

# REVISTA FUENTES HUMANÍSTICAS

DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES • ISSN 0168-8900 • No. 29



Dossier ■ Reflexiones entorno al cuerpo

Estudios de Género ■ Historia ■ Literatura

\$50.00



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

# REVISTA **FUENTES** HUMANÍSTICAS

## DIRECTORIO

Dv. Luis Mier y Terán Casanueva RECTOR GENERAL • Dr. Ricardo Solís Rosales SECRETARIO GENERAL • Mtro. Víctor Manuel Sosa Godínez RECTOR DE LA UNIDAD AXCAPOTZALCO • Mtro. Cristian Leriche Guzmán SECRETARIO DE LA UNIDAD • Lic. Guillermo Ejea Méndez DIRECTOR DE LA DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES • Dra. Susana Nieves Palacios SECRETARIA ACADÉMICA DE LA DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES • Lic. Alejandro José de la Mora Ochoa JEFE DEL DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES • Dr. Antonio Márquez COORDINADOR EDITORIAL • Mtro. Tomás Bernal, Mtra. Rosaura Hernández, Dra. Christine Hartinger, Dra. Elia Muñiz, Dr. José Rosado COMITÉ EDITORIAL • Mtra. Begoña Arteta Gamsdingler COORDINADORA DE PUBLICACIONES DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES • María de Lourdes Delgado Reyes DISTRIBUCIÓN.

D.R. © 2004 UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES • DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES • UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA-AXCAPOTZALCO • AÑO 16 II SEMESTRE 2004 • AV. SAN PABLO NÚM. 180 COL. REYNOSA TAMAULIPAS, AXCAPOTZALCO, C. P. 02200 MÉXICO, D. F. • TEL. 55-18-0125 Y 5518-0126 • FAX: 5594-7506 • CORREO ELECTRÓNICO: fuentes@correo.uacm.mx; ita1aga@correo.uacm.mx

CERTIFICADO DE LICITUD DE TÍTULO Y CONTENIDO NÚMEROS 6926 Y 8017 ISSN 0188-8900

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR JULIO DE 2004. 500 EJEMPLARES MÁS SOBRLANTES PARA REPOSICIÓN.

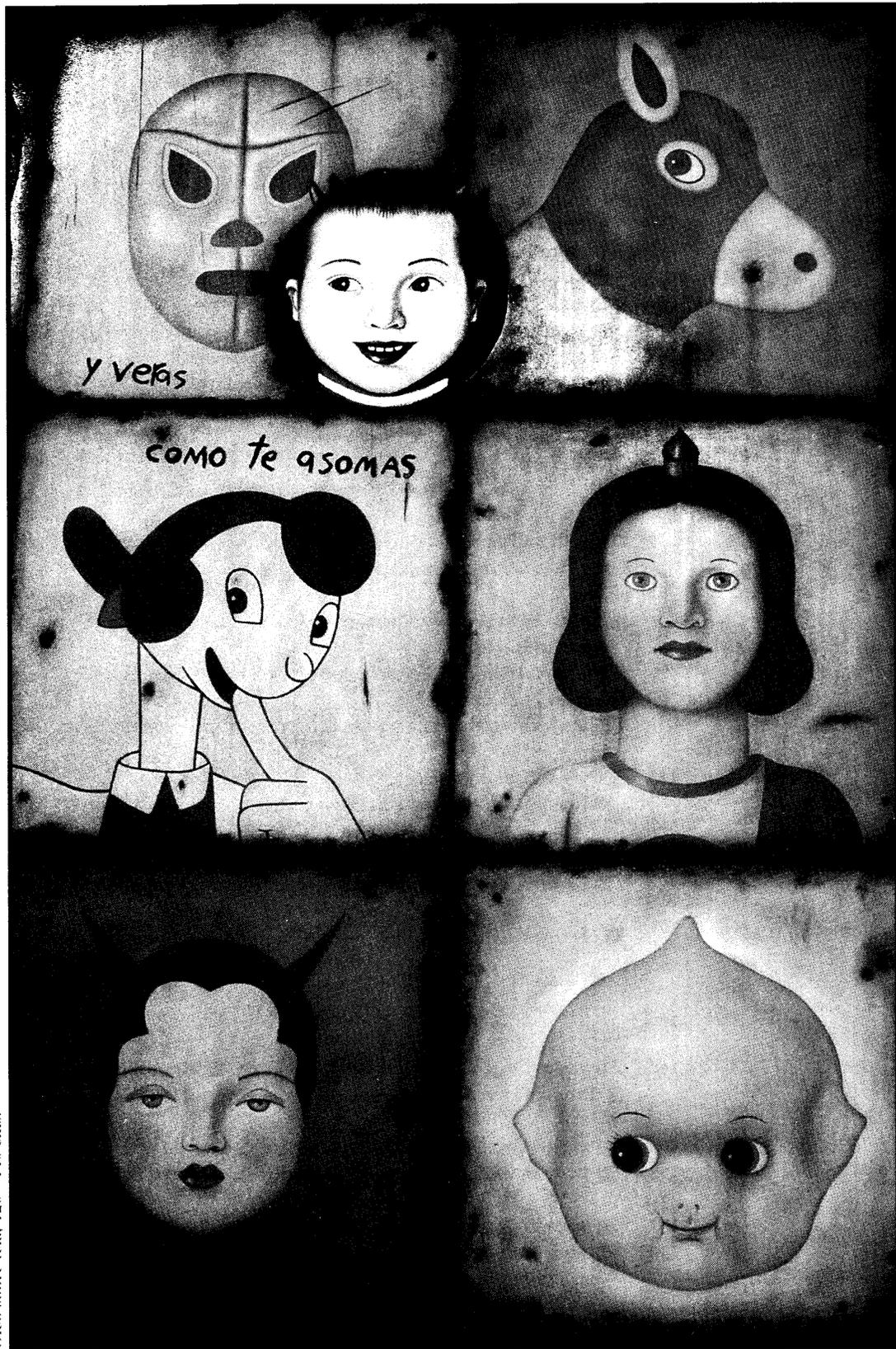
DISEÑO, PRODUCCIÓN E IMPRESIÓN: TINTA NEGRA EDITORES, PRESIDENTES NO. 142, COL. PORTALES, DEL. BENITO JUÁREZ. TELA Y FAX 5096-4463 Y 5096-4464 CORREO ELECTRÓNICO: tneditores@hotmail.com

IMÁGENES DE PORTADA E INTERIORES © Fernando Guevara, reproducidos con autorización del autor. En la portada se reproduce: *Baby face*, óleo sobre tela, 2003, 100 x 80 cms.

Fernando Guevara, lindoswpc@yahoo.com.mx

# CONTENIDO

<i>DOSSIER REFLEXIONES EN TORNO AL CUERPO</i>	3	Elsa Muñiz	■ PENSAR EL CUERPO
	13	Edelmira Ramírez Leyva	■ TRANSFIGURACIONES. PRODIGIOS ENTRE LOS RELIGIOSOS NOVOHISPANOS
	31	Marcela Suárez Escobar	■ EL CUERPO Y LA MEDICINA MEXICANA EN EL ÚLTIMO TERCIO DEL SIGLO XIX
	47	Margarita Alegría de la Colina y Graciela Sánchez Guevara	■ EL CUERPO, UN TEXTO PUBLICITARIO EN LA SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA
	63	Sarah Corona Berkin	■ LA COMUNICACIÓN Y LAS IMÁGENES DEL CUERPO EN LA FOTOGRAFÍA HU'ICHOL
 <i>LITERATURA</i>	 71	 María Rosa Palazón Mayoral	 ■ EL VALOR HEURÍSTICO DE LAS METÁFORAS Y DE LA LITERATURA
	83	Elena Madrigal	■ "ESTE NIÑO SABIO Y RETORCIDO" (NIÑOS DEL TEATRO LORQUIANO)
	91	Alejandra Herrera	■ APROXIMACIÓN A <i>DAMA DE CORAZONES</i> DE XAVIER VILLAUURUTIA
	99	Andréas Pfersmann	■ «LE JARDIN SECRET DE TON ÂME...» L'INTIME SELON FREUD ET SCHNITZLER
 <i>HISTORIA</i>	 115	 J. Carlos Vizueté Mendoza	 ■ LAS ÓRDENES RELIGIOSAS EN CASTILLA-LA MANCHA, SIGLOS XV-XIX
 <i>LINGÜÍSTICA</i>	 131	 Ociel Flores Flores y Gerardo Alfonso Pérez Barradas	 ■ LA AUTONOMÍA EN EL APRENDIZAJE DE UNA LENGUA EXTRANJERA
 <i>ILUSTRACIÓN</i>		■ Fernando Guevara	
 <i>MIRADA CRÍTICA</i>	 140	 Alejandro Ortiz Bullé Goyri ■ José Ronzón ■ Marisol Luna ■ Rosaura Hernández Monroy	
 <i>QUEHACER HUMANÍSTICO</i>	 154	■ 4º ENCUENTRO DE LENGUAS EXTRANJERAS	
	156	■ SANIDAD Y MODERNIZACIÓN EN LOS PUERTOS DEL ALTO CARIBE 1870-1915	
	157	■ SINOPSIS DE LOS ARTÍCULOS APARECIDOS EN <i>FUENTES HUMANÍSTICAS</i> 29	
	159	■ SEMBLANZA BIOBIBLIOGRÁFICA DE LOS COLABORADORES DE <i>FUENTES HUMANÍSTICAS</i> 29	



Óleo sobre tela, 120 x 140 cms.

Fernando Guevara, "La feria" (fragmento), 2004.

# PENSAR EL CUERPO

Elsa Muñiz\*

A partir de los años ochenta, el cuerpo de los individuos se ha convertido en objeto de análisis y de intensos debates, no exentos de una gran fascinación, desde diversas disciplinas y enfoques teóricos. Este interés ha desarrollado una importante producción de bibliografía, sobre todo en países desarrollados, y aunque en países como los nuestros la investigación sobre este aspecto es mucho más acotada, se han hecho intentos muy afortunados por acceder a las distintas concepciones sobre el cuerpo y las prácticas corporales que coexisten en los diversos contextos culturales.

No obstante, es necesario aclarar que este interés por el cuerpo no es solamente académico, el consumo cultural gira en torno a satisfacer la demanda de "cuerpos perfectos" que la sociedad contemporánea requiere; a partir de 1980, se renuevan las prácticas culturales que giran en torno al cuerpo hermoso sometido al rigor de la gimnasia, la danza, las dietas y la cirugía plástica.

Es más, el cuerpo como centro de la atención social se ha convertido en el protagonista de una de las paradojas más sensibles del mundo contemporáneo, ya que la defensa a ultranza de los derechos humanos, desde todos los foros, contrasta con las formas que adopta cotidianamente la violación de dichos derechos humanos a partir de infligir una diversidad

de agresiones sobre los cuerpos. Estos ataques se manifiestan en la humillación de mostrar el cuerpo desnudo contra la voluntad de las personas; en las torturas a las que se somete a los cautivos; a las brutales violaciones sexuales; los innumerables asesinatos de mujeres que culminan con el desmembramiento corporal y el abandono de los cadáveres; y, por supuesto, los cuerpos violentados por los atentados terroristas y las desastrosas guerras en las que la vida humana carece de valor. En este sentido, el cuerpo como espacio de la acción extrema del poder es también una zona liminal donde la subversión y el reclamo recuperan la materialidad corporal como una forma metafórica de ejercer el control sobre lo único a lo que aparentemente puede acceder un individuo, pues con la desnudez, el tatuaje, las transfiguraciones, las mutilaciones..., el cuerpo recobra la visibilidad que la modernidad le expropió en aras de una racionalidad descarnada.

Como es bien sabido, la preocupación por el cuerpo ha estado presente en la historia de la humanidad aunque el cuerpo, en su materialidad, ha estado ausente en la tradición intelectual dominante en Occidente. No obstante su necesaria omnipresencia y su importancia como sólida fundamentación del pensamiento, del proceso de teorización y de la teoría misma, han procedido como si el cuerpo en sí mismo no contara y como si el pensamiento, en efecto descorporizado, fuera capaz de operar en términos

---

\* Departamento de Humanidades, UAM-A.

de la pura mente. Hacia finales del siglo XX, sin embargo, esa forma particular de abstracción incorpórea es un lugar de respuestas serias emanado, en gran medida, de la teoría feminista. El feminismo ha visto su proyecto íntimamente ligado al cuerpo y ha respondido a la convención masculinista, produciendo una variedad de acercamientos teóricos que toman en cuenta el cuerpo. Para algunos, la materialidad del cuerpo, y en particular en su forma femenina, comienza a ser tomada en cuenta solamente como un aspecto más, hasta cierto punto accesorio, pero en sentido opuesto a lo que plantean las visiones androcéntricas dominantes que mantienen una profunda diferencia hacia lo corpóreo, el feminismo apostó por su reconocimiento. Algunas académicas, particularmente las feministas, desarrollaron una teoría que es explícitamente “encarnada” e insisten en la importancia central del cuerpo material; otras más, influenciadas principalmente por el posestructuralismo han cuestionado la “naturalidad” del cuerpo y han colocado en su lugar una corporalidad textual que es un fluido en sus valores y significados.

De esta manera, advertimos que no existe una única teoría del cuerpo, por el contrario, hay una gran riqueza de respuestas que ha dado el feminismo a la existencia del cuerpo durante esta que se ha dado en llamar la segunda ola del feminismo. Si podemos unificar alguna idea feminista en torno al cuerpo, es aquella de que el cuerpo importa, y no sólo en tanto cuerpo femenino o masculino, aunque el género es un tema persistente, es importante también para otras formas de teoría y desde diversos intereses disciplinarios.

En la teoría occidental el cuerpo ha sido un sobrentendido, considerado siempre con sospecha como el lugar de las pasiones y apetitos incontrolables que altera la búsqueda del conocimiento y la verdad. Ante el riesgo de esta engañosa simplificación, se argumenta la negación de la corporalidad y la correspondiente sobrevaloración de la mente o el espíritu en un transhistórico deseo de acceder a la pura inteligibilidad como la más alta forma del ser. Lo que hace del binomio cuerpo-mente particularmente característico de la ilustración no es la escisión del ser, sino el cambio en el énfasis. Donde la tradición judeo-

cristiana ve al cuerpo como el mundano camino a una más alta y valorizada espiritualidad, el postcartesianismo moderno está marcado por un rechazo al cuerpo al considerarlo como un obstáculo al pensamiento racional. Es así que el cuerpo ocupa el lugar del excluido, *del otro*, y generalmente es despreciado o ignorado, en el mejor de los casos. Definitivamente, la distinción que Descartes hizo entre *res cogitans* y *res extensa*, es decir, entre el poder de la mente en la existencia de sí mismo y el cuerpo como una máquina, es mucho más compleja de lo que comúnmente se piensa, sin embargo, lo que es y ha sido relevante para el feminismo es la aceptación de la fractura cultural entre cuerpo y mente y la persistente asociación del cuerpo devaluado con lo femenino. En el esquema poscartesiano, el cuerpo se ha visto simplemente como la entidad material biológicamente determinada, que obedece leyes de la causalidad matemática y que ha de ser trascendida para liberar a la mente en la búsqueda de una completa subjetividad racional.

En los inicios del análisis sobre el cuerpo, gran parte de la crítica feminista se dirigió a la convención de lo femenino como un humano incompleto. Sin embargo, ha crecido la preocupación por determinar las formas en las que la separación entre cuerpo y mente no solamente se presenta en esta dimensión, se ha atendido a la asociación del cuerpo con otras marcas como son las, raza o clase y la manera en la que tales aspectos se cruzan para conformar formas específicas de devaluación de los cuerpos. Al mismo tiempo, estos cuerpos devaluados se constituyen en marginados por perturbadores, como es el caso específico de las mujeres. No es extraño entonces que los hombres blancos, de clase media alta, saludables y heterosexuales, sean los únicos que están en posibilidad de trascender y de poseer la capacidad de reflexión.

A partir de estos planteamientos se ha desarrollado una alternativa de análisis que enfatiza la importancia de la corporalidad como una construcción fluida y diferenciada, lugar de potencial más que de algo dado. Esta teoría de la construcción corporal toma en cuenta no simplemente la diferencia sexual, también considera las diferencias raciales, las de clase, las de capacidades, en conclusión, el contexto específico de la materialidad del cuerpo.

## Hacia una recuperación de los registros corporales

Se han hecho intentos por abordar la complejidad del cuerpo humano desde diversos registros disciplinarios. Así, las representaciones del cuerpo humano se convierten en imágenes performativas que proyectan los valores sociales y los sistemas simbólicos en la subjetividad de los individuos mediante los diferentes códigos que las construyen. El cuerpo, es pues, un fenómeno discursivo cuya composición estratigráfica sólo puede ser evocada desde la antropología histórica. La comprensión del cuerpo y su construcción conducen a otras preguntas y reflexiones: cómo se entiende el ser humano, qué sentido tiene la vida y como puede construirla o modificarla a través del cuerpo. La historicidad de dichos interrogantes se muestra en los discursos acerca del cuerpo a través del papel que éste ha jugado en el devenir social, político y económico de la sociedad mexicana en la constitución de procesos tales como la conquista, y por ende el mestizaje y la evangelización o la modernidad y por tanto en conformación del Estado nacional en sus diferentes etapas. Los estudios culturales en la actualidad tienen en el análisis del cuerpo humano, uno de los principales motivos de reconocimiento subjetivo y cultural, y a uno de los más prolíficos escenarios de creación metafórica de que ha dispuesto la imaginación en todos los tiempos. Así, el cuerpo no es concebible como hecho objetivo, sino, ante todo, como un campo de elaboración discursiva que no cabe interpretar más que a la luz de los temores, los conocimientos, los intereses, los tabúes y la imaginación de cada época. Efectivamente, cada época y, en ella, cada discurso, han querido ver un determinado cuerpo susceptible de ser descifrado: en una imagen, en un conjunto de ellas, en un discurso o en un condensado de ellos. La construcción cultural del cuerpo traduce la percepción de su condición física, al mismo tiempo, esta visión del cuerpo material pone de manifiesto una determinada concepción de sociedad. En cada sociedad y contexto cultural, el cuerpo tiene un itinerario ya definido, para lo cual hay fórmulas y saberes desde los más sofisticados y científicos, elaborados por los intelectuales, hasta los más cotidia-

nos y populares: cada sociedad requiere en el cuerpo un tinte particular porque su puesta en escena presupone la representación estética adecuada. Lo cual presupone los comportamientos, el aspecto externo, los géneros, las edades, la figura, las percepciones o estilos de vida, y la particular relación con la muerte y la naturaleza.<sup>1</sup>

Entre los discursos que desde el poder construyen las representaciones de lo corporal y lo humano en sus diferentes órdenes: lo femenino, lo masculino, lo indígena, lo joven, lo viejo, por citar algunas, se encuentran: el religioso, el de la publicidad, el de las buenas maneras, el jurídico, el de género y el de clase, el de la normalidad *vs.* la anormalidad, el médico, el étnico, el de la sexualidad, el artístico (escultura, pintura, danza).

