

de los Once Pueblos, danza que, según un participante entrevistado, había sido inventada “para divertir a los españoles”. Y finalmente Karla Katihusca Villar Morgan, también del INAH, hace un análisis, basado en su tesis

de licenciatura sobre el tema, de una de las formas de la tradición oral purépecha, llamada *ch'anántirakwa*, anécdota graciosa que se integra a la vida social y la memoria de uno o varios pueblos purépechas.

Es muy grata e instructiva la lectura de estas historias y cuando se llega al final del *Tlalocan* purépecha, sólo queda el deseo de que no cese este rescate documental de las culturas indígenas de México.

Melancólicos y endemoniados en Nueva España

Antonio Rubial García

Roger Bartra (ed.), *Transgresión y melancolía en el México colonial*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-UNAM, 2004.

Desde la Antigüedad, algunos tipos de locura fueron incluidos bajo el denominador común de la melancolía. Ésta, sin embargo, no era vista como una patología única. En su campo semántico se incluían, junto con la locura, la posesión demoniaca, el anuncio de hechos futuros, el vicio de la asedia y algunos fenómenos relacionados con el misticismo. Para muchos médicos, al igual que para los teólogos, el Demonio podía utilizar los humores para lograr sus fines perversos, pues solía aprovecharse de la oscuridad que reinaba en las mentes invadidas por la bilis negra. Para algunos galenos, también se podía explicar, con base en la teoría de los humores, porque los melancólicos podían tener una habilidad natural para predecir el futuro. La melancolía también se

llegó a asimilar a la asedia, pecado asociado con la indiferencia, que consistía en un “torpor o pereza del corazón”, y que era “el enemigo más peligroso de los solitarios” según el monje Casiano (360-435). Finalmente, una confusión similar se daba entre melancolía y experiencia mística, aunque la tristeza inspirada en Dios podía llegar a curar la tristeza mundana y esta actitud, muy cercana a la melancolía positiva, podía ayudar a superar los momentos de sequedad que asediaban al alma en su camino hacia Dios.

Roger Bartra, quien ha dedicado una vida al estudio de la melancolía y de sus implicaciones culturales, nos presenta este volumen con varios trabajos de sus discípulos en los que se abunda sobre este fascinante tema. En la introducción, el recopilador reitera este hecho, constatado en otras de sus publicaciones: “La noción de melancolía desde los tiempos antiguos se caracterizó por estar dotada de una gran plasticidad, por lo cual se adapta a muy diversas situaciones. El morbo melancólico

lo mismo puede crear a una hereje que a una mística, a una mentecata o a una santa.” Y no debe sorprendernos el que sea utilizado en esta frase sólo el género femenino, pues para la medicina de la época, lo mismo que para la religión, las mujeres eran más susceptibles tanto a la posesión demoniaca como a la melancolía, como lo señalaba el médico Paolo Zacchias (1584-1659), quien sostenía que “por cada hombre poseído por el demonio hay seiscientas mujeres poseídas [...] Más aún, es cierto que la melancolía cuando afecta a las mujeres es mucho peor que en los hombres, su locura es más fuerte y más incurable”.

El autor de la introducción, obviamente no se hace partícipe de esa opinión y nos muestra casos de melancólicos novohispanos de ambos sexos. En una exploración hecha con una docena de casos, la mayoría documentados en el Ramo Inquisición del Archivo General de la Nación, Roger Bartra y sus alumnos han querido esbozar “una especie de etnografía melancólica de la locura en

la Nueva España". Por el texto circulan monjas místicas, blasfemos, bígamos, artesanos, artistas y funcionarios, indios, mulatos y españoles. Todos estos personajes son vistos en sus propios testimonios y a través de los ojos de los censores, cuya mirada oscilaba entre la presencia demoniaca y la visión médica, o la consideración del teólogo que veía estas manifestaciones como herejía inspirada por Satán, pero de la que no excluía la posibilidad de explicaciones paralelas relacionadas con la teoría de los humores.

