatos y en fin, todo su ser, se vuelva entrañable...

José Andrés García Méndez, *Chiapas: La Babel religiosa o cuando la presión sociopolítica y religiosa opacó al efecto chichonal*, 242 páginas. MC Editores

Hilario Topete Lara
ENAH-INAH

Hace unos meses MC Editores culminó la impresión del libro *Chiapas para Cristo. Diversidad doctrinal y cambio político en el campo religioso chiapaneco*, de José Andrés García Méndez,¹ en 242 páginas, y para cuya impresión se utilizaron tipos de las familias Caslon Old Face y Franklin Gothic Medium. El autor, para posibilitar una mejor comprensión y amenidad, incluyó dos mapas, media decena de recuadros de texto con fondos grises y un anexo. La obra, apoyada en más de trescientos autores consultados, y un notable trabajo de campo, se anuncia con un fugaz prefacio que contrasta con una moderada introducción indispensable para comprender el resto de la obra.

Este producto de investigación sale a la luz justo cuando Chiapas y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) aún —y para cierto sector de interesados en temas sociales— conformaban, en el “imaginario colectivo”, cierta unidad indisoluble. La obra se asoma a la literatura antropológica cuando los temas de la religión y la religiosidad parecía que dejaban de pesar en la arena política chiapaneca para ceder el paso a temas más espectaculares como Marcos (El Subcomandante), La Otra Campaña o la “aplanadora priísta” en las elecciones intermedias de 2009. Nos llega como llamada de atención ante el olvido de un tema —la religión— que ha sido opacado por otro más: la organización para el ceremonial, ese entramado normativo diseñado para mantener en buen estado de salud la religiosidad popular; esto, cuando no se ha colocado el acento en el aspecto más llamativo del ceremonial (la fiesta) y la institución que lo hace posible (el sistema de cargos, el sistema de fiestas, el sistema de varas, las mayordomías, etc.); y nos llega no sólo como un abor-

¹ José Andrés García Méndez es actualmente (2009) profesor de Investigación Científica y Docencia adscrito a la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH).

damiento de la religión, sino como un estudio sociorreligioso en el que los proyectos políticos y el fin último de la labor evangelizadora no tienen vida independiente.

El texto deviene refrescante. Ayuda a recordar, con Turner, Berger y Bourdieu de la mano —entre otros—, que la religión alberga una serie de signos, símbolos y discursos comunes compartidos por un determinado grupo social y por medio de los cuales éste da sentido a su vida, a la preteridad, a la presentidad y a la futuridad, a la finitud de su existencia. Asimismo nos recuerda que los discursos religiosos son también sustrato de prácticas comunes irresistibles que se desenvuelven en campos donde se dirimen diferencias, y se ponen en juego, aún sin propósito explícito, proyectos sociopolíticos e individuales; y es refrescante porque, luego de la emergencia del EZLN, Chiapas llamó la atención de tirios y troyanos, curiosos e investigadores para arremolinarse en torno de la historia del movimiento armado, en sus planteamientos políticos, en sus declaraciones, en sus proyectos, en sus reclamos, y esta espectacularidad había puesto un cierto velo al tema religioso y a sus vínculos con la política.

Chiapas para Cristo, título que evoca el grito de guerra, la utopía de los presbiterianos reformadores que, en 1926, a media administración callista, ingresaron a Chiapas guiados por John Kemper. Era el suyo un sueño que, hasta el momento, más nos parece cristalizado en jirones de Chiapas para Cristo, jirones para los partidos políticos, jirones para los no cristianos, jirones para los caciques, jirones para los laicos, jirones con máculas de uno y otro tipo... jirones aquí, allá, acullá, de un Chiapas que se desgrana y lucha por sobrevivir a los jaloneos de diversas religiones, partidos políticos e intereses económicos; de un Chiapas fragmentado dentro de una geopolítica que lo fuerza inútilmente a la unidad.