Los estudios sobre el cuerpo, y en particular una "Historia Cultural del cuerpo humano" desde las particularidades de los diferentes contextos históricos y culturales en México, se encuentran fragmentados y difuminados. Algunos otros, han tocado tangencialmente el cuerpo humano desde la dimensión médica o desde las bellas artes —la danza, la pintura, la escultura— y tal vez desde la fotografía; o bien, desde el estudio de la sexualidad, que a partir de los años setenta del siglo XX se ha convertido en un tema bastante explorado. Sin embargo, aún está pendiente la creación de un registro que dé cuenta de cómo ha sido concebido el cuerpo y de qué manera éste, como una realidad, que por cercana obviamos o desconocemos, nos da sentido, origen e identidad como individuos y como sujetos sociales (de género, de clase, de etnia, de generación). Se requiere reunir tanto las obras producidas en torno al tema, como a los investigadores a quienes se deben las primeras iniciativas, con la finalidad de construir un conjunto de conocimientos particulares sobre el cuerpo humano en nuestro país, más allá de las generalidades que comparte por su pertenencia al mundo occidental civilizado desde hace más de quinientos años. Con el

---

1 Zandra Pedraza Gómez, *En cuerpo y alma. Visiones del progreso y de la felicidad*, Departamento de Antropología Universidad de los Andes, Bogotá, 1999, p. 21.



Fernando Guevara, "Lectura de cartas", de la serie *Estética de lo kitsch*, 2002.

cuerpo humano "enculturado", como objeto de estudio, y con la participación de ciencias como la Antropología y la Historia, la Historia Cultural del cuerpo humano en México, debe dar cuenta de los modelos culturales que en cada momento histórico se han impuesto en la sociedad; comprender "el movimiento rápido o lento, suave o violento que a lo largo del tiempo ha transformado dichos modelos".

El estudio del cuerpo humano desde una perspectiva contemporánea, debe retomar los planteamientos elaborados por Michel Foucault en sus diversos análisis históricos, antropológicos y filosóficos. El cuerpo es entonces un aparato semiótico que al deconstruirlo podemos conocer algunos de los entramados discursivos que subyacen a la conformación de los sujetos mediante el análisis de los discursos oficiales, institucionales, o en palabras de Foucault, "los discursos dichos",<sup>2</sup> como son: el religioso, el

2 Véase, Michel Foucault, *El orden del discurso*, Ediciones Populares, Archivo de Filosofía, núm.4 México, 1982.

educativo, el médico, el jurídico, el de los medios de comunicación (cine, revistas, periódicos, tv.), el artístico (literatura, pintura, escultura, literatura). Dichos discursos actúan como tecnologías sociales que construyen, moldean y controlan los cuerpos de los individuos en todas las etapas del desarrollo histórico en México.

El efecto de los discursos en la construcción del cuerpo de los individuos es el de la simbolización y por ende de la elaboración de las representaciones de lo corpóreo y lo humano. Desde esta perspectiva, como ya señalamos al inicio, el cuerpo se convierte en punto de partida y retorno en el proceso dialéctico de "enculturar" (y generizar) a los hombres y las mujeres y de construir su representación y autorrepresentación, entendiendo éstas como la manera de proyectar los valores sociales, y los sistemas simbólicos en la subjetividad de los individuos mediante los diferentes códigos. Cada uno de estos códigos propone una representación de lo humano y lo corpóreo, de lo femenino y lo masculino, de lo viejo y lo joven, de lo sano y de lo enfermo, lo indígena y lo occidental, y, finalmente, de lo normal y lo anormal.<sup>3</sup> Cada una de estas representaciones es una construcción ficticia, un destilado de discursos diversos pero coherentes que dominan las culturas occidentales "que funcionan a la vez como puntos de fuga de las ficciones que nuestra cultura se cuenta sobre sí misma y la condición de los discursos en los que están representadas esas ficciones".<sup>4</sup> En el proceso de investigación que ya hemos emprendido, algunas estrategias han sido determinantes para el acercamiento al objeto de estudio y las problemáticas propuestas, entre ellas se encuentra el conocimiento de los estudios que se realizan en la actualidad en torno al cuerpo en México, en los cuales hemos atendido a la diversidad de enfoques disciplinarios, temáticas y variadas fuentes que apoyan las investigaciones. Es así que para el análisis del objeto de estudio que es el

3 Véase, Elsa Muñiz, *Cuerpo, representación y poder. México en los albores de la reconstrucción nacional, 1920-1934*, Miguel Ángel Porrúa/UAM-A, Introducción.

4 Teresa de Lauretis, *Alicia ya no*, Cátedra, Madrid, 1992, p.13, Colección Feminismos.

cuerpo humano, desde la historia cultural, se utilizarán diferentes fuentes: los Archivos de la Inquisición, los Archivos de la Secretaría de Salud, fuentes hemerográficas (consulta de revistas, periódicos), análisis de las crónicas novohispanas, entrevistas, análisis fotográfico y cinematográfico, análisis de la producción literaria, los manuales de buenas maneras, los Códigos Civiles y Penales, las revistas médicas y la producción científica de las distintas épocas, Censos y datos económicos, estadísticas, políticas gubernamentales, libros de texto, entre otras. Se utilizarán diversas técnicas como la investigación documental, entrevistas, encuestas, trayectorias de vida, estudios de caso e historias de vida e historia oral. Michel de Certeau señalaba que “el cuerpo es algo mítico, en el sentido de que el mito es un discurso no experimental que autoriza y reglamenta algunas prácticas. Lo que caracteriza al cuerpo es una simbolización sociohistórica característica de cada grupo”,<sup>5</sup> hay un cuerpo griego, un cuerpo indio, un cuerpo occidental moderno y habría muchas caracterizaciones más. Los cuerpos no son idénticos, tampoco son estables, pues hay lentas mutaciones de un símbolo a otro. Cada uno de ellos puede definirse como un teatro de operaciones, estructurado de acuerdo con los marcos de referencia de una sociedad, provisto de un escenario que esta sociedad privilegia, es decir, las formas de pararse, de moverse, de hablar, de bañarse, de hacer el amor, sólo por citar algunas. Otras acciones son toleradas, pero se consideran marginales; otras más, están prohibidas o simplemente desconocidas. En fin, cada sociedad tiene “su cuerpo”, igual que su lengua, constituida por un sistema más o menos refinado de opciones entre un conjunto innumerable de posibilidades fonéticas, léxicas y sintácticas. Al igual que esta lengua, el cuerpo está sometido a una administración social. Obedece a reglas, rituales de interacción y escenificaciones cotidianas. Tiene igualmente sus desbordamientos relativos a estas reglas. El conjunto a la vez codificado y móvil que forma

5 Georges Vigarello, “Historia de cuerpos. Entrevista con Michel de Certeau”, en *Historia y grafía*, 9, Universidad Iberoamericana, 1997, p. 11.

este cuerpo no se puede aprehender en su totalidad, uno capta realizaciones particulares: comportamientos, acciones, ritos.<sup>6</sup> Es en este sentido que investigadores de diversas disciplinas se han interesado por recuperar los distintos cuerpos que han habitado las diferentes épocas. Así lo comprendían los artífices de la ciencia antropológica, que ya en sus trabajos pioneros, ahora clásicos, se remitían irremisiblemente a la corporeidad de la “naturaleza humana”. Sobre todo, si como señalaba Bronislaw Malinowski, la antropología “nació bajo el signo del evolucionismo entusiasta, de los métodos antropométricos y de los reveladores descubrimientos prehistóricos”.<sup>7</sup> En el estudio y conocimiento de “otras” culturas, los antropólogos reflexionaron acerca de lo que el mismo Malinowski denominó “los fundamentos biológicos de la cultura” y se refirió a la “naturaleza humana” como el hecho de que todos los hombres (y mujeres) deben comer, respirar, dormir, procrear y eliminar sustancias superfluas de su organismo, dondequiera que vivan y cualquiera sea el tipo de civilización.<sup>8</sup> En su propuesta funcionalista, el antropólogo de origen polaco consideraba que el impulso que conduce al acto fisiológico más simple está, por un lado, plasmado y determinado por la tradición, y, por otra, es inevitable en la vida, porque está además determinado por otras necesidades fisiológicas. Sin profundizar más, los planteamientos de Malinowski nos conducen a constatar que los hombres y las mujeres construyen su cultura, con todo lo que ella implica, desde una corporeidad que complejamente asimila biología a cultura.

Por su parte, Margaret Mead, desde la antropología cultural, examinó en su primer libro, *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*, el comportamiento de las adolescentes en el momento de la transición de niña a mujer centrándose en el estudio de los comportamientos, la personalidad y la sexualidad. En él sostiene que la naturaleza humana no es rígida e inflexible, sino que se caracteriza por su extraordinaria

6 *Ibidem.*, p. 12.

7 Bronislaw Malinowski, *Una teoría científica de la cultura*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1978, p. 14.

8 *Ibidem.*, p. 92.

capacidad de adaptación. Afirmaba que los ritmos culturales son más fuertes y coercitivos que los fisiológicos y los cubren y los deforman, así que no satisfacer una necesidad artificial y culturalmente estimulada puede producir más infelicidad y frustración en el corazón humano que el más riguroso cercenamiento cultural de las demandas fisiológicas del sexo o el hambre.<sup>9</sup> En otro estudio, *Sexo y temperamento*,<sup>10</sup> analiza el temperamento femenino y el masculino en tres comunidades de Nueva Guinea. En dicha investigación, la antropóloga norteamericana llega a la conclusión de que dichos temperamentos no son producto fatal de un determinismo biológico sino que derivan de formas particulares de la cultura.

Tomando parte de esta discusión sobre la distinción naturaleza/cultura, Claude Lévi-Staruss señalaba en su obra *Las estructuras elementales del parentesco*,<sup>11</sup> que el hombre es un ser biológico al mismo tiempo que un individuo social y añadía que negarle importancia a esta oposición podría limitar la comprensión de los fenómenos sociales, las preguntas ¿Dónde termina la naturaleza? ¿Dónde empieza la cultura? Pueden tener variadas respuestas, pero como él mismo comentaba, todas igualmente frustrantes en su tiempo como el nuestro. No obstante, tal debate irresuelto no impidió a los antropólogos para ocuparse, en sus análisis y estudios, de temas como el parentesco, la sexualidad, la reproducción, la salud y la medicina. A partir de la década del treinta del siglo pasado, estos y otros aportes de la antropología fueron recuperadas por la corriente historiográfica cuyas investigaciones eran expuestas a la comunidad científica, vía la revista *Annales*, en las que intervenían otras disciplinas como la Economía, la Geografía, la Sociología y posteriormente, la Demografía. El rescate de otros planos de la realidad social, más allá de la llamada “historia de bronce” o las biografías de hombres célebres, se difundió hasta formar corrientes como la Historia Social (Eric Hobsbawm) o la His-

toria Popular (Peter Burke) en la que la vida de los “sin historia” cobraba sentido histórico al vincular los grandes procesos políticos y económicos con la vida diaria de los obreros (Edward P. Thompson), campesinos (Erick Wolf) y amas de casa. Otras vertientes adquirieron importancia al revalorar los procesos colectivos de larga duración y en los que intervenían la subjetividad, la moral y los comportamientos de los individuos; la historia de las mentalidades brindó la oportunidad de abundar en aspectos antes no considerados por las grandes narraciones históricas. Dentro de esta misma vertiente, el estudio de las representaciones sociales y nuevos exponentes de la corriente de los Annales como Roger Chartier y Michel de Certeau, sólo por citar a los más relevantes, propiciaron aún más el acercamiento de la historia y la antropología creando lo que actualmente conocemos como historia cultural o antropología histórica.

Junto a esta tendencia de los estudios históricos, los planteamientos feministas y el auge de los estudios de la mujer y de género, propiciaron el surgimiento de una auténtica preocupación por el cuerpo y la sexualidad que a su vez produjo una basta bibliografía, sin embargo, antes de las propuestas de Michel Foucault<sup>12</sup> no se había hecho bajo una perspectiva histórica. Desde la perspectiva de este autor, el cuerpo y la sexualidad se presentaban como permanentes cuestiones sobre los que cada sociedad había construido respuestas y éstas se ordenaban de forma minuciosa bajo la mirada médica, anatómica, filosófica, religiosa, estética, política, educativa, etcétera. Historiadores como Peter Brown,<sup>13</sup> Aline Rouselle,<sup>14</sup> Georges Vigarello<sup>15</sup> y Thomas W. Laqueur<sup>16</sup> han elaborado

12 Michel Foucault, *La historia de la sexualidad*, 4a ed., trad. de Ulises Guiñazú, et al., Siglo XXI, México, 1987. 3 Tomos.

13 Peter Brown, *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*, Muchnik Editores, Madrid, 1993.

14 Aline Rousell, *Porneia. Del dominio del cuerpo a la provocación sensorial*, Península, Barcelona, 1983.

15 Georges Vigarello, *La historia de la violación, siglos XVI-XX*, trad. de Alicia Martell, Cátedra, 1999, Col. Feminismos; *Lo limpio y lo sucio. La higiene desde la Edad Media*, Trad. de Rosendo Ferrán, Alianza, Madrid, 1991.

16 Thomas W. Laqueur, *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos*, trad. de Eugenis Portela, Cátedra, 1994, Col. Feminismos.

9 Margaret Mead, *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*, Origen/Planeta, México, 1985.

10 Margaret Mead, *Sexo y temperamento*, Paidós, México, 1990.

11 Claude Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, Planeta-Agostini, trad. de Marie Therese Cevasco, Barcelona, 1993, p. 35 y ss.

importantes acercamientos a la historia del cuerpo humano desde temas como higiene, la violación, la construcción social del sexo, la prostitución y el placer. En el mismo sentido, han aparecido obras como *La historia de las mujeres* y *La historia de la vida privada*, que son colectivas y han reunido diversos acercamientos a la vida cotidiana de hombres y mujeres desde la historia cultural en las cuales se puede constatar que el cuerpo es fundamental en la construcción de las diferencias entre los géneros y la manera en la que a través de la historia el cuerpo se ha concebido de manera diferente y se le han dado usos y tratos particulares, sobre todo, cómo se ha intentado recluirlo en el ámbito de lo privado, y finalmente, cómo dicho tratamiento, en particular de la sexualidad, da cuenta de los vaivenes de la sociedad.<sup>17</sup> Entre estas obras sobresale la obra editada y compilada por Michel Feher, *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*,<sup>18</sup> en la cual se tratan una serie de problemas y aspectos sobre el cuerpo humano desde diferentes disciplinas —historia, antropología, filosofía—, con ello se intenta dar una visión panorámica de la amplitud del campo investigado y señalar diversos modos que hay de enfocarlo.<sup>19</sup> Como ya se señaló anteriormente, la etnología y otras disciplinas como la etnohistoria, han tomado como objeto de estudio las concepciones que se tienen o han tenido sobre el cuerpo humano, aunque las preocupaciones de los antropólogos se referían a las formas de curarlo, amortajarlo y representarlo. En México, a partir de los años sesenta se multiplicaron los estudios que en nuestra realidad atendían a los grupos tradicionales en tópicos como las enfermedades, la salud, la curación, la sexualidad y la medicina tradicional, ocupando el quehacer de investigadores tanto nacionales como extranjeros.<sup>20</sup> Sin embargo, los estudios que

planteaban el análisis tomando como objeto central de la investigación al cuerpo eran y son escasos. Debemos mencionar la relevante obra de Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, de 1979, donde el antropólogo señalaba que las concepciones que se forman acerca del cuerpo humano son meollos receptores, ordenadores y proyectores de las esferas físicas y sociales que las envuelven. El estudio de estas concepciones debe partir del conocimiento de las sociedades que las crean y, recíprocamente, puede dar debida cuenta del mundo natural y social en el que los creadores han vivido. La relación entre estas concepciones y la acción y el entorno humanos es tan íntima como se creyó en la antigüedad que lo era el vínculo entre el microcosmos y el macrocosmos.<sup>21</sup>

Para los años ochenta, bajo la influencia de la historia de las mentalidades se realizaron interesantes trabajos en particular sobre la represión sexual en la época colonial, en los cuales se vinculaban un tema de carácter audaz y con una serie de preocupaciones contemporáneas:<sup>22</sup> la condición de las mujeres, la

17 Véase, Philippe Ariès y Georges Duby (eds.), *Historia de la vida privada*, Taurus, Madrid, 2001. 5 Tomos; Georges Duby y Michelle Perrot (eds.), *Historia de las mujeres*, Taurus, Madrid, 1993.

18 Michel Féher, Ramona Naddaf y Nadia Tazi (eds.), *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Trad. de José Casas, et al., Taurus, Madrid, 1991. 3 Tomos.

19 *Ibid.*, p. 11, Tomo 2.