El mismo compilador de la obra hace relación de varios casos, algunos de ellos muy conocidos, pero que son vistos con la óptica de esta nueva perspectiva: Sor María de la Natividad, monja del convento de Regina, quien en 1598 se autodenuncia ante la Inquisición por sus dudas contra la fe, por su deseo de copular con Satán y de blasfemar y por sus intentos de suicidio. Además de las causas sobrenaturales los inquisidores consideraron que la joven monja presentaba alteraciones del humor melancólico. Melchor Pérez de Soto, maestro mayor de arquitectura y recluido en las cárceles inquisitoriales acusado de practicar la astrología judiciaria, muerto por su compañero de celda, quien se defendió de él para proteger su vida pues enloquecido había intentado matarlo. Ambos personajes eran víctimas de la melancolía. En el siglo XVIII el visitador general José de Gálvez, mientras andaba por Sonora, mandó llamar al sargento mayor para decirle que San Francisco se le había aparecido con unos pliegos de instrucciones para la guerra, en los cuales se decía que bastaría sólo con traer 600 monas de Guatemala y vestir las de soldados para ahuyentar a los enemigos. El visitador también

se ponía en las ventanas a predicar a los indios diciendo que él era el emperador Moctezuma y que los artículos de la religión cristiana se reducían a estos dos: "creer en Nuestra Señora de Guadalupe y en Moctezuma".

De los seis artículos incluidos en la recopilación cuatro presentan también estudios de caso y dos tratan cuestiones generales. El primero de estos últimos, escrito por María Cristina Sacristán, lleva por título: "Melancolía religiosa y culpabilidad en el México colonial". En él la autora sostiene, con base en el libro de Evelyn Pewzner, que la melancolía en la cultura occidental se relaciona directamente con el sentido de culpa, que es el eje central de alrededor del cual giran los estados depresivos. En las culturas no cristianas el delirio de culpabilidad es sustituido por el de persecución. Sin embargo, el pecado original, cuya elaboración más acabada la debemos a San Agustín, no hizo su aparición en las descripciones de la melancolía sino hasta la Edad Moderna, cuando el renacimiento agustiniano del siglo XV propició el desarrollo del pesimismo sobre la naturaleza humana. En el siglo XVI se agregó a esto la desesperación asociada con la duda sobre la salvación personal, consecuencia de la oferta de diversas opciones religiosas y de la introducción de medios diversos, y a veces opuestos, para conseguir la salvación. El fenómeno incidió en la melancolía pues muchos cristianos sintieron que habían perdido la protección de Dios por causa de sus pecados, por lo que el demonio intervenía afligiéndolos con esa enfermedad. Para muchos, Adán heredó a su descendencia, junto con el pecado, la concupiscencia, la ignorancia y la culpa, el humor

melancólico, consecuencia de la ruptura de la armonía que existía en el paraíso, donde el hombre estaba libre de humores malignos.

Los personajes melancólicos estudiados por Sacristán, quien ha hecho importantes estudios sobre locura e Inquisición, se encontraban en dos extremos: uno, aquellos que reprodujeron el modelo de pecado e introyectaron la culpa para convertirla en un discurso de condenación eterna, y otros que utilizaron la culpabilidad para elaborar un discurso alternativo. Muchos de estos últimos casos se presentaron como autodenuncias, pero en ellas la culpa se revertía hacia Dios.

El segundo artículo general es obra de Germán Franco Toriz, su título: "Cauterizar el humor negro: curas novohispanas de la menarquía". En él, el autor estudia varios teóricos que hablan de la melancolía en Nueva España entre el siglo XVI y el XVII. En muchos de los cronistas el tema aparece como parte del discurso de las crónicas y de sus percepciones sobre los indios. Para cronistas como Oviedo y el mismo Las Casas, el temperamento de los indios era considerado melancólico, lo que explicaba tanto su mansedumbre, como su lujuria y su inclinación a los enervantes. Sin embargo, los primeros tratados propiamente médicos dedicados a describir esa enfermedad y los posibles remedios para la melancolía, entre otras enfermedades, fueron obra de dos laicos españoles que al final de sus vidas enviudaron y terminaron ingresando en el clero: fray Agustín Farfán, médico agustino que participó en la vida universitaria de México, y Alonso López de Hinojosos, cirujano que después de enviudar y de participar activamente en el hospital de San Joseph de