Efectivamente, la ópera prima de José Andrés García Méndez rompe con los prejuicios, generalidades y vaguedades con los que se suele caracterizar a Chiapas desde décadas atrás: Uno, se opone frontalmente al estereotipo de su indigenidad católica que —según los creadores de esa imagen y epígonos— puede verse, olerse, oírse en todos y cada uno de los rincones de la Entidad; dos, enfrenta la idea de un Estado priísta, engañado, atenaceado y dividido por el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), cuya expulsión fuese solicitada al gobierno de México por el CEAS a iniciativa de Guillermo Bonfil Batalla, Jorge Félix-Báez, Gilberto López y Rivas y Salomón Nahmad, en 1979, y por economía de espacio; tres, se deshace del juicio esclerotizado que nos evoca a un Chiapas olvidado de la mano de Dios y requerido para la Cruz de Jesús.

García Méndez no es —ni con mucho— un neófito en el tema. Anteriormente nos había proporcionado un adelanto en *La búsqueda del reino en la tie-*

rra. La acción del Instituto Lingüístico de Verano, artículo en el cual, contra el juicio —endilgado al *ILV*— satanizante que lo responsabilizaba de implementar una política religiosa secesionista, desintegradora, intolerante, causante de una guerra fratricida intra e interétnica, proponía un acercamiento al doble rostro de esa institución que, de ser académica, se vio involucrada en un proyecto político-religioso presbiteriano. En esta ocasión, el autor incursiona en el tejido de múltiples relaciones y conflictos de las diversas iglesias cristianas y no cristianas, históricas y no históricas para arrojar luz sobre la complejidad de los conflictos sociorreligiosos que perviven en ese Estado del sureste mexicano.

Chiapas es un mosaico plurirreligioso, realidad muy distante de la idea de una entidad federativa abrumadoramente católica. El signo de la variedad de credos aparece por doquier, aún al investigador novel; más aún: el pasmo ante la diversidad se potencia al viajar hacia el interior de las propias instituciones religiosas, y ese poliedro que es el campo religioso, nada ajeno a la política, sólo puede ser entendido a la luz de procesos históricos y entrecruzamientos socioculturales de envergadura internacional, nacional, estatal, regional y local. “Ofrecer una visión panorámica de esta compleja diversidad es el objetivo” (p. 18) del libro, podemos leer en los inicios de la Introducción. Objetivo alcanzado, sin duda. En aras de ese panoramismo, García Méndez emprende un ejercicio de gran envergadura: saltar por encima de los estudios de comunidad/ localidad/ etnia (Cancian, Burnstein, Medina, Villa Rojas, Falla, J. Nash, Guiteras, Cámara, y Aramoni, entre muchos más) para abarcar la religión y la religiosidad a nivel de entidad federativa a través de una aproximación a todas las regiones que la componen; romper con la sincronía para comprender y explicar el proceso que lleva al estado actual de conflictos político-religiosos (siempre pasados por el tamiz de la política); y, para no alargar las enunciaciones, considerar en el contexto hasta las religiones con menor número de adeptos. Nada fácil, pero la obra demuestra que tampoco es imposible.

El esfuerzo es formidable. El autor se ve obligado a emprender el reto de colocarse al frente de una empresa histórica y manejar el tiempo y la circunstancia, el contexto, el proceso, con gran entusiasmo, con ambición, con determinación, más que con una escuela o una teoría histórica en la mano. El texto, empero, refleja el reconocimiento —aunque nunca lo confiesa García Méndez— de una larga duración que atraviesa prácticamente todo el siglo *xx*, desde los estertores del siglo *xix*, siglo cuando, en las alforjas (desde allende las fronteras nacionales) de los finqueros explotadores de maderas y de café, llegaban las biblias no católicas a tierras chiapanecas. En una tierra olvidada —quizá menospreciada, imposible saberlo— por la iglesia católica, pero profundamente religiosa y con formas de eso que Pedro Carrasco llamó

catolicismo popular, el trabajo evangelizador habría de quedar —al menos parcialmente— en manos de quienes en la selva, en la montaña y en los valles encontraban su forma de vivir, de incrementar su capital, y de quienes en calidad de pastores avizoraban el territorio chiapaneco como tierra fértil para nuevas alternativas religiosas.