20 Véase, Hugo Burgos Guevara y Norma Flores Mota, *Medicina de transición en una comunidad campesina*, México,

Organización de los Estados Americanos, 1964; Miguel E. Bustamanate, "Notas sobre enfermedades post-hispánicas en México: el paludismo", *Boletín de la oficina sanitaria Panamericana*, LXIII, 1967; Francisco A Flores, *Historia de la medicina en México desde la época de los indios hasta el presente*, prolog. Porfirio Parra, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, México, 1886-1888, 3 v.; William R. Holland, *Medicina maya en los Altos de Chiapas. Un estudio del cambio sociocultural*, Trad. por Daniel Cazés, México, Instituto Nacional Indigenista, México, 1963, Col. Antropología Social, 2; John M. Ingham, "On Mexican Folk Medicin", *American Anthropologist*, LXXII, 1970; De Alfredo López Austin: a) "Conjuros médicos de los nahuas", *Revista de la Universidad de México*, XIV, 11 de julio de 1970; b) "De las enfermedades del cuerpo humano y de las medicinas contra ellas", ECN, VIII, 1965; c) "De las plantas medicinales y de otras cosas medicinales", ECN, IX, 1971; d) "Textos de medicina náhuatl"; José María Osuna, *Los curanderos*, Barcelona, 1971; Spnecer L. Rogers y Arthur J. O. Anderson, "El inventario anatómico Sahaguniano", *Actas y Memorias del XXIV Congreso Internacional de Americanistas*, Sevilla, 1966; Dow F. Robinson, "Textos de medicina náhuatl", *América Indígena*, XXI, 1961; Carlos Viesca Treviño, "Los psicotrópicos y la medicina de los gobernantes entre los aztecas", *Estudios sobre Etnobotánica y Antropología Médica*, IMEPLAM, II, 1977.

21 Alfredo López Austin, *loc.cit.*

22 Seminario de las Mentalidades, *El placer de pecar y el afán de normar*, Joaquín Mortiz/Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1988; Solange Alberro, et al., *Seis ensayos sobre el discurso colonial relativo a la comunidad doméstica*, INAH, México, 1980.



Fernando Guevara, "Tu belleza me lastima", 2002.

crítica del machismo, el persistente influjo de la moral católica, el eficaz papel de la Iglesia católica. Sobresalen los trabajos de Solange Alberro,<sup>23</sup> Pilar Gonzalbo<sup>24</sup> y Serge Gruzinski.<sup>25</sup>

23 Solange Alberro, *Familia y sexualidad en la Nueva España, SEP-Ochentas*, México; *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988; "El matrimonio, la sexualidad y la unidad doméstica entre los criptojudíos de la Nueva España, 1640-1650", en Seminario de las Mentalidades, *op.cit.*, pp. 103-169.

24 Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Las mujeres en la Nueva España: Educación y vida cotidiana*, El Colegio de México, México, 1987; *Historia de la educación en la época colonial: La educación de los criollos*, El Colegio de México, México, 1990.

25 Serge Gruzinski, *El poder sin límite: cuatro respuestas indígenas a la dominación española*, INAH/Instituto Francés de América Latina, México, 1988; "Confesión, alianza y sexualidad entre los indios de Nueva España (introducción al estudio de los confesionarios en lenguas indígenas)", en Seminario de las mentalidades, *op.cit.*, pp. 169-216.

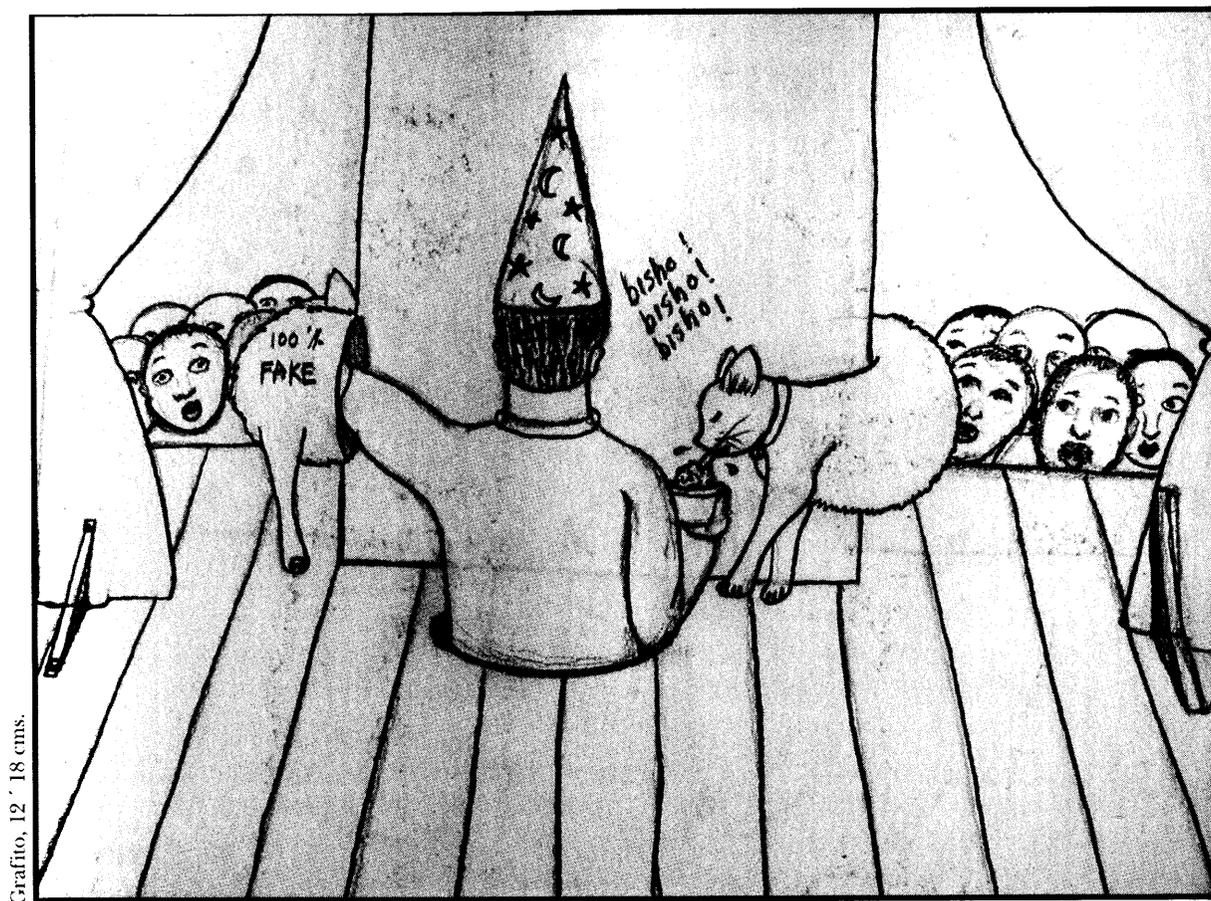
Por otro lado, desde la historia de las mujeres, también se ha abordado la importancia del cuerpo, en particular de la sexualidad para la construcción de la identidad femenina. Aquí los aportes sustanciales tienen que ver con el aborto, la virginidad, la prostitución,<sup>26</sup> el matrimonio, la maternidad y la participación laboral de las mujeres. Encontramos trabajos relevantes como el de Marcela Lagarde, *Los cautiverios de las mujeres*, en el que desde el feminismo concibe al cuerpo femenino como un cuerpo sometido.

26 Katherine Bliss, *Prostitution, Revolution and social Reform in Mexico City 1918-1940*, Chicago University Press, 1996; Ana María Rodríguez Atondo *El amor venal y la condición femenina en el México colonial*, INAH, México, 1992, Col. Divulgación; Guadalupe Ríos de la Torre, *La prostitución femenina en la Ciudad de México durante el porfiriato*, UNAM, México, 1991; Guadalupe Ríos y Marcela Suárez, "Reglamentarismo, historia y prostitutas", en *Constelaciones de modernidad*, UAM-A, México, 1992.

Desde esta perspectiva, encontramos algunos trabajos de historia "revisitada", es decir, nuevas interpretaciones de periodos largamente estudiados pero que desde los enfoques de género, de la sexualidad y del cuerpo nos brindan interpretaciones novedosas.<sup>27</sup>

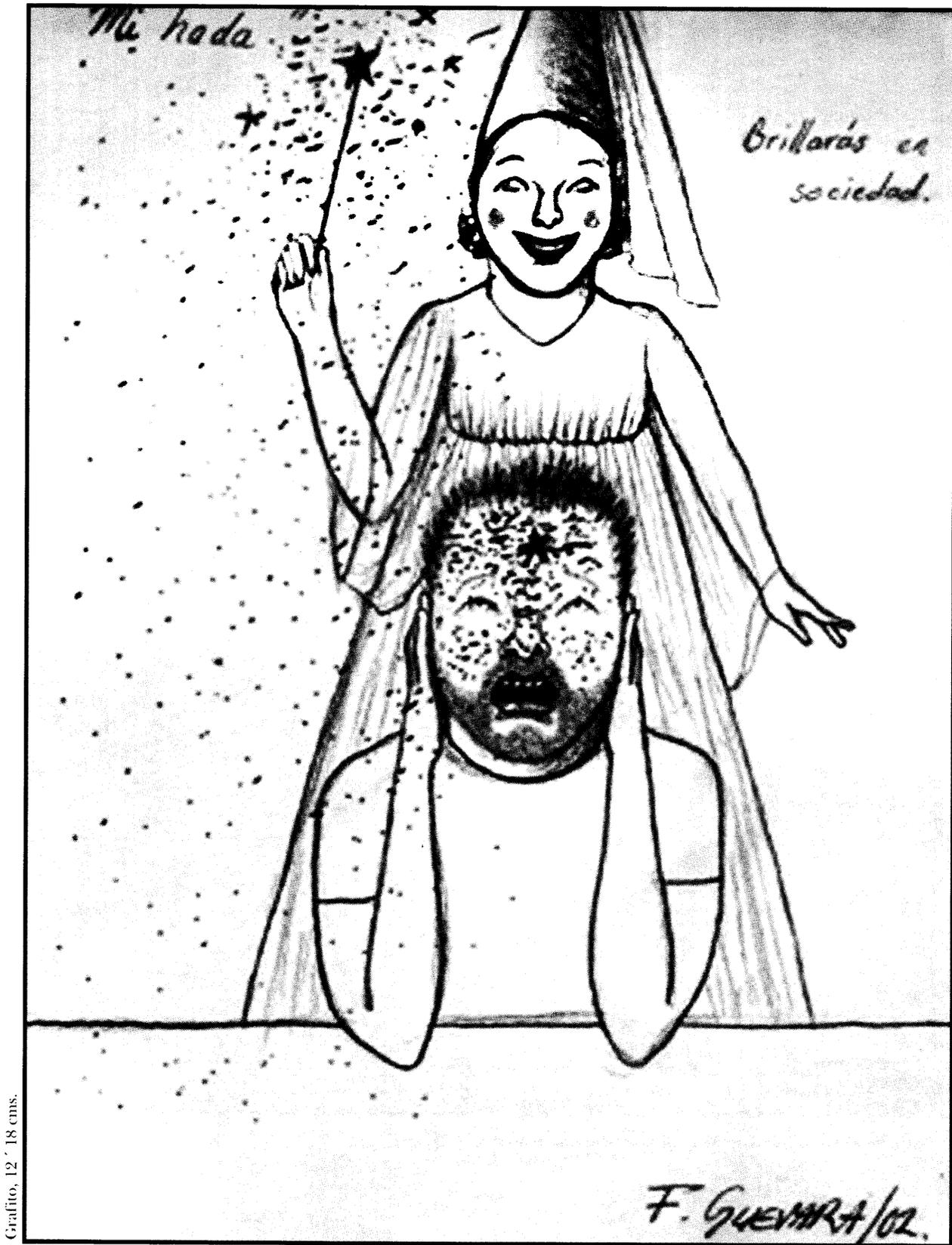
27 Véase. René González, *Sexo y confesionario*, Plaza y Valdéz-CONACULTA. México, 2002; Oliva López Sánchez, *Enfermas, mentirosas y temperamentales: la concepción médica del cuerpo femenino*. Plaza y Valdés, México, 1998; Elsa Muñiz, *Cuerpo representación y poder. México en los albores de la reconstrucción nacional*, UAM/Miguel Ángel Porrúa, México, 2002.

Sin ser exhaustivo, el presente recuento nos da clara idea de los temas que la investigación social y humanística ha privilegiado con relación al tópico del cuerpo. Si bien todos estos temas se ocupan de uno u otro aspecto relacionado con la corporeidad de los individuos, muy pocos toman al cuerpo como el objeto propiamente dicho de la investigación. De tal manera que los trabajos que presentamos, como señala Michel Féher en el prólogo al segundo tomo de *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, son precisamente fragmentos que intentan apuntalar la recuperación del cuerpo en el contexto de nuestra historia y nuestra cultura.



Grafito, 12' 18 cms.

Fernando Guevara, "El truco falso", de la serie *Estética de lo kitsch*, 2002.



Grafito, 12' 18 cms.

Fernando Guevara, "Mi hada", de la serie *Estética de lo kitsch*, 2002.

# TRANSFIGURACIONES. PRODIGIOS ENTRE LOS RELIGIOSOS NOVOHISPANOS

Edelmira Ramírez Leyva\*

Uno de los prodigios que se dio en la Nueva España fue el fenómeno de la transfiguración que sufrieron algunos religiosos, que se caracterizaron por llevar vidas en extremo virtuosas, y justamente la intención de este trabajo es la de reconstruir el significado de la transfiguración presente en los discursos de algunos cronistas religiosos del siglo XVII, que es específicamente mencionado en los cierres de los relatos de algunas de las vidas que insertan varios cronistas en sus narraciones.

Los autores de los textos pertenecen a uno de los grupos sociales más importantes de la época, el que más control ideológico ejercía en la sociedad: la Iglesia, ésta “fue el principal organismo vinculado estrictamente al Estado español mediante el Regio Patronato.<sup>1</sup> Su poder sobre las conciencias fue absoluto, pues como la misma autora señala:

La iglesia en Nueva España gozó de una posición privilegiada; además de estar sustentada por el Estado, estaba inmersa en una sociedad en la que todas las actividades se regían o relacionaban con el espíritu religioso; en la que el individuo y la colectividad comulgaban en considerar la salvación eterna como razón de su existencia. Esto permitió a la

iglesia incidir notablemente en los ámbitos políticos, económicos, sociales y culturales.<sup>2</sup>

Dentro de este poder de la Iglesia se insertan las órdenes religiosas, que desde finales del siglo XVI se hallaban inmersas en una fuerte pugna entre criollos y peninsulares, por ello, “las disensiones internas del clero regular, entre criollos y peninsulares, no eran, por supuesto, nada nuevo a principios del siglo XVII, pues tales desavenencias ya para entonces tenían una historia de treinta o cuarenta años.”<sup>3</sup>

Según Israel, “la lucha entre los frailes fue intensa y muy encarnizada. La alimentaron la rivalidad y la hostilidad entre criollos y peninsulares, y las complicadas reglas medievales de las órdenes constituyeron la raíz que la hizo posible.”<sup>4</sup>

Los cronistas eran los voceros históricos de esas órdenes monásticas, su medio de transmisión fue la crónica, que fue un género en boga durante la época colonial. Según Cuevas, el siglo XVII fue el siglo de oro de las letras “como quiera que en él se produjeron (y casi todas de plumas mexicanas) nuestras muy verídicas y muy amables Crónicas; doce firmes columnas que sobre los cimientos echados también por frailes del siglo XVI levantaron los del siglo XVII para

\* Departamento de Humanidades, UAM-A.

1 Cristina Torales Pacheco, “1600-1700, La definición de una cultura” en *México y su historia*, UTHEA, México, 1984, t. 3, p. 333.

2 *Loc. cit.*

3 Jonathan I. Israel; *Razas, clases sociales y vida política en el México Colonial. 1610-1670*, FCE, 1980, México, pp. 108-109.

4 *Ibid.*, p. 109.

perpetuar los hechos históricos y la verdadera vida de su patria y nuestra patria.”<sup>5</sup> En tales crónicas:

a la vez que se enuncian acontecimientos reales, materiales, como lo es la construcción de un convento, la llegada de un virrey, las epidemias ocasionadas por la falta de agua y bastimentos, se narran las vidas de varones y monjas que, se dice, vivieron en olor de santidad, se confirman las conversaciones de éstos con Cristo y María, y también se registran los múltiples milagros que a corte celestial obró en los naturales de la Nueva España.<sup>6</sup>

Las “vidas” son un género que puede considerarse como un antecedente nominal de la biografía. En el siglo XVII se puede encontrar este género inserto en las crónicas antes mencionadas, sin embargo posee toda una unidad en sí mismo, aunque esté alojado en un género múltiple mucho más complejo como es la crónica.

Los cronistas de las órdenes religiosas incluyen “las vidas” teniendo en mente objetivos bien definidos: mostrar a la comunidad y a la sociedad, en general, cómo su Orden generaba religiosos de vidas ejemplares, apegados al modelo divino por excelencia: Jesucristo, su vida y, muy en especial, su Pasión; es decir, las “vidas” tenían una función didáctica, estaban estrechamente vinculadas al intento de enseñar, difundir o mantener las ideas que daban sustento a la religión católica en lo concerniente a la captación o mantenimiento de fieles.

De esta forma, en sus relatos, los cronistas enfatizan en especial el ascetismo, las virtudes y los milagros de los religiosos biografiados; pero lo relevante para analizar los fenómenos de transfiguración de tales trayectorias vitales, es el momento en que el narrador menciona el cierre biológico de tales vidas, que por cierto, no siempre coincide con el cierre de discurso.

¿Por qué es de interés el momento de la muerte de esos religiosos?, porque justamente en ese tránsito es en el que se da la posibilidad de que se produzca la

transfiguración corporal, otorgándole al cuerpo un valor distinto al que tradicionalmente se le da en la teología cristiana, permanentemente negado y castigado durante la vida religiosa de los frailes, en función de la dicotomía entre el alma y el cuerpo, clásica en el cristianismo, en donde el cuerpo es visto como un elemento negativo, que ata el alma a la carne y que por ello es necesario disciplinar, atormentar, castigar, escarmentar de todas las formas posibles de acuerdo con la ascesis cristiana.

Por todo lo dicho es de llamar la atención la revalorización que se otorga al cuerpo de algunos religiosos en el momento de su muerte, a través de la mención que hacen los cronistas de la transfiguración de dichos cuerpos.