los Naturales y con los jesuitas, entró en esta orden religiosa. El siguiente autor tratado es el doctor Pedro Arias de Benavides, quien recomendaba para la cura de la mirrarquía, además de dietas y sangrías, un brutal procedimiento que consistía en cauterizar con hierros candentes varios puntos en la parte de los intestinos, el hígado y el bazo para purgar la melancolía acumulada. El tratado médico del ermitaño madrileño Gregorio López escrito durante su estancia en Oaxtepec entre 1580 y 1589 es otra muestra de la recepción que tuvo en Nueva España la teoría de los humores respecto a la melancolía, con algunos agregados propios de la terapéutica americana. El último médico novohispano estudiado en este artículo, Juan de Barrios, era un toledano que publicó un voluminoso tratado de más de 600 folios. Por la cantidad de fuentes que maneja es quizás el que mejor representa la forma como fue recibida la medicina galénica en México. Sin embargo, a diferencia de muchos médicos de su época que aconsejaban los cauterios para curar la melancolía, Barrios parece excluirlos de sus consejos médicos.

Los cuatro artículos restantes del volumen se dedican a estudios de caso. Doris Bienko de Peralta, en su artículo “Un camino de abrojos y espinas: mística, demonios y melancolía”, realiza un fascinante recorrido por los casos de dos religiosas del monasterio de las carmelitas descalzas de Puebla a las que se les diagnosticó melancolía. A partir de fuentes hagiográficas e inquisitoriales, la autora estudia la sutil línea divisoria entre lo que era considerado posesión divina o demoniaca y la locura asociada con la melancolía. Francisca de Miranda, cuyas visiones fingidas

la llevaron a un juicio inquisitorial, e Isabel de la Encarnación, que con experiencias similares fue considerada santa y fue objeto de una hagiografía. En la vida de Isabel de la Encarnación los extraños sucesos que hacían pensar en una posesión demoniaca llevaron a autores como el jesuita irlandés Miguel Godínez a concebir una teoría que permitiera relacionar esos fenómenos sobrenaturales con la teoría de los humores, es decir explicar cómo los demonios podían utilizar la base corporal para llevar a cabo sus perversas acciones. Claro que en esa lucha la heroína siempre salía ganando.

En los siguientes artículos la temática melancólica se dirige a casos del siglo XVIII. En el de Miguel Ángel Segundo Guzmán, “Entre el alcohol, el amor y la mohína”, se narra el caso inquisitorial del sastre, viudo y blasfemo, Joseph de Silva. El hombre estaba casi siempre ebrio y sus blasfemias no sólo eran frases irreverentes sino que contenían expresiones heréticas. El encargado de levantar el juicio consideraba al inculpado altamente peligroso, no sólo por la violencia a la que llegaba bajo el alcohol, sino por los escándalos que ocasionaba. Se discutió su caso en el tribunal desde la teología y desde la medicina, algo muy propio del Siglo de las Luces. Se arrepintió, negó varias de las acusaciones o dijo no acordarse de haber proferido tales blasfemias, pero finalmente cayó en el hospital de dementes de San Hipólito de la capital. Los espacios sociales de exclusión y la línea divisoria que separaba la herejía de la locura son las perspectivas con las que se observa a éste y a otros inadaptables en el siglo XVIII.

El segundo caso está descrito en “La saga del indio Mariano: sue-

ños recuerdos e imágenes”, de Raúl Enríquez Valencia. Inmerso en las profecías que anunciaban la venida de un Mesías indio que liberaría a su raza de la opresión y bajo los temores despertados por la rebelión indígena de Tepic a principios del siglo XIX, Juan José García fue apresado por sus discursos contra el poder y por llamarse a sí mismo Mariano Primero. Los anuncios de una futura coronación, sus alusiones a haber visitado al rey de España y su comparación con Jesús Nazareno, rey libertador de sus hijos de la esclavitud, lo llevaron a las cárceles de la Inquisición; pero a raíz de lo disparatado de sus discursos los jueces lo enviaron a ser examinado por los médicos. Las opiniones encontradas de los facultativos, que lo declararon hipocondriaco unos y cuerdo otros, son muestra de lo poco asible que era la locura todavía en el siglo XVIII. Al final triunfó la opinión que lo declaraba loco, lo cual lo libró de una larga secuencia de pesares.