En Chiapas, la penetración de presbiterianos, evangelistas y pentecostales, fue lenta, silenciosa, imperceptible, asimétrica en su impacto aunque en algunas localidades con más firmeza y mejor definido rumbo de la misión social de la religión. Pero como toda religión se reviste de grandes dosis de intolerancia, muchas religiones en un mismo sitio pueden producir muchas dosis de intolerancia próximas entre sí, sobre todo allí donde las prácticas religiosas y la misma religión son el parapeto de intereses políticos, personales o de grupo; la entidad estudiada es un ejemplo. Con esta perspectiva no es extraño que de la mano de *Chiapas para Cristo*, los sistemas de cargos, las mayordomías, aparezcan ante los antropólogos románticos con un rostro poco estudiado, el de herramienta poderosa y útil para realizar “ajustes de cuentas”, como de ello fueron ejemplo múltiples expulsiones ocurridas en territorio chiapaneco en nombre de cierta “pureza —o defensa— de la fe”, de la “verdadera” religión, que, dicho sea de paso, ha obligado a relocalizaciones mayores que las operadas por la erupción del Chichonal. El libro puede leerse como una magnífica lección de análisis político, porque mediante el desmenzamiento que de las circunstancias realiza el autor, no son infrecuentes los encuentros de religiones y prácticas religiosas con cacicazgos, maridajes con partidos políticos, alianzas con terratenientes, ganaderos e instituciones (ILV incluido), y no todas con el mismo signo; es difícil, con el arsenal de datos dispuestos, caer en maniqueísmos: aquí —en la obra—, no todos son creyentes buenos ni todos son malos. Empero, son algunos practicantes del catolicismo popular el “balam” con más pintas en la piel, según nos revela un pertinente recorrido histórico que expresa, quizá, una de las tres únicas debilidades del texto: el manejo del tiempo, ese talón de Aquiles de los antropólogos que estamos poco familiarizados con la historia (una segunda debilidad es que algunos pasajes o argumentos se ofrecen sin la profundidad y amplitud necesarias para comprender las deducciones que nos presenta el autor;² y, la tercera es atribuible a un corrector de estilo que pudo haber realizado mejor su trabajo).

² A guisa de ejemplo y por su notoriedad, el episodio de Pajarito (*passim*), no es lo suficientemente explícito para el peso que le confiere el autor en diversos apartados. Otro más es el de los motivos específicos que esgrimieron los perpetradores de las detenciones en el paraje El Pozo, en marzo de 1992 (p. 158). En ambos casos, el lector puede realizar las inferencias apoyándose en el contexto, pero fácilmente podría equivocarse.

La estrecha relación entre las religiones presentes, la actividad económica y política son la columna vertebral de la exposición y el análisis. En efecto, nos dice el autor, “la estrategia del asentamiento evangelizador responde a las tendencias centralizadoras de la política y la economía regionales, de tal manera que el número de los feligreses y templos es mayor en aquellos municipios que son el centro regional y en aquellos que presentan altos conflictos políticos [y] que reciben grandes corrientes de inmigrantes” (p. 125). No en balde, allí donde la oposición a formas caciquiles (entremezcladas con formas de organización para el catolicismo popular y justificándose en éstas) tuvo notables brotes en las tres últimas décadas del siglo xx —y entre esos brotes—, los no católicos jugaron un papel importante como rebeldes, encarcelados y/o desplazados; no en balde, la mirada superficial de los acontecimientos podía sugerir que lo que ocurría en Chiapas era una cadena de conflictos religiosos que nada tenían que ver con prácticas políticas o terratenientes. García Méndez corre el telón y nos presenta nuevos escenarios, nuevos actores, renglones de un guión al que pocas veces se le prestó atención. A la luz del libro se emprende, con el autor, una lectura alterna.