En este sentido cabe mencionar que el concepto de transfiguración en la religión cristiana es siempre mencionado por antonomasia con relación al pasaje de la vida de Cristo en la que se alude a su transfiguración, la cual por cierto no se da en el momento de su muerte como sucede con los religiosos novohispanos, sino según San Mateo y otros evangelistas cuando “tomó Jesús a Pedro, a Santiago y a Juan, su hermano, y los llevó aparte, a un monte alto. Y se transfiguró ante ellos, brilló su rostro como el sol, sus vestidos se volvieron blancos como la luz. Y se les aparecieron Moisés y Elías hablando con Él.”<sup>7</sup> Esto sucedió antes de la Pasión de Cristo.

Sin embargo, como se verá a continuación, la citada transfiguración de Jesús no coincide ni en situación ni en forma con lo que les ocurría a los virtuosos frailes, aunque en ambos casos hay una transformación corporal. La correspondencia radica en que a través de los religiosos transfigurados se cumple el significado de la transfiguración que Jesús sufriera en el monte, en donde dejó

transparentar a través de su humanidad la gloria de su divinidad, fue como un presagio de resurrección y de la definitiva transformación que en Él había de producir [... por eso contemplamos] como en un espejo la gloria del Señor y somos transfigurados según su propia imagen, de gloria en gloria,

5 Mariano Cuevas, *Historia de la Iglesia en México, t. III. 1600-1699. Frutos de la Iglesia en el siglo XVI*, Editorial Porrúa, México, 1992, p. 449.

6 Cristina Torales, *op. cit.*, p. 396.

7 Mt. 17, 1-3.

a medida que obra en nosotros el Espíritu del Señor o en la de San Juan "Sabemos que cuando aparezca seremos semejantes a Él, porque le veremos tal cual es."<sup>8</sup>

Para comprender la transfiguración de los religiosos novohispanos hay que destacar su extrema vida ascética, llena de abnegación, renuncia, aceptación al sufrimiento y una vida llena de virtudes, de tal manera que la transformación que sufren al final de su vida es sólo una consecuencia de esa vida santificada, la cual se constituía como un requisito esencial para que se produjera el prodigio, pues como dice el cronista Grijalva: "aunque muchos de los que conocimos y ya murieron los respetamos como a santos, porque guardaron con suma puntualidad la vida común de la religión y los santos estatutos de la provincia; y esta vida era tal, que ella sola bastaba ha hacer singularísimos santos."<sup>9</sup>

La transfiguración de los religiosos novohispanos se da especialmente en lo tocante al cuerpo, pero tales descripciones están acordes con los ideales corporales de la época, como puede notarse en el relato del cronista Francisco de Burgoa sobre la transfiguración de Fray Lope de Cuéllar cuando le llegó su última hora:

luego al punto, se reformó el rostro antes comido, llagado, y perdidas las facciones, parecían de nuevo retocadas con tanto agrado y suavidad como si reposara, el cuerpo baldado y miembros contrahechos, se desentumieron y dilataron como si no hubieran pasado impedimento, los brazos, la sangre de las venas tan corriente y tratable que viéndola se añadió por singular demostración del cielo el olor suavísimo, como de allá, que exhalaba todo el cuerpo, en especial sobre la frente en la mollera era tanta la fragancia que respiraba que suspendía a los que llegaban por devoción a besarle.<sup>10</sup>

8 L. Bouyer, *Diccionario de teología*, Barcelona, Editorial Herder, 1990, p. 630.

9 Juan de Grijalva, *Crónica de la orden de N.P.S. Agustín en las provincias de la Nueva España. En cuatro edades desde el año 1533 hasta el de 1592*, México, Editorial Porrúa, 1985 (c1624), p. 336.

10 Francisco de Burgoa, *Palestra historial [...]*, México, Editorial Porrúa, 1989, p. 396.

La transformación es notable sobre todo si se toma en cuenta que en el relato de la vida de este fraile se enfatiza una vida para el sufrimiento del cuerpo.

Con relación a los hechos que ofrece Burgoa se puede percibir que la transformación corporal de Fray Lope de Cuéllar fue realmente extrema, no sólo fue un hecho maravilloso que desde luego acorde con su posición ideológica lo adjudicó a "Nuestro Señor," sino que a la vez es un acto que ayuda a demostrar las maravillas de que pueden ser objeto los creyentes que militan dentro de la religión católica a condición que lleven una vida virtuosa.

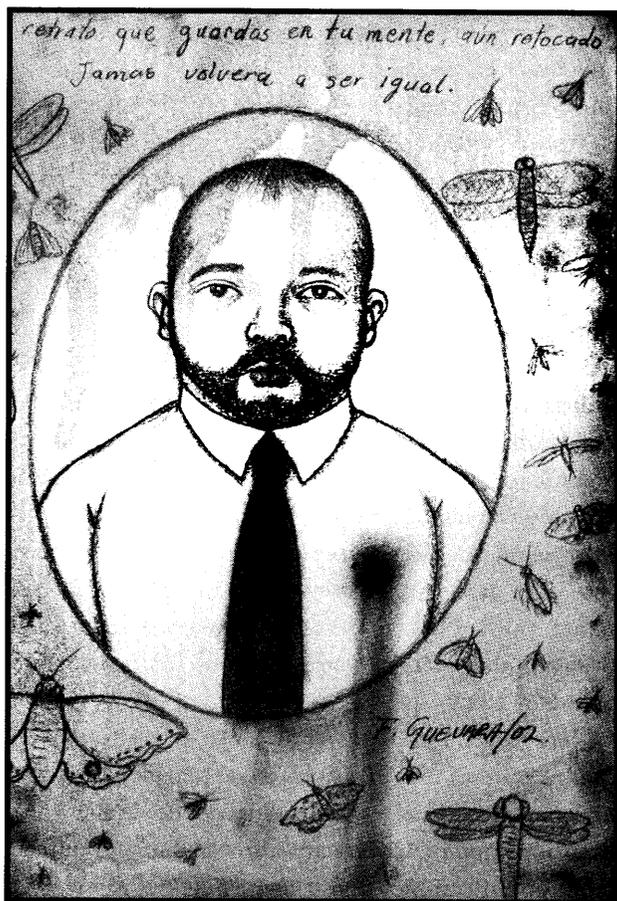
En la transfiguración de Lope de Cuéllar es también interesante observar cómo el milagro de la transfiguración va aparejado con otro elemento que en este caso atañe ya no a la vista sino al sentido del olfato, pues el cuerpo se reconstituye y se enfatiza el milagro maravilloso por el "olor suavísimo que exhalaba su cuerpo."

Pero el milagro y la maravilla se intensifican aún más porque va más allá del cuerpo al hacer partícipe de tal maravilla al escaso vestuario del fraile y los utensilios que ocupaba para alimentarse, que sufren también un cambio, una transformación:

comunicando a los paños, y lencezuelos, que le tocaban aquella milagrosa suavidad, que asimismo participó a todos los trapos, y trastes con que le daban de comer, yo le servía actualmente por mi dicha, y vide estas, y otras maravillas, que Nuestro Señor obró aquel día, y el siguiente en que el Señor Obispo se consagró embarazándolo los tristes lamentos de campanas con solemnes repiques y festivos júbilos de músicos instrumentos.<sup>11</sup>

Parecería que dichos objetos formaran parte de esta corporalidad, pues aunque el alma ya no está unida al cuerpo después de la muerte, sí en cambio les trasmite los merecimientos alcanzados en vida, dejando así, a través de la transfiguración un testimonio de su nuevo estado beatífico, como un mensaje que deja impresa una prueba de la huella divina en ese cuerpo, ya sin vida, sin aliento, pero al mismo

11 *Loc. cit.*



Fernando Guevara, de la serie *Mal de amores*, 2002.

tiempo animado por una vida superior y, que bien sabían descifrar los testigos o los lectores del pasado. Por otra parte, cabe apuntar, que éste es un aspecto de coincidencia con la transfiguración de Jesús, pues sus vestidos se transformaron al tiempo que se dio el fenómeno, como se citó anteriormente.

Doblemente es importante el relato en este caso, pues el propio Burgoa declara que fue testigo presencial de los hechos, en este sentido, no se trata de un cronista que reúne una serie de documentos y testimonios de diversos personajes y da su versión de cada vida, aquí el cronista relata algo que pudo constatar desde su óptica.

Por otra parte, la incorruptibilidad de la carne es otro de los elementos que está en el fondo de esta idea de la transfiguración, como puede desprenderse de la siguiente cita sobre el padre Fray Juan Martínez, quien muere ayudado por indígenas. En sus exequias los fieles le piden al Prior:

les dejasen el cuerpo en la iglesia y cantada una Vigilia muy solemne llevaron a ver el rostro del difunto que parecía transformado en ángel, las manos tan blandas y tratables como si fueran de seda, el cuerpo tan flexible como si fuera de goznes, y con haber venido al sol por el campo, y con tanto movimiento, y detenido más de veinte y cuatro horas, sin sepultarle; no sólo no dio señales de corrupción, pero muchos de los que aquella noche (que estuvieron las puerta de la iglesia abiertas) y venían ya de lejos a ver el cuerpo de este apostólico varón, y pedirle favor con Dios, certificaron que sintieron llegándose a las andas una celestial fragancia, que se debe atribuir a la fe de cada uno.<sup>12</sup>

Vuelven a estar presentes los elementos de transformación además de la fragancia, y se agrega el de la incorruptibilidad; y con esto Burgoa, quizá sin darse cuenta y sin el propósito de incluirse en la polémica de siglos atrás entre la secta de los “corruptícolos” y el de los “incorruptícolos,” la trae a colación; tópico, por cierto, estrechamente relacionado con el fenómeno de la transfiguración.

Los corruptícolos eran unos herejes que aparecieron en Egipto hacia el año de 532, y “sostenían que el cuerpo de Cristo era corruptible,”<sup>13</sup> como le sucede a todos los hombres, en contraposición a los “incorruptícolos, quienes creían que “había sido siempre *incorruptible e impasible*,”<sup>14</sup> pues consideraban que “en el acto de formarse de las entrañas de la Virgen, había adquirido la propiedad de ser incorruptible, o sea, que desde aquel instante ya no fue capaz de alteración ninguna, aun en las modalidades más naturales como el hambre y la sed.”<sup>15</sup> Esta posición no fue aceptada por la Iglesia, ya que afectaba al dogma de la Encarnación y además minaba gravemente “el fundamento de la obra de la Redención, ya que de ella se seguía que el cuerpo del Redentor era incapaz de sentir el dolor y, por ende su pasión no era tal, ni Jesucristo hubiera expiado en su persona los pecados de los hombres.”<sup>16</sup>

12 *Ibid.*, p. 450.

13 *Enciclopedia de la religión católica*, t. II, Barcelona, Dalmau y Jover, 1951, p. 1161.

14 *Ibid.*, p. 1203.

15 *Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana*, Madrid, Espasa Calpe, 1975, t. XXXVIII (primera parte), p. 1203.

16 *Loc. cit.*

Lo que parece suceder en los humanos cuando se produce la transfiguración es que el alma divinizada provoca la transformación de la materia, pues como explica Aristóteles: "Es probable que todas las afectaciones del alma estén ligadas al cuerpo"<sup>17</sup> y su expresión o formación es material.<sup>18</sup>

Y aunque en el caso de las transfiguraciones de los religiosos no se trate de pasiones terrenales, parecería que en el nuevo estado y espacio en que se encuentra el alma o bien en el periodo de transición continua unida al cuerpo de alguna manera; sin embargo, se puede explicar el fenómeno de la transfiguración a partir de algunas ideas de los tomistas, quienes afirman:

que en el momento de la muerte, unos principios parciales de vida inferior transitorios, y destinados a desaparecer totalmente sucedan al alma, principio de la vida simple y completa más virtualmente compleja, que es a la vez principio de vida intelectual, animal complejo y vegetativa, funciones que suponen en el alma una distinción virtual de sus principios primeros, pero no una distinción real.<sup>19</sup>

Sin embargo, la "filosofía católica acepta con dificultad que el alma pueda ser causa de esta vida latente parcial que se prolonga, después de la muerte relativa en ciertas partes unidas y aun desunidas o separadas del cuerpo sin vida general."<sup>20</sup> Mas, tal como los cronistas describen la transfiguración, no parece tener nada que ver con la muerte relativa, pues en realidad se trata de un fenómeno sobrenatural.

Como se desprende de los relatos de Burgoa, en la época colonial había una fascinación por el prodigio de la incorruptibilidad tanto por parte del cronista como de la comunidad de frailes, y desde luego, del pueblo que se acercaba al cadáver del santo religioso con asombro, devoción y esperanza y con una notable involucración emocional que llevaba a los devotos, en muchos casos, a efectuar actos extremos con los restos de ese cuerpo divinizado, como eran la

obtención de partes del cuerpo que usaban como reliquias para diferentes fines. Todo esto, en realidad era una violación de lo señalado por la Iglesia, ya que "la actitud del cristiano ante estos fenómenos tiene que ser indiferencia y desapego afectivo,"<sup>21</sup> porque lo sobrenatural que perciben con tanta atracción, no se limita al orden terrenal, sino que "penetra en él natural para situarlo en un nivel superior y, por tanto, darle una perfección eminente<sup>22</sup> y no "existe antagonismo alguno entre natural y sobrenatural, sino una continua y fructuosa simbiosis."<sup>23</sup>

O sea que aquí no se debate la incorruptibilidad de Cristo, sino que se traslada el tema de la transfiguración a los virtuosos religiosos, porque no hay que olvidar que el gran modelo de todos estos frailes fue justamente Jesucristo, un arquetipo divinizado, que era el ideal de muchos religiosos, que como modelo ideal aspiraban a seguir su vida, pasión y muerte, esto es, estaban dispuestos a vivir en carne propia lo que el Divino Maestro padeció por los hombres, llegando, algunos, a extremos increíbles.

Aquí la incorruptibilidad del cuerpo se da el momento específico de la muerte y no como en el caso de Jesucristo, que según los corruptícolos era incorruptible desde antes de su nacimiento, haciéndolo así sobrehumano, con las consecuencias que esta idea desencadenaba para las creencias que la religión católica tenía como dogmas. Sin embargo, la transfiguración de los religiosos, trastoca el efecto que la muerte tiene sobre el cuerpo, pues afecta al proceso normal de descomposición, que es, al final de cuentas "el único signo por el que podemos reconocer este término o muerte efectiva, es la putrefacción, evidencia definitiva de la destrucción total del organismo humano."<sup>24</sup>

Aunque para Aristóteles el mismo crecimiento vital es ya parte del proceso de corrupción: "la palabra vivir tiene muchos sentidos, y decimos que una cosa

17 Aristóteles, "Del Alma" en Obras, Madrid, Aguilar, 1977, I, 1, p. 828.

18 Cfr., *loc. cit.*

19 *Enciclopedia de la religión católica, op. cit.*, t. I, p. 640.

20 *Loc. cit.*

21 I. Rodríguez, "Místicos (fenómenos) en Ancilli, *Diccionario de la espiritualidad*, t.II. Barcelona, Editorial Herder, 1987, p. 630.

22 Sutter, A. de "Sobrenatural", en *Ibid.*, t. III, p. 410.

23 *Ibid.*, p.413.

24 *Enciclopedia de la religión católica, op. cit.*, t.V, p. 639.

vive si está presente en ella cada una de las cosas siguientes: mente o pensamiento, sensación, movimiento o reposo en el espacio, además del movimiento que implica la nutrición y el crecimiento o corrupción.”<sup>25</sup>

Por otra parte, la razón de esa descomposición se explica en el Antiguo Testamento, en donde se puede leer que “Dios creó al hombre incorruptible/ y lo hizo a imagen de su propia naturaleza. Mas por envidia del diablo entró la muerte en el mundo,/ y la experimentan los que le pertenecen”.<sup>26</sup>

En el fondo de esta propuesta se puede percibir una gran contradicción, porque ya sin vida el cuerpo obtiene la incorruptibilidad, aunque desde luego el religioso en realidad está muerto, pues su alma se ha desprendido ya, y aunque el cuerpo se transfigura y se torna incorruptible, en realidad ya no hay vida en él y, estará transfigurado y será incorruptible pero en la tumba; en realidad esos dos prodigios serán observables solo durante el lapso entre la muerte y el entierro.

Medina explica en uno de sus relatos que un religioso recibió el premio de la transfiguración por haber honrado a la Virgen María, eso le permitía gozar de la vida eterna y conjeturaba que Fray Pedro de San Diego fue un siervo

fiel de la Reyna de los Angeles, alcanzó la gloria, por los merecimientos de tã Soberana Majestad. De que no son pequeños indicios aver quedado su cuerpo difunto sin los horrores del cadáver, hermoso, de apacible semblante, y aspecto, causando alegría á los ojos de todos, viéndole tratable, y blando, aun despues de muchas horas de su transito. Muchos Religiosos llegaron con veneración á rogarle, y movi?dole, estaba facil, y obedi?te á qualquier impulso, de dõde, creciendo la admiracion, y respeto, le cortaron algunas reliquias.<sup>27</sup>

Pero el prodigio de la transfiguración y por ende de la incorruptibilidad corporal incluyen la detención

del proceso natural de la disolución de la substancia material, ya que lo normal es que “todo cambio substancial entraña la disolución de la forma y la materia, elementos constitutivos del ser material; y la materia pierde en el cambio la forma substancial anterior y recibe otra nueva, hay pues, en todo cambio, disolución de una substancia y generación de otra nueva.”<sup>28</sup>

Sin embargo, para poder comprender el fenómeno de la transfiguración no hay que perder de vista que se trata de un prodigio, de algo sobrenatural, sólo así se pueden explicar los relatos de los cronistas del siglo XVII, es decir, desde el enfoque que ellos le daban en su momento, aunque en épocas posteriores se pueda interpretar desde otros parámetros. Así pues, desde esta perspectiva, es posible afirmar que el prodigio detiene la descomposición, la corrupción del cuerpo.