Vera Moya Sordo, estudia el tercer caso del siglo XVIII en “La escandalosa locura de un hombre decente”. Acaecido en las postrimerías del virreinato, en el proceso intervino no sólo la Inquisición sino también la sala del crimen de la Audiencia. Don Andrés Sánchez de Tagle, hombre acaudalado y perteneciente a una de las familias más nobles de la ciudad, fue acusado por el marqués de Sierra Nevada por haber tocado la pierna de una jovencita pariente suya durante una función de teatro en el Coliseo. Por ello las autoridades lo habían mandado a la cárcel. No era la primera vez que don Andrés hacía un acto tan poco honesto y muchos de los testigos aseguraron que tenía fama de loco. El inculpado salía de su casa a deshoras, se le encontraba a menudo tirado

en las calles y tenía conversaciones disparatadas que acompañaba de visajes. Este comportamiento anormal se le acentuaba en las crecientes de la luna. La madre y el médico del inculcado pidieron a la corte que liberara al reo, pero la decisión oficial fue recluirlo en el hospital de San Hipólito. Tiempo atrás ya se le había acusado ante el Santo Oficio por proposiciones heréticas sobre la indisolubilidad del matrimonio y por rebeldía contra el sistema español, alimentada por la lectura que hacía de ciertos autores franceses. Su crítica procedía, según uno de los que lo denunciaron, de que se encontraba libre de los frenos que ponía la religión.

El volumen termina con un interesante y útil apéndice documental que incluye textos sacados de tratados médicos, el informe de Juan Manuel Viniegra sobre la melancolía del visitador José de Gálvez y un texto satírico sobre la melancolía y sus seguidores que tiene por escenario una procesión de Corpus en Puebla.

Michel Foucault, en su libro *Los anormales*, señala que

al meter al médico en los asuntos de posesión, se va a

meter la medicina en la teología, a los médicos en los conventos y, más en general, la jurisdicción del saber médico en ese orden de la carne que la nueva pastoral eclesiástica había constituido como dominio. En efecto, esa carne mediante la cual la Iglesia afirmaba su control sobre los cuerpos corre ahora el riesgo, debido a ese otro modo de análisis y gestión del cuerpo, de que la confisque otro poder, que será el poder laico de la medicina.

Pero eso estaba muy lejos de suceder en la Nueva España del siglo XVIII. Aunque en esta época la racionalidad había introducido un discurso médico que pretendía ser objetivo, aún seguía funcionando el discurso propio del ámbito religioso. La medicina galénica, inmersa en ese mundo donde la memorización y la retórica reinaban e impedían el avance de la experimentación y de los nuevos saberes, continuaba repitiendo sus viejos postulados. Por ello, no había mucha diferencia en el diagnóstico sobre la melancolía de los médicos del siglo XVI del que dieron los del XVIII.

Con todo, desde el siglo XVII los parámetros para comprender la realidad comenzaron a ser cuestionados. El loco melancólico, al igual que el pícaro embaucador, representaban modelos que hacían patente la relatividad de la línea divisoria que separaba la verdad de la mentira. Esos personajes de frontera, en los que no se podía confiar, eran los que poseían la verdad y la enfrentaban a un mundo hipócrita de morales dobles y autoridades corruptas.

El volumen que hoy se presenta tiene la fascinación de los estudios de caso, esos estudios de los que Carlo Ginzburg, dice:

También un caso límite puede ser representativo. Tanto en sentido negativo —porque ayuda a precisar que es lo que debe entenderse en una determinada situación por estadísticamente más frecuente—, como en sentido positivo, al permitir circunscribir las posibilidades latentes de algo (la cultura popular) que se advierte sólo a través de documentos fragmentarios y deformantes, procedentes en su mayoría de los archivos de la represión.