En contraste con la idea común de que la Iglesia católica había tomado siempre la “opción por los pobres”, en las localidades con más alta marginalidad es donde existe una mayor presencia de protestantes, nos demuestra con estadísticas el autor. Más certera es la idea —nos dice por doquier— de una Iglesia católica que abandonó a sus feligreses y muchos de ellos se apoderaron del culto, lo transformaron con su propio sistema de creencias y se las ingeniaron para reproducirlo creando, al paso del tiempo, ingeniosas formas de organización para el ceremonial (ocasionalmente entreveradas y a veces perversamente entreveradas con formas de gobierno local). Más precisa es la idea de que la política evangelizadora emanada del *aggiornamento* propuesto por Juan xxiii desde la apertura del Concilio Vaticano II iniciado en octubre de 1962 (ese celeberrimo llamado a instaurar una manera nueva de celebrar la liturgia considerando la circunstancia de los fieles, una “puesta al día” que incluyera el acercamiento a las iglesias cristianas; ese grito desesperado para “renovarse o morir” por falta de seguidores), llegó a destiempo a Chiapas. La Iglesia católica había perdido terreno y feligreses, y su recuperación sólo podía hacerse a costa de grandes esfuerzos y riesgos. La Teología de la Liberación y la opción por los pobres fueron dos nuevas apuestas de una fracción vanguardista de la Iglesia católica para recuperar fieles, pero fueron, también, elementos que se sumaron a la arena de conflicto que eran prácticamente cada una de las regiones de esa entidad federativa.

El tema de los conversos atraviesa toda la obra. Conversos perseguidos, conversos que de perseguidos pasaron a ser perseguidores (caso chamula,

por ejemplo), conversos desplazados, conversos —sobre todo presbiterianos— que se dieron a la tarea, como lo propone su proyecto sociorreligioso, de construir el reino de la felicidad en la tierra, bendecir las acciones sociales que propenden a la justicia aquí y ahora, no en fincar la esperanza en una gloria que llegará después de la muerte de todos, es decir, conversos que, contra la opinión poco informada, no son apolíticos todos. La Biblia, ese documento otrora inaccesible a los católicos y familiar a los no católicos, contiene un mensaje uniforme, pero lo que no puede serlo es la lectura que de ella se hace; lo que establece la diferencia es el contexto, la práctica sociorreligiosa del creyente y la circunstancia sociopolítica del interpretante. Por eso puede afirmarse, siguiendo al autor, que ni todos los católicos son simpatizantes del EZLN, pero tampoco que todos son opositores al mismo; que ni todos los presbiterianos simpatizaron con el levantamiento armado de la alborada de 1994, pero tampoco todos se opusieron a él, y así sucesivamente. Y a propósito del EZLN, quien se acerque al texto buscando vínculos entre religiosos (de cualquier credo) y no religiosos y esa organización sufrirá una severa decepción porque no es el objetivo del libro. Podrá llegar a entender, en cambio, que la realidad chiapaneca es más compleja que la presentada en algunos de los paupérrimos cuadros que hemos visto, en blanco y negro, de buenos y malos con el gafete de una u otra religión.

Por todo lo anterior, *Chiapas para Cristo. Diversidad doctrinal y cambio político en el campo religioso chiapaneco*, está condenada a ser obligada referencia para quienes se aproximen a los temas de religiosidad popular, religión y formas de organización para el ceremonial en territorio chiapaneco.

Revista Cuicuilco, núm. 45, mayo-agosto 2009.
Editada en el Departamento de Publicaciones
de la ENAH. Impresa en los talleres de Ediciones
Corunda s.a. de c.v. en tipo Palatino de 10 pun-
tos. El tiraje consta de 1000 ejemplares.