Pero tal prodigio sólo se producía como el resultado de una vida santa y virtuosa, la transfiguración al final de cuentas era sólo una constancia de ello, como lo afirma Tello en la transformación final que sufrió Diego Luciano, quien murió en 1617 a los 70 años de edad, quedando “su cuerpo tan hermoso y tratable, que más parecía estar vivo que muerto; y la celda con una fragancia y olor tan admirable, que era indicio de su santidad y de la gloria que goza en el cielo.”<sup>29</sup>

La incorruptibilidad, podía durar indefinidamente, pues en varios santos varones, la transfiguración continuaba como fijada en el cadáver muchos años después de haber fallecido, como le sucedió a Fray Pedro de Agurto, a quien

todos le amaban como a Padre; y los fieles le veneraban como a santo. Seis meses después que fue el año de 1609 a 24 de abril, por condescender con el deseo de muchos devotos suyos, se abrió el sepulcro y, abriendo el ataúd, le hallaron el cuerpo entero, santo y tratable y el rostro con barba, cabello y dientes y con tan gran olor, que le juzgaban todos por celestial, de que dio fe el escribano de cabildo.<sup>30</sup>

25 Aristóteles, *op. cit.* II, 2, p. 842.

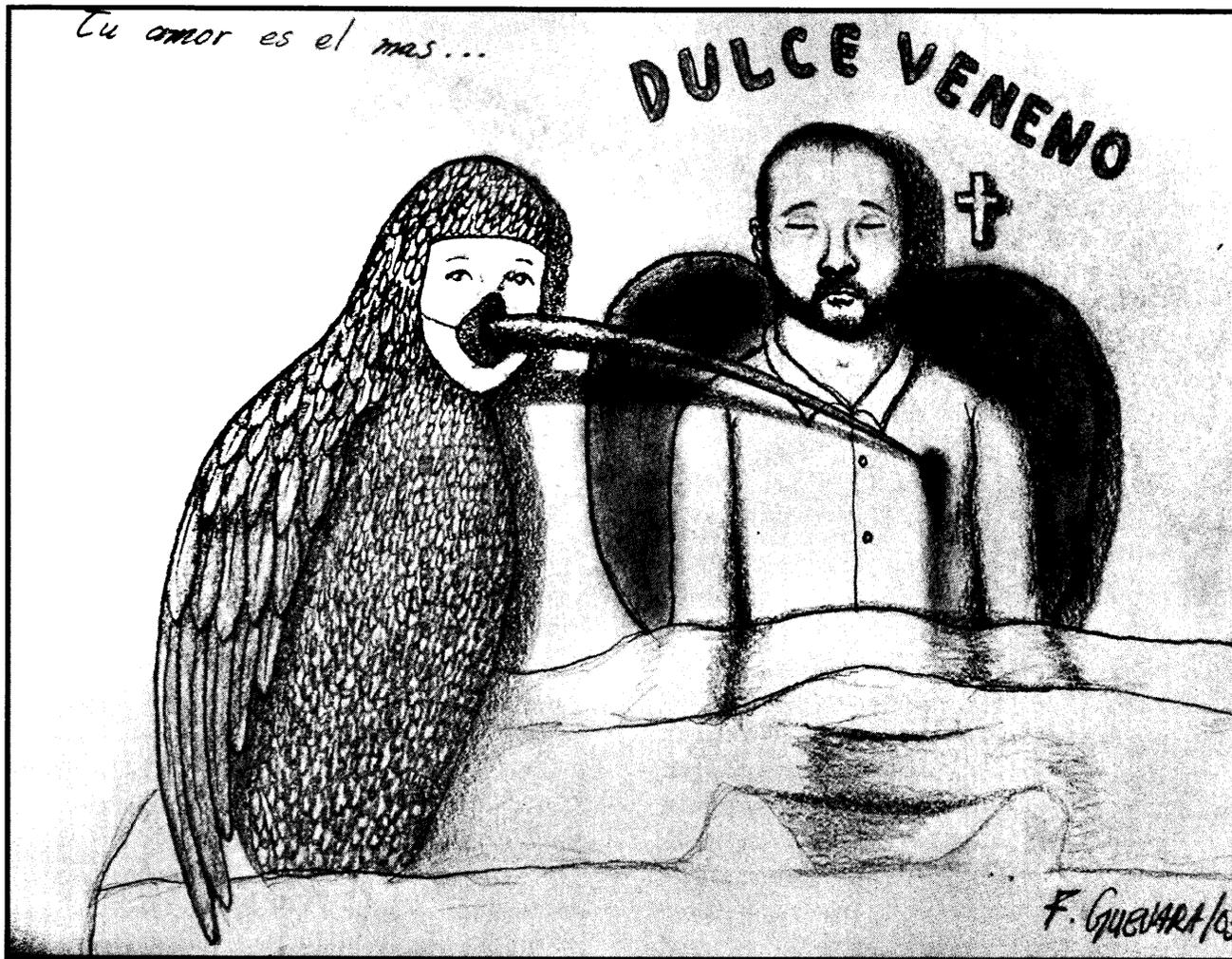
26 *Sab.* 2, 23-24.

27 Baltasar de Medina, *Crónica de la santa provincia de San Diego de México*, México, Editorial Academia Literaria, 1977 (1682), p. 158.

28 *Enciclopedia de la religión católica*, *op. cit.*, t. II, p. 1161.

29 Antonio Tello, *Libro segundo de la Crónica miscelánea* [...] Guadalajara, Imprenta de “La República Literaria” de Ciro I. de Guevara, 1891, p. 802.

30 Grijalva, *op. cit.*, p. 460.



Fernando Guevara, "Dulce veneno", de la serie *Mal de amores*, 2003.

Como se deduce de la cita anterior, un elemento que solía acompañar las transfiguraciones era el fenómeno de la osmogénesis, es decir, las fragancias que emanaban del cadáver ya transfigurado. Al referirse a este fenómeno los estudiosos se refieren a "un olor de suavidad y fragancia que a veces exhala del cuerpo mortal de los santos o del sepulcro donde reposan sus restos"<sup>31</sup> y el cual no tenía nada que ver con los olores naturales.<sup>32</sup>

Por la circunstancias en que se refiere la emanación de la fragancia proveniente del cadáver de Fray Pedro Agurto, citado anteriormente, parece tener un

31 Rodríguez, "Osmogénesis" en Ancilli, *op. cit.*, t. III, p. 7.

32 *Cfr.*, *loc. cit.*

origen sobrenatural, lo cual se repite en forma similar en otros religiosos, como sucedió con Fray Juan Bautista, al que

Cinco años después de su glorioso tránsito, quiso aquel convento trasladar sus huesos de la primera sepultura a otra, que hicieron en la misma pared de la iglesia, y hallaron el cuerpo entero, y el hábito, y un diurno que acaso se había olvidado en la manga, sin que faltase cosa; ni después se deshiciese con el movimiento que allí fue inexcusable, aunque se hizo con aquel respeto y recato que la cosa pedía. Salió grandísima fragancia de olor; causó en todos grandísima devoción, y dulces lágrimas.<sup>33</sup>

33 Grijalva, *op. cit.*, p. 285.

Y ciertamente la fragancia parece ser otro indicio sobrenatural, aunque como advierte Rodríguez, no es “fácil determinar si se trata de un mecanismo o de un proceso preternatural, que de algún modo derogue las leyes del organismo humano bajo este aspecto,”<sup>34</sup> pero en varios relatos, se menciona que aparece junto al fenómeno de la transfiguración, el cual sí altera notablemente las mencionadas leyes.

Respecto a estos olores emanados de los cuerpos de los religiosos, el mencionado autor intenta dar una explicación, advirtiendo que su presencia se puede explicar “como una consecuencia de la acción sobrenatural del alma divinizada en el cuerpo que, de este modo, participa en parte, de aquella propiedad que la gozará plenamente cuando sea glorificada,”<sup>35</sup> lo cual parece ser el caso de los relatos citados en donde se desprende que dichas almas ya están glorificadas. Rodríguez también refiere que “puede ser un valor simbólico de las almas santas,”<sup>36</sup> aunque aquí en realidad aun no se trate de religiosos canonizados.

Por otra parte, la transfiguración y la incorruptibilidad que conlleva se plantea una contradicción con la idea dualista mente-cuerpo de la teología católica, que algunos autores, como Lincol, consideran que es uno de los patrones generales para enfrentar el problema de la materia orgánica.<sup>37</sup> Dicho autor afirma que hay una distinción radical entre la base material y el principio de vida no material, la cual se relaciona con ciertos materiales agregados para un periodo de duración finito. La entrada de este principio de vida, que puede ser definido como alma, espíritu, respiración, calor, que vivifica y energiza la materia en la cual reside y cuando la abandona, el resultado es la muerte.<sup>38</sup> Según dicho autor, tal dualismo está implícito en el relato de la creación del primer ser humano en el Génesis, donde el cuerpo es cuidadosamente diferenciado de la vida esencial, derivada ésta directamente de Yavé Dios, quien modeló “al hombre

de la arcilla y le inspiró en el rostro aliento de vida, y fue así el hombre ser animado”.<sup>39</sup>

Tal dualismo inevitablemente connota una devaluación del cuerpo con relación a la vida superior. Contrasta a uno con el otro, de tal manera que el alma es para el cuerpo tanto sagrado como profano. La lógica de esta analogía, sin embargo demanda una mitología, una cosmología y una metafísica que intenten resolver las cuestiones de cómo y por qué la vida superior, divina, inmaterial puede residir junto a un cuerpo profano, material.<sup>40</sup>

El Génesis plantea un origen terrestre para el cuerpo, para el cual el nombre de Adam, “arcilla”, subraya este hecho y un origen divino para su vida esencial, realizada por un creador benevolente que le insufla el preciado hálito vital.<sup>41</sup>

El análisis de la muerte en la Escritura hebrea explica el siguiente corolario: el cuerpo es devuelto al polvo del cual vino, mientras que la vida es vuelta a retroceder a Dios con la expiración final, los dos son parte: “y se torne el polvo a la tierra que antes era, y retorne a Dios el espíritu que Él le dio. Si tú ([Yavé] escondes tu rostro, se conturban;/ si les quitas el espíritu expiran/ y vuelven al polvo.”<sup>42</sup>

Y desde luego el mencionado dualismo es asimilado totalmente por los religiosos novohispanos, para ello utilizan una adjetivación despreciativa de ese elemento carnal del ser humano: su cuerpo. Así, por ejemplo cuando el doctor Francisco de Arguijo

“le entregó el alma [al Santo Cristo] como a Padre amoroso, que la sacó de las inmundicias de la carne, y de la región distante, y apartada de Dios de los vicios, el rostro se le puso de ángel con tanto agrado que parecía sobrescribía el gozo, y alegría del alma, el cuerpo, y manos tan tratables como de quien dormía en el Señor.”<sup>43</sup>

Como puede verse, la transfiguración transforma drásticamente los remanentes inertes del cuerpo, bajo el influjo de la voluntad divina.

34 Rodríguez, “Osmogénesis”, *loc. cit.*

35 *Loc. cit.*

36 *Loc. cit.*

37 Cfr. Bruce Lincoln, “Human Body: Myths and Symbolism” in Mircea Eliade, *The Encyclopedia of Religion*, MacMillan Library Reference, New York, 1995, vol 5, p. 499.

38 *Loc. cit.*

39 *Gén. 2,7* citado en *Loc. cit.*

40 Cfr. *Ibid.*, pp. 499-500.

41 Cfr. *Ibid.*, p. 500.

42 Cfr. *Ibid.*, p. 786.

43 Burgoa, *op. cit.*, p. 568.

Otro aspecto relacionado con la transfiguración es el resultado estético que provoca, como sucedió al Padre Fray Miguel de la Concepción, quien al término de su vida:

quedò después de muerto, hermoso como vn Angel. el que parece no avia vivido como hombre; con admiración de los Religiosos presentes, y de grande concurso de la Ciudad, que asistió á su Tumulo, aaclamãdole con piadosas voces, por Santo cortãndole con devoción el habito, los cabellos, y dedos [...] vn hombre, que aun en los apellidos sobrescribió las puezas de Angel, y las imitaciones de la Reyna Soberana de los Espiritus Celestiales.<sup>44</sup>

Se habla de una belleza especial, de una hermosura angelical, para indicar que esa alma ya está participando del paraíso; como diría Santo Tomás de Aquino este fenómeno indica que lo “perfecto se manifiesta o se ofrece a nuestra contemplación,<sup>45</sup> en suma, se puede decir que “la mentalidad estética se encuentra bajo el signo de lo alegórico, que, al mismo tiempo, la connota y la funde con el símbolo inmediato de la belleza perfecta”.<sup>46</sup>

Tal manifestación de belleza, en ocasiones solía superar el estado del cuerpo vivo antes de la muerte, cuando aún persistía la dualidad, como le sucedió a Alonso de Escalona cuando “dio su alma a nuestro Señor a diez de marzo de mil quinientos y ochenta y cuatro años en el Convento de México. Quedó el cuerpo hermosísimo, más que cuando vivía.”<sup>47</sup>

Parece ser que “siendo de la belleza el resplandor de la perfección de las cosas, y estando todas dotadas de perfección esencial, algunos tratadistas afirman que la belleza es una propiedad esencial del ente”.<sup>48</sup> Por ejemplo, el cronista Francisco de Burgoa menciona que al morir Fray Martín de Aliende

refieren los religiosos que se hallaron presentes que se le puso el rostro tan apacible como si se estuviese riendo, y las manos tan flexibles y tratables como si fuera sueño su muerte, y así llamó Cristo a la de Lázaro, y a la de la hija del Centurión porque en Sí les guardaba la vida, y la de este siervo de Dios mostraba realizada con ventajas en la gloria.<sup>49</sup>

La transfiguración, en suma, les trae aparejada una belleza especial, como le sucedió a Fray Manuel de Escobar, quien a su muerte concurrió toda la ciudad al Convento, como si el santo fuera padre de cada casa. Quedó su rostro con extraña hermosura y majestad.”<sup>50</sup>

La transformación del rostro y de las manos fueron puntos que enfatizaron los cronistas en sus “vidas,” tal vez porque llaman de inmediato la atención, al ser las partes del cuerpo que están más a la vista y, en especial, el rostro es siempre un tema relevante. Quizá también tenga relación con la transfiguración sufrida por Jesús, en donde la transformación de su rostro fue algo sobresaliente. Tal vez por ello en la mayoría de los relatos sobre los religiosos transfigurados se alude al rostro, como sucede con el de Fray Alonso de Borja, de quien se afirma que a la hora de la muerte le “quedó su rostro hermoso y resplandeciente: quitáronle el hábito de su peregrinación y pusieronle otra para que quedasen entre nosotros aquellas ricas exubias. [...] vivió y murió con general opinión de santo.”<sup>51</sup>

La atención especial que le daban al rostro, la explica Magli advirtiéndolo que: “Ver un rostro significa producir inmediatamente un esquema simbólico que nos sitúa frente a una experiencia cultural compleja y antigua;”<sup>52</sup> y como en las crónicas se puede constatar, es a través del rostro transfigurado como se puede captar el “proceso de simbolización que nos introduce en un tiempo diferente: no ya en el tiempo del rostro real perdido”<sup>53</sup> en la transfiguración, sino

44 Medina, *op. cit.*, p. 49.

45 *Enciclopedia de la religión católica, op. cit.*, t. I, p. 1397.

46 Cvitanovic, Dinko. “De la “Disputa” medieval al “Pleito” calderoniano” en Cvitanovic, *La ideal del cuerpo en las letras españolas (siglos XIII a XVII)*, Universidad del Sur, Instituto de Humanidades, Bahía Blanca, Argentina, 1973, p. 16.

47 Alonso Fernández, *Historia eclesiástica*, Bibliófilos Mexicanos, México, 1964, p. 69.

48 *Enciclopedia de la religión católica, op. cit.*, t. I, p. 1398.

49 Burgoa, *op. cit.*, pp. 546-547.

50 Alonso Fernández, *op. cit.*, p. 149.

51 Grijalva, *op. cit.*, p. 68.

52 Patricia Magli, “El rostro y el alma” en *Fragmentos para una historia el cuerpo humano*, Altea, Taurus, Alfaguara, Madrid, 1991, p. 90.

53 *Loc. cit.*

en el tiempo del rostro transformado, testimonio material de la realización espiritual de esa alma, fijado en el tiempo eterno, que es la “medida” que fija las cosas, “desarrolla una imagen formal, la bloquea en una absoluta fijeza en el interior de la cual interpreta proporciones, delimita contornos y trata de establecer cuáles son los rasgos esenciales”,<sup>54</sup> ya que:

todo impulso vital, toda gracia que recibimos de Cristo es, en efecto, una comunión de su vida gloriosa, que prepara, refuerza y confirma la glorificación definitiva de su Iglesia y de aquellos que están unidos a ella: el sacramento que nos inserta en el cuerpo místico de nuestra iniciación en el misterio pascual, en el cual morimos con Cristo para resucitar con él: en él, Cristo resucitado, nos hace participantes de su espíritu y nos comunica la “prenda de nuestra herencia”, es decir, de la herencia incorruptible sin mancha e inaccesible, que nos reserva en los cielos.<sup>55</sup>

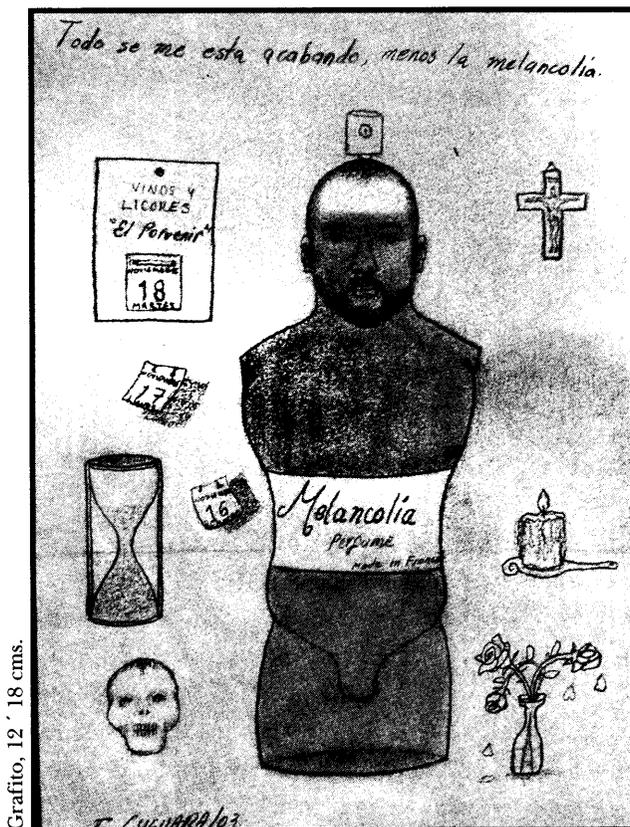
Y hay que recordar que en esa época la medida de la percepción era modelada por el pensamiento religioso que condicionaba no sólo los valores religiosos, sino también los sociales y los culturales, en suma, todos los procesos vitales de la sociedad novohispana.

Por otra parte, es notable observar cómo en los relatos de las transfiguraciones se reflejan los gustos de la época, de tal manera que las prodigiosas transformaciones corregían justamente aquellos elementos físicos de los religiosos que no estaban acordes con los ideales de belleza de la época, de tal suerte, que en la narración se describe la corrección que sufre el cadáver de aquellos aspectos que no eran gratos a los observantes, como lo detalla el cronista Francisco de Florencia al hablar de la muerte del Padre Juan Curiel, que luego que ocurrió:

sucedió vna cosa, que á todos puso en admiración; y fue, que siendo su rostro, como ya dixé, de color moreno, y sumamente desapacible á la vista, se mudò de repente, y llenò de hermosura, y de resplandor, q´ parecia echaba de si rayos de luz, como

54 *Loc. cit.*

55 P. Molinari, “Santo” en *Nuevo diccionario de espiritualidad*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1983, p. 1249.



Fernando Guevara, “Vanitas”, de la serie *Mal de amores*, 2003.

que el alma ya gloriosa (según piadosamente podemos discurrir) en pago de la buena, y santa amistad, con q´ él avia vivido, y grãgeado la gloria, q´ gozaba, empezaba à repartir con èl de la claridad y dotes lucidos, que de lleno le avia de participar en su reunion á el el dia del juicio. Fue tan notable aquesta mudanza, que los de la Ciudad, Seglares, y Eclesiásticos, no hazian otra cosa, que ir à verlo, y tornar vna, y otra vez à mirarlo, admirados de tan extraordinaria belleza; besándole por devoción, y reverencia muchas vezes los pies, y las manos, si acertar á apartarse del, procurando por reliquia algun retazo de sus vestidos.<sup>56</sup>

La transfiguración también subsanó el tono de la piel de Andrés de Olmos, pues como dice Alonso Fernández, cuando murió “quedó su cuerpo hermosísimo y muy blanco, siendo el bienaventurado santo

56 Francisco de Florencia, *Historia de la provincia de la Compañía de Jesus de Nueva España*, Editorial Academia Literaria, México, 1955, p. 295.

algo moreno, y con suavísimo olor, de que todos se recreaban y admiraban. Oyerónse en el aire voces de ángeles que cantaban y música de varios y dulces instrumentos.<sup>57</sup>

Los relatos anteriores son reveladores de ese proceso simbólico ligado a los valores sociales de la época en donde ser moreno al parecer no era muy bien visto. Resulta sorprendente que en un proceso espiritual de tránsito por la muerte surjan *post mortem* tan claramente los valores de la época.

Por otra parte, el elemento prodigioso de estos relatos facilita los cambios que opera el relator en los cuerpos de los religiosos fallecidos, ya que los cronistas incluían en sus narraciones los elementos necesarios para satisfacer el gusto estético de sus lectores o de los devotos, y se situaban, así como voceros conocedores de los ideales de aquella sociedad, además con dicho conocimiento aseguraban su recepción y aceptación. Y a su vez, el lector actual puede reconstruir algunos de los ideales de belleza de esa época.

Otra función que ofrecían los relatos de los transfigurados era que daban constancia de los efectos divinos en los rostros marcados por la enfermedad, como fue el caso de Cristóbal de la Cruz:

recibió devotísimamente los santos sacramentos, y murió santamente, mostrando en lo exterior la gloria que esperaba gozar. Quedó el rostro atestigüado con grandísima claridad la gloria del alma. Fue cosa singular, apenas había expirado, cuando se le quitaron todas las llagas del rostro y cuerpo, quedando blanco y hermoso el que antes estaba todo manchado y leproso. El cuerpo que antes estaba asqueroso, quedó con un olor muy regalado.<sup>58</sup>

Parecería que a través de las "vidas", los cronistas intentarían dejar constancia de que por medio de la transfiguración se podía borrar todo elemento de fealdad corporal, en este caso, generada por la enfermedad que había marcado el rostro del religioso, el cual tomaba formas que no eran agradables para los observantes y, dejando entrever a los devotos, la

promesa de la posibilidad de eliminar, mediante la transfiguración, ese pasado ominoso del cuerpo, que mostraba su debilidad y su fealdad, desde luego, siempre y cuando se siguieran las pautas establecidas para merecerlo.

Sin embargo, la enfermedad también se relaciona con la resurrección, ya que como advierte Goffi la enfermedad, como la salud, pertenece al mismo ritmo pascual (muerte para la vida) [...] así, para quien vive en Cristo, enfermedad y salud, muerte y vida adquieren un nuevo significado: como una espiral hacia la vida futura<sup>59</sup>

Un ejemplo más puntual de esta función de la transfiguración se rescata en la muerte y entierro del padre Juan de Plaza, de quien en su entierro, y en su muerte,

se conoció su gran Santidad, como el olor del Bál-samo sobresale, quando se quiebra el vaso, en que esta, porque aunque avia diez años q' estaba por sus achaques retratado de pocas personas, mas espirituales, e hijos suyos[...] diez y seis horas después de muerto, tenía las manos mas flexibles, que quando estaba vivo: porq' quando vivia cô los continuos dolores de la gota, se le encogieron de suerte las cuerdas de los artejos, y se le pusieron tan disformes las manos, que no era posible descubrir-selas en el entierro, si así se quedaran: pero dispuso la providencia de Dios, que al tiempo del morir, no solo se hiziesen tratables, sino que se pusiesen blancas, y transparentes, que convidabá à que las besasen, con gusto, y sin horror.<sup>60</sup>

Como se puede observar, el fenómeno de la transfiguración podía ser susceptible de variaciones en los grados de transformación que generaba y, en este ejemplo, la revitalización provocada por la transfiguración es mucho más compleja que en las citas anteriores, pues se agrega incluso el aspecto de la sangre vivificada:

"Y sucedió con ellas vna cosa bien notable, y fue que teniendo vna vña muy crecida, quisieron cortarsela, y encarnando la tixerá en el dedo, le salió

57 Alonso Fernández, *op. cit.*, p. 86.

58 *Op. cit.*, p. 139.

59 T. Goffi, "Enfermedad" en Ancill, *op. cit.*, t. I, Barcelona, Editorial Herder, 1987, p. 685.

60 Florencia, *op. cit.*, pp. 409-410.

sangre líquida, y roja, como si estuviera vivo, que el pedazo de vna con la sangre roja, la guardó vno para reliquia.<sup>61</sup>

Una manifestación más extrema de la sangre vivificada sucedió con el cadáver de Fray Jerónimo de Abrego y Hortigosa a quien

vn Religioso tiernamente devoto de sus virtudes, le cortó el dedo pequeño del pie izquierdo de cuya herida después de ocho horas de muerto salió tanta sangre, como si estuviera vivo, perseverado en el cuerpo, a docilidad de su alma.<sup>62</sup>

Y en este sentido hay que recordar, que en el Génesis, el mismo Dios identifica el alma y la vida con la sangre: “Solamente os abstendréis de comer carne con su alma, es decir, su sangre. Y ciertamente os demandaré vuestra sangre, que es vuestra vida.”<sup>63</sup> Tanto en el sentir de los antiguos como en la Biblia la sangre es sinónimo de vida. “La carne y la y sangre, en el lenguaje bíblico, vale lo mismo que la vida natural, en oposición a la vida que procede de Dios”.<sup>64</sup>

La relación de la santidad con la belleza de la transformación es un tema recurrente, pero en ocasiones se daba en forma parcial, como por ejemplo, cuando murió Fray Alonso de Borja, comenta el cronista Juan de Grijalva que murió:

con tan grande serenidad y hermosura en el rostro, que con haber sido tan amable en la vida, después de muerto lo quedó tanto, que cuantos lo miraban le quedaban aficionados y devotos. Quitáronle el hábito para que nos quedasen aquellos santos despojos, y descubrieron un sayete de cerdas, que le cubría desde los hombros hasta la cinta, y un rallo con que se ceñía la cinta: todo lo cual le quitaron por despojos ricos. Quedando todos enternecidos y admirados de ver tan llagada y tan magullado el cuerpo y tan el hermoso el rostro.<sup>65</sup>

Hay que notar que tanto la belleza como la huella de la disciplina eran dos elementos didácticos impor-

tantes que había que mostrar y difundir entre la población. Sirva el ejemplo de Fray Alonso de Borja para comprender el trato que le daban a su cuerpo los virtuosos religiosos novohispanos. Por eso son notables las transformaciones provocadas por la transfiguración, pues era una constante que estos santos varones castigaran y atormentaran su cuerpo en muy diversas formas, llegando, en ocasiones, a inflingirse disciplinas tan extremas, que parecería increíble que un cuerpo humano las pudiese soportar; pero teniendo en mente la pasión de Cristo y el desprecio al cuerpo que los ataba al mundo carnal, las aplicaban cotidianamente y muchos lo hacían en forma permanente, imponiéndose diferentes tipos de disciplinas, como lo describe Juan de Grijalva en la cita anterior.

Los padres que morían en el martirio también eran susceptibles de ser transfigurados, lo cual no es de extrañar pues “el martirio se ha considerado siempre como el exponente más eminente y auténtico del cristianismo”.<sup>66</sup> “El martirio era considerado el lado más perfecto de la caridad”,<sup>67</sup> borraba las culpas veniales y temporales, por esto “todo mártir entra inmediatamente en el cielo sin pasar por el purgatorio.”<sup>68</sup> También incrementaba notablemente la gracia y la gloria. Santo Tomás lo consideraba un gozo, “un premio privilegiado, correspondiente a una victoria privilegiada.”<sup>69</sup> La transfiguración afectaba no sólo al cuerpo sino también rasgos de su expresión emocional, como le ocurrió al morir el padre Pedro Martínez,

los barbaros mismos, como se supo por los Indios del Fuerte vecinos dellos, y de la misma lengua, y nación, testificaron, que su rostro fixos los ojos en el cielo, después de muerto, quedo tan alegre, y tan apacible, que les puso, temor, y espanto, por ser tan contra lo natura en vn hombre, que moria con tanta violencia, y contan atrozes tormentos. Indicio de su glorioso triunfo, y de qye fiava oir nedui de tab acerba muerte de aquella alegría, que dize la Escritura ha de bañar, el dia de la resurrección de los cuerpos, los rostros de los Justos, que

61 *Loc. cit.*

62 Medina, *op. cit.*, p. 64.

63 *Gén.* 9, 4-5.

64 *Diccionario enciclopédico universal ilustrado europeo-americano*. t. LIII, Madrid, Espasa Calpe, 1975, p. 1346.

65 Grijalva, *op. cit.*, p. 142.

66 Melchiorre di S. Maria y A. Cappelletti “Mártir”, en Ancilli, *op. cit.*, p.559.

67 Francesco Roberti, *Diccionario de teología moral*, Barcelona, Editorial Liturgia Española, 1960, p. 756.

68 *Loc. cit.*

69 *Loc. cit.*



Fernando Guevara, "El arrancado", de la serie *Mal de amores*, 2004.

han padecido por la Fee en esta vida, derivada en ellos del jubilo, y gozo inarrable, que gozan ia para siempre sus almas.<sup>70</sup>

Es explicable que los mártires fueran distinguidos de alguna manera a la hora de morir, pues "el santo por antonomasia era, en los primeros siglos cristianos, el mártir, que había expresado su amor a través del extremo testimonio de la sangre."<sup>71</sup> El cristiano que moría en el martirio se consideraba que alcanzaba la perfección de la vida cristiana, era una manifestación sublime del amor para con Él y la fidelidad hacia su persona,<sup>72</sup> ya que por el martirio" se imita

perfectamente a Cristo y se alcanza "la unión con Cristo que luego queda sellada para siempre en el cielo con la muerte"<sup>73</sup> y después de ésta con la felicidad eterna.<sup>74</sup> Los cronistas daban fe de tal hecho con la transfiguración del cuerpo martirizado.

La transfiguración también se percibía como un premio a la virginidad sostenida por los frailes a lo largo de sus vidas, como lo hizo el V. P. Fr. Genonimo de Abrego y Hortigosa, quien tenía

el rostro, manos, y pies, y todo el cuerpo de color morado, denegrado, por su edad, achaques, y penitencia. Luego q´ espiro, passó el color palido á dar señas piadosas de su descanso, mudándose en blanco, y roxo, como vna rosa, tratables, y blandas las

70 Florencia, *op. cit.*, p.14.

71 Ancilli, "Santidad cristiana" en *op. cit.*, t. III, p. 349.

72 Cfr. M. di S. Maria y A Cappelletti," *op. cit.*, t. II, pp. 555-556.

73 Cfr. *Ibid.*, p. 556.

74 *Ibid.*, pp. 556-557.

carnes, que parecian de vn niño. [...] al ponerle en la sepultura, estaba facil à qualquiera movimiento, doblándose sin dificultad por todas partes, con no pequeño espanto, y veneración de todos, reconociendo, que aquel nuevo aspecto, hermosura, y delicadeza de carnes, era indice que apuntaba el premio de la Virginal pureza, q' cõservó toda su vida.<sup>75</sup>

Hay una identificación entre la castidad perfecta y la virginidad, “tomada en el sentido pleno y sagrado de virtud moral, que incluye el propósito de abstenerse perpetuamente del deleite sexual por amor de Dios.”<sup>76</sup> La virginidad estaba relacionada con la “castidad perfecta. Que era requerida por el celibato eclesiástico”.<sup>77</sup>

Por la misma causa, el padre Fr. Gabriel de los Ángeles recibió el premio de la transfiguración, pues cuando murió el veinte de octubre de mil setecientos y veinte y dos,

“quedó su cuerpo hermoso, la cara como de vn Angel, las carnes delicadas, y blandas, faciles a todo movimiento, como si estuviera vivo; mostrando Dios en esta maravilla; que aquel cadáver avia sido templo del Espiritu Santo de toda castidad, y pureza.”<sup>78</sup>

La transfiguración también era una recompensa para aquellos que habían vivido en un estado de inocencia permanente, que está relacionada con la inocencia original, ya que en teología es el “estado en que fueron creados nuestros primeros padres y en que vivieron antes de su pecado”<sup>79</sup> y en el que el hombre gozaba el “don sobrenatural de la gracia santificante.”<sup>80</sup> Tal fue el caso de Fray Manuel de Jesús quien al morir:

quedò blãco, tratable, hermoso, delicado, como si fuera de vn niño. El color del rostro roxo, y encendido, tendiéndolo antes palido, y moreteado, por su mucha vejez y trabajos. Las manos antes torcidas, llenas de callos, por el cõtino exercicio, y ocupación, en que las empleaba, quedaron blandas,

75 Medina, *op. cit.*, p. 64.

76 A. Marchetti, “Castidad”, en Ancilli, *op. cit.*, t.I, p. 350..

77 *Loc. cit.*

78 Medina, *op. cit.*, p. 75.

79 *Enciclopedia universal [...] op. cit.*, vol. XXVIII, p. 1649.

80 *Diccionario enciclopédico de la fe católica*, México, Editorial Jus, 1952, p. 305.

suaves, y agradables a la vista. Finalmente todas sus carnes daban señas de la hermosura de su alma, con semblante, y parecer de vn infante, de poca edad, porque como Christo dize, que para entrar en el Cielo se ha de abreviar el hombre á la inocencia, y pequeñez de vn niño, para confirmar, que Fr. Manuel ajustò à este tamaño todos los dias de su vida, en el vltimo transformó sus carnes en delicadezas pueriles, mostrando avia conseguido por estos passos, la felicidad, y entrada prometida, en el Reyno de los Cielos, á la inocencia.<sup>81</sup>

A la inocencia se le llama también “justicia original” y según Santo Tomás “es un don gratuito, concedido a la naturaleza humana por la liberalidad de Dios”<sup>82</sup> y afirmaba que “el elemento material de esta justicia es el don de la integridad, que implica sujeción de las pasiones y especialmente de la concupiscencia;”<sup>83</sup> en tanto que su elemento formal “es la gracia santificante, que implica la sujeción del alma a Dios [mientras que] la causa y raíz de toda sujeción es la gracia.”<sup>84</sup> Por todo esto se comprende la causa de por qué los frailes que vivían en estado de inocencia alcanzaban un lugar en el cielo, que proyectaban a los humanos a través de la transfiguración.

La flexibilidad, la blandura, la suavidad que adquirirían los cuerpos de algunos religiosos eran también consecuencia de la transfiguración, desde luego contradiciendo muy claramente los cauces naturales de la relación alma/cuerpo, en tanto que como afirma Aristóteles: respecto a que “lo que tiene alma se distingue de lo que no la tiene por el hecho de vivir”<sup>85</sup> y en los religiosos transfigurados, el cuerpo separado del alma, presenta una serie de características que lo identifican como un ser vivo, aunque en realidad es sólo apariencia, porque en realidad el cuerpo está muerto, aunque parezca que tiene vida. Y como parte de las transformaciones que sufren los cuerpos de los santos religiosos se incluye también la flexibilidad de los miembros, no sólo la hermosura de que son dotados, como una proyección del nuevo estado beatífico en que se encuentra el alma.

81 *Ibid.*, p. 139.

82 F. Roberti, *op. cit.*, p. 651.

83 *Loc. cit.*

84 *Loc. cit.*

85 Aristóteles, *op. cit.*, II, 2, p. 842.

Al respecto, llamó mucho la atención el cadáver del padre Fray Cristóbal de los Mártires, quien murió hincado.

dispusieron debida, y modestamente el cuerpo en unas andas. hallándole fácil a los movimientos después del largo tiempo de su tránsito. Llegando con él a la Villa alta, al reconocer la Villa, por el doble de las campanas su venida, salió toda, en concurso de la Justicia. Españoles, y Nutres, asombrados todos. tocando, y atendiendo aquel cuerpo sin honores de difunto; blandas las carnes, hermoso el rostro flexibles los miembros, sin corrupción algun, después de tres dias de su muerte, en tierras calisísimas. por el meridiano, region siempre ardiente de aquel clima; por donde passo, siete leguas de distancia desde el Pueblo de Santa Catharina, donde murió, a esta Villa, y lugar, de su sepulcro, sin que los movimientos del ataúd, bochornos, ni calores bastasen a introducir la corrupción de su carne.[.]<sup>86</sup>

Relacionado con el mismo tema de la revitalización de los miembros, lo sucedido al mismo Fray Manuel de Jesús, arriba citado, fue un acontecimiento notable, pues dobló sus rodillas para que pudiera caber en el estrecho sepulcro en el que no hallaban como introducirlo sus enterradores.<sup>87</sup>

La transfiguración podía también eliminar los signos de la vejez, como le sucedió al Padre Fray Jerónimo de Valdés al día siguiente de su tránsito:

le dieron sepultura, con no pequeño concurso de Ciudadanos y Pueblo, que sin combite alguno, traídos de su devoción veneraron el cuerpo, passando los respetos a espátos al ver su hermosura, tratable, y flexible la carne, y los pies blandos, sin ruga, ni callos, teniéndolos en vida, con muchas grietas causadas de la vejez, y continuos caminos, que anduvo descalzo. De este asombro nacia nueva reverencia, y así llegaban todos a besarle los pies, cortándole las uñas y pedazos de los dedos.<sup>88</sup>

Parecería como si estos seres trasfigurados continuaran proyectando en su cuerpo, una vez muerto,

86 *Ibid.*, pp. 90-91.

87 Medina. *op. cit.*, p. 91.

88 *Ibid.*, p. 147.

el resultado de lo que fueron sus heroicas vidas virtuosas, pues como dice Molinari,

en la vida de aquellos que, si bien participan de nuestra naturaleza humana, se encuentran más aún perfectamente transformados en la imagen de Cristo manifiesta Dios con gran vitalidad a los hombres su presencia y su rostro. En ellas nos habla él mismo y nos muestra la contraseña de su reino, hacia el cual nos sentimos poderosamente atraídos por tener en torno a nosotros semejante multitud de testigos y semejante afirmación de la verdad del Evangelio.<sup>89</sup>

Ahora bien se puede formular una pregunta: ¿Con qué fin incluían los cronistas el fenómeno de la transfiguración en las “vidas” de los religiosos relevantes de sus órdenes? Se puede responder que con una finalidad didáctica, la de mostrar que si se lleva una vida virtuosa al extremo se podía dar el milagro de la transfiguración y de la incorruptibilidad, que no es sino una confirmación de que han trascendido con beatitud hacia la gloria, quedando la transfiguración como una huella, una constancia de ello, tal cual lo corroboran las diferentes casos de transfiguración narradas por los cronistas religiosos de Nueva España.

En suma, se puede decir que los cronistas religiosos del siglo XVII incluyeron en sus “vidas” la transfiguración como un elemento de su repertorio cultural y por lo tanto comprendido y aceptado en la época como un “prodigio”, como una “maravilla.”

Tales prodigios fueron relatados dentro de un patrón caracterizado por el momento en que se producía, esto es, en el instante de la muerte y el estado *post mortem*.

La transformación podía ser parcial o total, fuera sólo el rostro, o de todo el cuerpo. Por lo regular incluía cambios dirigidos hacia una belleza idealizada que podía mejorar al cuerpo original y en ocasiones superarlo en mucho, borrando las huellas que las enfermedades crónicas, la vejez y la ascesis imponían al cuerpo de los religiosos. Podían agregarse otras características propias del cuerpo vivo, como la flexibilidad de los miembros, la blandura, la suavidad, la

89 P. Molinari, *op. cit.*, p. 1253.

liquidez de la sangre, y en suma, la hermosura beatífica que caracterizaba a los transfigurados además de que las transformaciones podían ir acompañadas de un elemento externo, como eran las fragancias, las cuales enfatizaban aún más lo extraordinario del fenómeno. ponderando, por una parte, el premio recibido por la constancia del religioso en seguir en la tierra una vida virtuosa y, por otra, el reflejo del estado divino que gozaba después de la muerte.

Resulta claro que el fenómeno de la transfiguración estaba inmerso dentro del efecto de sentido que producía permanentemente el sistema religioso de la época para mantener viva la devoción de los fieles y, por ello, el relato de las transfiguraciones era totalmente validante, difusor, trasmisor y muy ejemplar de las creencias religiosas de la época y de la conducta que un cristiano debía seguir para obtener el anhelado premio divino en la otra vida.

El fenómeno de la transfiguración, como parte de la "vida" de los religiosos, ocupaba un espacio temporal muy breve, pero su efecto en la comunidad cristiana era muy amplio, en especial por el carácter prodigioso que lo caracterizaba.

## Bibliografía consultada

- Ancilli, E. *Diccionario de la espiritualidad*, Editorial Herder, Barcelona, 1987.
- Aristóteles "Del alma" en *Obras completas*, Aguilar, Madrid, pp 823-872.
- Bouyer, L. *Diccionario de teología*, Editorial Herder, Barcelona, 1990.
- Burgoa, Francisco de, *Palestra historial de virtudes y ejemplares apostólicos fundada del celo de insignes héroes de la sagrada orden de predicadores en este nuevo mundo de la América en las Indias Occidentales*. 3a. ed., Editorial Porrúa, México, 1989 (c. 1670) Biblioteca Porrúa, 94).
- Cuevas, Mariano. *Historia de la Iglesia en México. T. III. 1600-1699. Frutos de la Iglesia en el siglo XVII*. 6a. Ed. Preparada por José Gutiérrez Casillas. Editorial Porrúa, México, 1992. (Biblioteca Porrúa, 106).

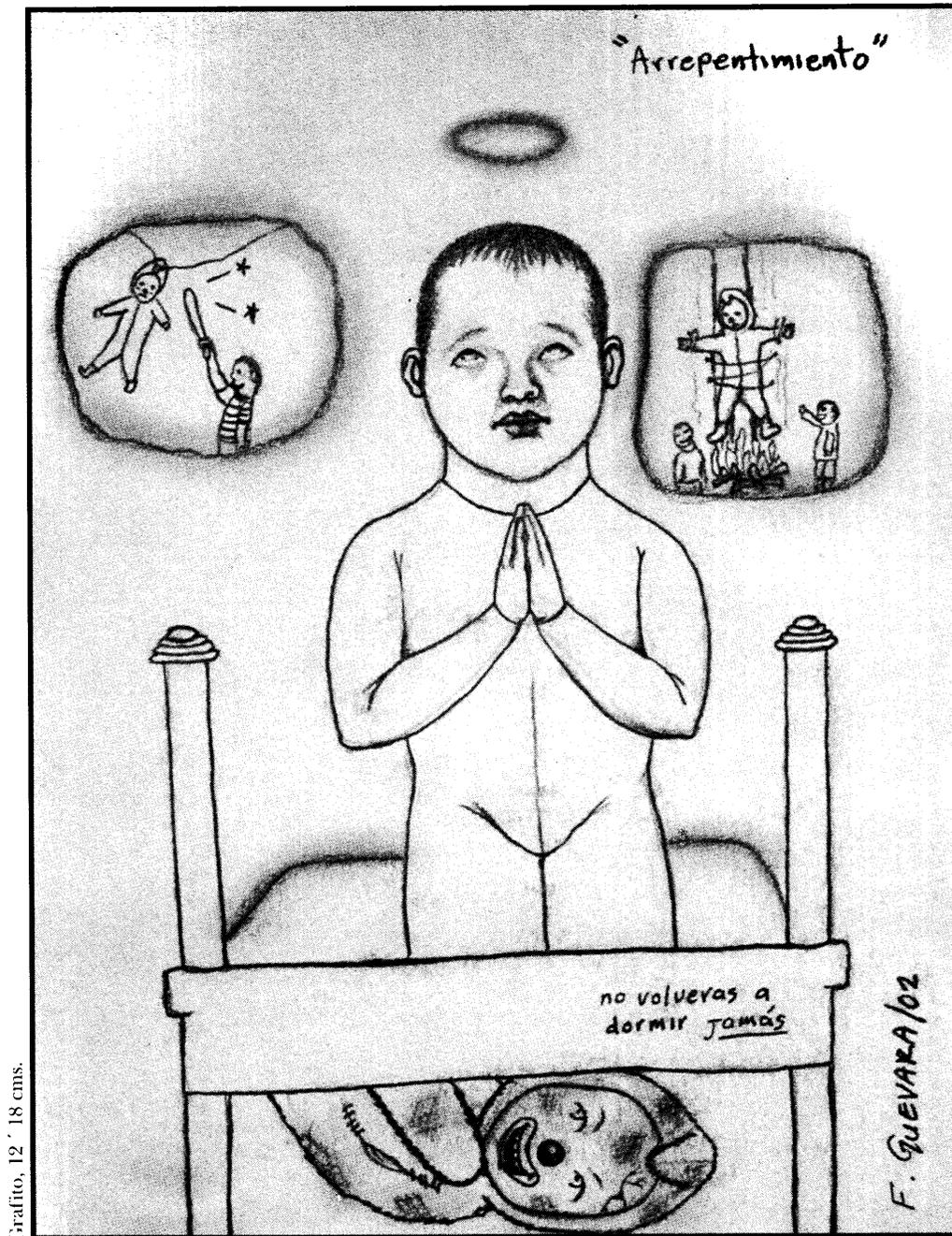
- Cvitanovic, Dinko, et al. *La idea del cuerpo en las letras españolas (siglos XIII a XVII)*.  
Universidad del Sur, Instituto de Humanidades, Bahía Blanca, Argentina, 1973. (Cuadernos del Sur).
- Enciclopedia de la religión católica*. Dalmau y Jover, Barcelona, 1951, p. 1161.
- Enciclopedia Vniversal Ilustrada Europea-Americana*. Espasa Calpe, Madrid, 1975 (1925) t. XXVIII (primera parte), p. 1203.
- Fernández, Alonso, *Historia eclesiástica*, Bibliófilos Mexicanos, México, 1964 © 1611).
- Florencia, Francisco de. *Historia de la provincia de la Compañía de Jesus de Nueva España*. 2 a. ed. Prólogo de Francisco González de Cossio. Editorial Academia Litararia, México, 1955. (c.1694).
- Grijalva, Juan de. *Crónica de la orden de N.P.S. Agustín en las provincias de la Nueva España. En cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*. Editorial Porrúa, México, 1985 (c1624) (Biblioteca Porrúa, 85)
- Israel, Jonathan I. *Razas, clases sociales y vida política en el México Colonial. 1610-1670*, FCE, México, 1980.
- Lincoln, Bruce. "Human Body: Myths and Symbolism" in Mircea Eliade. *The Encyclopedia of Religion*. MacMillan Libray Reference, New York, 1995, vol. 5.
- Magli, Patricia. "El rostro y el alma" en *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Altea, Taurus, Alfaguara, Madrid, 1991.
- Medina, Baltasar de. *Crónica de la Santa provincia de San Diego de México*. 2a. ed., introd. de Fernando B. Sandoval. Bibliografía de Jorge Denegre-Vaught. Editorial Academia Literaria, México, 1977 (1682).
- Molinari, P. "Santo" en *Nuevo diccionario de espiritualidad*. 2a. ed. Dirigido por Stefano de Flores y Tullio Goffi. Adaptación de la edición española Augusto Guerra, Ediciones Paulinas, Madrid, 1983. pp. 1253-1256
- Roberti, Francesco. *Diccionario de teología moral*. Secretario de Redacción Pietro Palazzini. Editorial Liturgia Española, Barcelona, 1960.

Sagrada Biblia. Versión directa de las lenguas originales por Eloíno Nacar Fuster y Alberto Colunga Cueto. 40. ed. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1980.

Tello, Antonio. *Libro segundo de la crónica miscelánea en que se trata de la conquista espiritual y temporal de la Santa Provincia de Xalisco en el nuevo*

*reino de la Galicia y Nueva Vizcaya. Y descubrimiento del Nuevo México.* Imprenta de "La República Literaria de Ciro I. De Guevara, Guadalajara, 1891 (© 1633).

Torales Pacheco, Cristina. "1600-1700. La definición de una cultura" en *México y su historia*, t. 3, uteha, México, 1984.



Fernando Guevara, "Arrepentimiento", 2002.



Óleo sobre tela, 100 x 80 cms.

Fernando Guevara, "Niño héroe", 2004.

# EL CUERPO Y LA MEDICINA MEXICANA EN EL ÚLTIMO TERCIO DEL SIGLO XIX

Marcela Suárez Escobar\*

Al doctor Alfredo Suárez  
Mi Padre

Cuando en los albores del siglo XXI se piensa en el concepto “cuerpo” uno puede preguntarse cómo se elaboró la noción moderna de éste y de la salud, y qué sucedió con la construcción que sobre la identidad y el cuerpo aportó la modernidad. Dentro de cada imaginario colectivo existe un “saber” determinado sobre el cuerpo que en el mundo moderno se encuentra constituido por el saber médico, el pensamiento racional y el individualismo. No nos referimos a un imaginario compartido e invariante, ni tampoco a pautas culturales que se extienden por y sobre todos los sujetos de una sociedad; existen discursos que circulan y que a veces son aceptados sólo en algunos sectores del grupo y también surgen resistencias ante los nuevos saberes por el trastocamiento de los anteriores, en ocasiones ambos se sincretizan. Esto sucedió en el México del último tercio del siglo XIX.

A pesar de vetos y persecuciones los mexicanos decimonónicos habían heredado de la prehispania un conocimiento médico ligado a las tradiciones, una medicina que incluía al hombre dentro del cosmos, en donde la humanidad era una parte de éste, representaba una fuerza que participaba en los procesos universales de donde provenía su carga de energía, y en donde la salud dependía del equilibrio interno de

ésta. La Ticiotl<sup>1</sup> constituía la preservación de ese equilibrio; su pérdida ya sea por agentes causales, agentes divinos, por origen geográfico o por motivo de otros hombres, sólo podía recuperarse encontrando una esperanza en un alivio que se buscaba en los médicos indígenas que después fueron sustituidos por curanderos y yerberas. En el primer siglo de la Conquista los conocimientos médicos indígenas se mezclaron con los medievales, incluso se exportaron a Europa productos medicinales mexicanos, pero en la segunda mitad del siglo XVI como parte del proceso de exterminio del mundo prehispánico, se empezó a descalificar la medicina indígena.<sup>2</sup> Para XVII y XVIII el racionalismo fue penetrando en las mentes, y bajo el dictado Galeno-Hipocrático surgió la noción de “poseer un cuerpo” distinto a uno mismo;<sup>3</sup> el hombre se separó a sí mismo en cuerpo y hombre, y esta

1 Cfr. Carlos Viesca, *Ticiotl. Conceptos médicos de los antiguos mexicanos*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1977, *passim*. Carlos Viesca señala que la Ticiotl de los nahuas postulaba la existencia de entidades anímicas, en especial el Tonalli y el Ihiyotl. Concedía importancia fundamental al equilibrio, tanto cósmico como al del ser humano. Tomaba en cuenta un gran número de influencias externas atendiendo a las variantes circunstancias de tiempo y espacio. Atribuía a deidades y a creaturas de ellas tales influencias. En función de todo esto, la Ticiotl concebía a las cocoliztli o enfermedades y a las pahlti o medicinas.

2 Cfr. *Ibid.*, pp. 29-36.

3 Cfr. David Le Bretón, *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990, p. 48.

\* Departamento de Humanidades, UAM-A.

ruptura intentó permanecer en toda la modernidad. Un elemento de sufrimiento que conllevó el cambio, fue el surgimiento de un nuevo sistema conceptual del cuerpo y de la curación de los males. El sistema moderno, emanado de investigaciones que produjeron nuevas terapéuticas y farmacopeas declaró inoperante la manera tradicional en que el cuerpo se integraba al cosmos, a la naturaleza, y que negaba la presencia de entidades quizá hasta divinas en la etiología de las enfermedades. La farmacopea y terapéuticas tradicionales intentaron ser desplazadas poco a poco por medicamentos modernos.

Es en el siglo XIX cuando aparece y se desarrolla la biología como ciencia, y ésta se dirigió principalmente al análisis de las funciones orgánicas; la fisiología y la biología acercaron sus campos.<sup>4</sup> La teoría humoral<sup>5</sup> sobre la dicotomía salud/enfermedad fue siendo poco a poco desplazada por nuevos descubrimientos. A principios del siglo ya se sospechaba que la vida de los organismos dependía de la organización de las células y paulatinamente se descubrieron otras capacidades fisiológicas de la célula, como sitio del metabolismo e intercambio de energía, base de la actividad nerviosa y secretora, y se le consideró como la base del funcionamiento armonioso, integrador, orgánico y reproductor.<sup>6</sup> Se construyó así la teoría celular que con la idea anatómica o búsqueda de los asientos anatómicos de la enfermedad, desplazó al discurso de “la enfermedad general” causada por el desequilibrio entre los líquidos o humores que albergaban los organismos. Se empezó a considerar que

las enfermedades eran cuestiones fisiológicas y que la célula era la unidad más pequeña de la actividad fisiológica.<sup>7</sup> Del estudio de la teoría celular, las teorías de la naturaleza y sus relaciones con las sociedades humanas surgió la teoría de la evolución. Se creía que el cambio progresivo era la característica fundamental de los fenómenos naturales, se pensaba que el presente era consecuencia del pasado. Se aclaró el misterio del calor animal,<sup>8</sup> se encontró que los agentes químicos cooperan con el sistema nervioso para el buen funcionamiento del organismo y se realizaron progresos en el conocimiento de las proporciones de materiales requeridos para la vida.<sup>9</sup>

Desde los albores del siglo, Francois Xavier Bichat había llamado la atención sobre la falta de estudio de las funciones corporales y sobre la necesidad de unir la fisiología con la anatomía. Inspirado en Condillac estudió los tejidos y descubrió que los tejidos simples podían combinarse para constituir estructuras complejas, sosteniendo que la Anatomía general tendría que ser el estudio de los tejidos simples y de sus combinaciones.<sup>10</sup> Afirmó que los tejidos eran el último límite de la resolución anatómica y pensó que el descubrimiento de las propiedades vitales —sensibilidad y contractilidad— diferenciaban la vida de otros fenómenos naturales; a las propiedades vitales les asignó la vida misma como las diversas acciones orgánicas, y de esta manera se convirtió en el padre de una teoría que prevalecería gran parte del siglo “el vitalismo”.<sup>11</sup> Asimismo en las primeras cuatro décadas del siglo se desarrolló en Europa, principalmente en Francia, la teoría del fisiologismo que se fundaba en la existencia de tres elementos: irritación, inflamación y simpatías. Para 1850 la teoría celular y el microscopio entraron en el espacio de la patología, se introdujo la práctica de combinar los exámenes físicos de los

4 Cfr. William Coleman, *La biología en el siglo XIX. Problemas de forma, función y transformación*, México, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología en adelante CONACYT, Fondo de Cultura Económica en adelante FCE, 1983, pp 12-13.

5 La salud y la enfermedad se concebían siguiendo a Hipócrates y a Galeno, según la teoría de los cuatro elementos: tierra, aire, agua y fuego, con sus respectivas cualidades, seco, frío, húmedo y caliente. Cada una de estas cualidades correspondía a uno de los cuatro humores que componían el organismo: sangre, bilis, flema y bilis negra. El predominio de alguno de ellos determinaba el temperamento. La salud necesitaba el equilibrio de los elementos, por ello, los desarreglos temperamentales requerían en su caso, el sanguíneo sangrías, el bilioso o colérico purgantes, el flemático y el melancólico estimulantes. Véase Agustín Farfán, *Tractado breve de Medicina*, Madrid, Cultura Hispánica, 1944, *passim*.

6 Cfr. William Coleman, *op. cit.*, p. 36.

7 Cfr. *Ibid.*, p. 60.

8 Cfr. Alfredo de Micheli, “En torno a la respiración y al llamado calor animal. Bosquejo Histórico” en *La Revista de Investigación clínica. Órgano oficial del Instituto Nacional de la Nutrición Salvador Zubirán*, México, 2001, *passim*.

9 Cfr. William Coleman. *op. cit.*, pp. 25-26.

10 Cfr. Fernando Martínez Cortés, *La medicina científica y el siglo XIX mexicano*, México, Secretaría de Educación Pública, 1995, p. 19.

11 Cfr. William Coleman, *op. cit.*, p. 42.

cadáveres con descripciones clínicas del padecimiento,<sup>12</sup> y con el mejoramiento del microscopio se desarrolló la bacteriología, y el estudio de la estructura subcelular para finales del siglo.

Al lado del vitalismo que sostenía la existencia de una fuerza vital como explicación última de los fenómenos orgánicos, ese que afirmaba que las sustancias orgánicas se forman en los organismos y son parte de la vitalidad que conserva al ser vivo,<sup>13</sup> surgió el reduccionismo que daba como explicación fisiológica la fuerza, la materia y el enlace causal entre cada acontecimiento. Para la visión reduccionista los organismos eran máquinas físicas o químicas y la vida y los organismos podían reducirse a modelos peculiares de materia en movimiento o a una fuerza controladora de la naturaleza, la mecánica.<sup>14</sup> El mecanicismo —antigua teoría— volvió a surgir para 1840, y la química y la física volvieron a figurar como partícipes en los fenómenos fisiológicos, principalmente los de la mecánica y la electrónica.<sup>15</sup>

Grandes científicos aportaron conocimientos importantes, Bichat afirmó que al conocimiento de signos y síntomas debía añadirse el de las alteraciones de los órganos. Bernard agregó a la investigación en cama de enfermos y autopsias el conocimiento adquirido en laboratorios de medicina experimental, y Laennec señaló que para clasificar “positivamente” una enfermedad se debía tomar en cuenta las lesiones, también aportó al conocimiento de las lesiones el concepto de “signo físico” fenómeno audible, visible o palpable con técnicas y aparatos.<sup>16</sup> Se concluyó que el organismo era una máquina de calor y que con esto se probaba que el organismo era producto de materia y movimiento o de la acción de las fuerzas que animaban el cosmos, éstas eran las tesis de los científicos materialistas, mecanicistas y reduccionistas<sup>17</sup>. En la segunda mitad del siglo, los fisiólogos alemanes hicieron florecer el mecanicismo y el materialismo, apoyados en un reduccionismo que “redu-

cía” el contenido conceptual a los límites de la física y la química.<sup>18</sup>

Vitalistas, mecanicistas y materialistas buscaban la “esencia de la vida” y para finales del siglo, los positivistas centrarían su preocupación en la descripción de los procesos vitales y en analizar sus funciones.<sup>19</sup> Durante el siglo que nos ocupa el poligenismo, el ambientalismo, la religiosidad y el darwinismo se adjudicaron cada uno, la verdad sobre el origen de la vida.

### En México...

El “saber” sobre el cuerpo se tornó un factor decisivo para la construcción de un cuerpo que la sociedad moderna requería, y los discursos proliferaron tanto en periódicos de consulta popular como en gacetas médicas. Claudia Agostoni<sup>20</sup> señala que la medicina mexicana de finales del siglo confiaba plenamente en las posibilidades de la ciencia y que esta última se había constituido en las mentes letradas como condición indispensable para el logro del “Progreso Nacional”. Las personas estaban seguras de que con los adelantos médicos curarían muchas enfermedades y algunos de éstos participaron en la elaboración de proyectos estatales en favor del “progreso”.

En 1833 con el apoyo estatal, se creó el Establecimiento de Ciencias Médicas cuando la Universidad Pontificia fue cerrada por un gobierno liberal. Ahí se formó a los estudiantes con las corrientes más avanzadas de su época pero a la caída de este gobierno, el establecimiento se convirtió en el Colegio de Medicina ya sin el apoyo oficial.<sup>21</sup> Martínez Cortés afirma

12 Cfr. *Loc cit.*

13 Cfr. William Coleman, *op. cit.*, p. 244.

14 Cfr. *Loc cit.*

15 Cfr. William Coleman, *op. cit.*, p. 205.

16 Cfr. Fernando Martínez Cortés, *op. cit.*, p. 83.

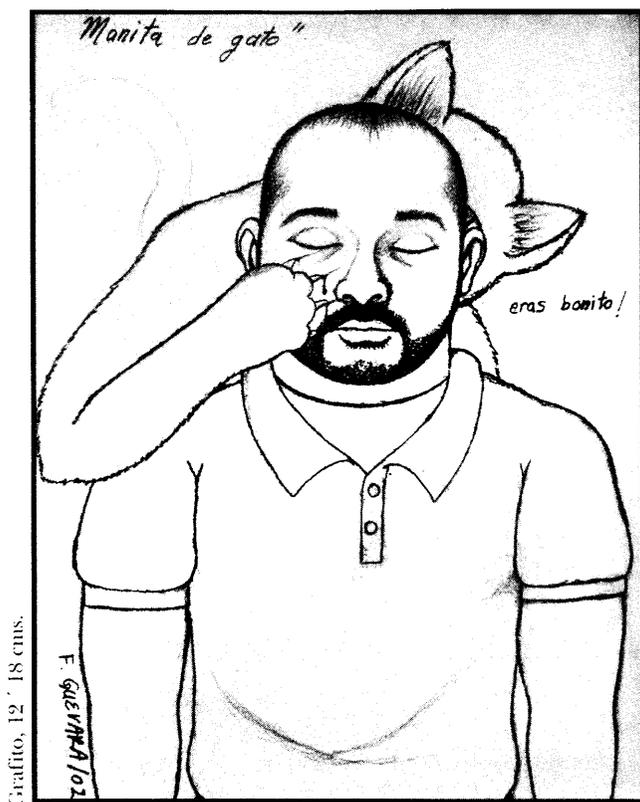
17 Cfr. William Coleman. *op. cit.*, p. 201.

18 Cfr. *Ibid.*, p. 29.

19 Cfr. “Necesidad del uso del método experimental en los estudios biológicos, especialmente en la medicina”, en *Anales de la Sociedad Humboldt. Periódico mensual, órgano de la asociación del mismo nombre*, t. I, México, Imprenta de Ignacio Escalante 1872, p. 414.

20 Cfr. Claudia Agostoni. “El arte de curar. Deberes y prácticas médicas porfirianas”, en Elisa Speckman y Claudia Agostoni, coordinadoras, *Modernidad, Tradición y Alteridad. La ciudad de México en el cambio de siglo (XIX-XX)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, en adelante UNAM, 2001, p. 98.

21 Cfr. Fernando Martínez Cortés, *op. cit.*, p. 49.



Fernando Guevara, "Manita de gato", de la serie *Mal de amors*, 2002.

que no se encuentran indicios de influencias de Bichat, pero que Broussais y su fisiologismo fueron recibidos con agrado y lo que sí fue empleado en esta época, fue el estetoscopio inventado por Laennec.<sup>22</sup> Sin embargo, unos ensayos publicados en 1878 en el periódico *El Mundo Científico y Literario*, ya mencionan a Bichat.<sup>23</sup> En 1872 ya se leía en México la fisiología general de Blainville, a Virchow<sup>24</sup> y Claude Bernard su conocimiento sobre las lesiones, y su concepto de medicina sin enfermos fue muy difundido en México y un ejemplo de ello es la publicación de un discurso de este científico sobre las definiciones de la vida, en *El Mundo Científico y Literario* del mismo año.<sup>25</sup> Fran-

22 Cfr. *Ibid.*, pp. 68-69.

23 Cfr. "Definiciones de vida" en *El Mundo Científico y Literario*. Edición dominical de "La Libertad", domingo 12 de mayo de 1878, Año 1, t. Y, México, p. 4.

24 Cfr. "Necesidad del uso del método experimental en los estudios biológicos, especialmente en el estudio de la medicina", en *Anales de la Sociedad Humboldt*, 1872.

25 Cfr. "Las definiciones de vida", en *El Mundo Científico y Literario*. Edición dominical de "La Libertad", domingo 12 de mayo de 1878, año 1, t. I, México, pp. 2-10.

cisco Flores señala que Manuel Carpio —eminente médico mexicano— fue admirador de Seydenham, Bichat, Magendie y Bretonneau, lo que muestra que el pensamiento europeo había llegado a tierras mexicanas de manera pronta y extensa. Era necesario luchar contra varias enfermedades, un Boletín de Estadística de la Dirección General de Estadística de el Estado de Yucatán del año 1896<sup>26</sup> que apunta la mortalidad por enfermedades en el cuarto trimestre de 1895, y puede indicar las enfermedades padecidas en la época, señala que fallecieron 3,194 personas en una población de 301,274 habitantes del estado; las enfermedades que mayor número de muertes producían en orden de más de cien fallecidos cada una eran:

La diarrea, la disentería, la alferecía, la calentura, la enteritis, la fiebre palúdica, la tisis pulmonar, la pulmonía, la neumonía, la pelagra, tosferina y la disentería

Más de veinte decesos por enfermedad los produjeron:

la consunción, la insuficiencia aortica, la erisipela, la tisis intestinal, la vejez, la flucción y el hambre

También fueron importantes:

el croup, la colerina, la flucción, las muertes repentinas, los machacamientos de rueda de carro, la congestión cerebral, el tétanos, el vómito, el reumatismo, el cáncer, el mozezuelo, la culebrilla, la fiebre pernicioso, la congestión cerebral, el cólico, el parto, el sarampión

Y se temía también a:

la gastralgia, la hidropesía, la escrofulosis, la cirrosis de hígado, al vermes, y a la peritonitis.

En el México de la época se dieron en la capital una epidemia de tifo en los años 1876 y 1884, y una de fiebre amarilla en 1883; una de viruela en Yucatán

26 Cfr. *Boletín de Estadística, órgano de la Dirección general de este ramo en el Estado de Yucatán*, t. II, año III, núm. 10. Mérida, mayo de 1895.

en los años 1874-1876, y otra en el Estado de México en 1878-1882.<sup>27</sup>

## La nueva ciencia

Desde el establecimiento de Ciencias médicas se empezó a enseñar la Cátedra de Higiene considerada como el estudio de la influencia que puede tener sobre el individuo las circunstancias en las que vive, ingesta de alimentos, su fatiga, su reposo y movimientos<sup>28</sup> y no porque estos conocimientos fueran novedosos, pues desde la época colonial ya se habían planteado estas hipótesis, sino por la institucionalización de esa enseñanza: Martha Eugenia Rodríguez afirma que el Estado se interesó en la higiene ambiental pues ya se tenía conocimiento de la relación existente entre enfermedad, suciedad y miseria.<sup>29</sup> El discurso médico entonces se otorgó el derecho de organizar y sancionar las costumbres de los individuos, y la higiene y la sobriedad se convirtieron en los pilares de la salud.<sup>30</sup> Para 1889 el médico Luis E Ruiz sintetizaba el concepto de higiene como “el arte científico de conservar la salud y vigorizar el organismo” a través de tres medios: ingesta de buena alimentación y llevar una vida activa, recibir hidroterapia y someterse a vacunaciones.<sup>31</sup>

Lo curioso es que la hidroterapia, no sólo era mencionada por algunos médicos, sino que también entraba de manera muy extendida en el pensamiento popular, circunstancia que tal vez expresara un extraño sincretismo entre los conocimientos científicos y los tradicionales. Por ejemplo, el diario “El Fénix de

América” del 29 de junio de 1870 recomendaba la hidroterapia para la “clorosis” señalando lo siguiente:

...La clorosis que es una de las neurosis de más notables consecuencias para las jóvenes, que no sólo altera la tranquilidad de la familia, sino que influye en el desarrollo de las razas tiene similitud con otras muchas afecciones del sexo femenino, razón por la que fijo mi atención sobre la sintomatología de la clorótica: su color es pálido, sus ojos opacos, labios y encías blancuzcas, lengua saburrosa y delgada, pulso lento y pequeño, un ruido de soplo sobre la clavícula derecha, en primer tiempo demasiado seco cuyo ruido durante el diástole ventricular cambia ya en timbre sonoro o ya semejante al gruñido del gato, o al arrastre de una rueda..., además de una abundante leucorrea, frecuentes cefalagias y dolores intercostales, alteraciones intestinales, fotofobia fomentando un penoso romanticismo, ideas bizarras y por demás arranques irascibles, estos son los síntomas bajo los cuales muestra la enferma la señorita B..., nos ha atestiguado la causa de la amerrorea que padece hace tres años á consecuencia de un susto que sufrió en los días del sitio de la Plaza de esta ciudad. La aplicación de una ducha trilinea en forma de arco, circundando el cuello, al mismo tiempo dos regaderas de doble pabellón sobre los hombros y brazos, una lluvia plena sobre el dorso de 4 grados de presión a 4 grados de frialdad, terminando con un baño eléctrico de inmersión es el tratamiento especial que ha restablecido en diez días la fibrina de nuestra enferma, su periodo mensual, la cefalagia se ha despejado, su color comienza a enrojecerse, su apetito se activa y su sueño es apacible, su inventiva modula su carácter dibujándose en su semblante la aura de la felicidad, la sonrisa de la salud...<sup>32</sup>

La limpieza se asoció con la imagen de la salud. En las culturas prehispánicas la limpieza corporal y ambiental ocupaba un lugar preponderante, cronistas y narradores señalan como ejemplo la limpieza que podía observarse en las ciudades y en particular

27 Cfr. Francisco de Asís Flores, *Historia de la Medicina en México desde la época de los indios hasta la presente*, ed. facsimilar, México, Instituto Mexicano del Seguro Social, 1982, pp. 287-293.

28 Cfr. “Las definiciones de vida”, *op. cit.*, p. 137.

29 Cfr. Martha Eugenia Rodríguez, “Impunidad en los hospitales de México en el siglo XIX”, en *Impunidad. aproximaciones al problema de la injusticia*, Marcela Suárez, coord. México, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, 2002, p. 85.

30 Cfr. Zandra Pedraza Gómez, *En cuerpo y alma: visiones del progreso y de la felicidad*, Bogotá, Universidad de los Andes, 1999, p. 122.

31 Cfr. Fernando Martínez Cortés, *ibid.*, p. 138.

32 Cfr. “Observación clínica del 19 de junio de 1870” en *El Fénix de América: religión, política, literatura, ciencia, artes, industria, comercio, agricultura, mejoras materiales, medicina, minería, teatros, modas revista general de la prensa de ambos mundos*. Año 1. No 1. México, Imprenta de Mariano Villanueva y Francisconi, 1870. Aquí como en adelante, se respetó la ortografía original.

en Tenochtitlán, en sus calles, en sus edificios y moradas, y hasta en sus canales de tránsito y abastecimiento de agua, así como en los sistemas de desecho; a diario se barrían y lavaban las calles y existían incluso letrinas públicas.<sup>33</sup> Los habitantes de Mesoamérica observaban la costumbre de bañarse con frecuencia, porque la limpieza y el agua se vinculaban a ciertas representaciones del cuerpo, por el contrario, en otra concepción sobre la relación entre limpieza y enfermedad, la herencia colonial produjo un “olvido” de la importancia de la limpieza para la salud, ya que en la Europa de los siglos XVI y XVII se consideraba que el baño debilitaba a las personas porque provocaba infiltraciones de agua al interior de éstas, haciéndolas proclives a las enfermedades.<sup>34</sup> La “modernidad” puso gran atención en la posible relación entre limpieza, enfermedad y cuerpo.

En 1880 el Consejo Superior de Salubridad —órgano rector y vigilante de la salud pública— atribuía a la mala alimentación y a los caños expuestos al aire libre las enfermedades intestinales. El médico Eduardo Liceaga señalaba que la tuberculosis se había incrementado entre los años 1869-1887, y si algunos médicos lo atribuían a la mala alimentación, otros culpaban al hacinamiento en las viviendas y a la falta de higiene en las clases populares.<sup>35</sup> En gran medida se cargó la responsabilidad de la salud a los propios individuos, y en general para finales de siglo, las clases letradas y altas no atribuían el alto índice de mortalidad a las condiciones sanitarias del país, sino que culpaban a sus habitantes por su inmoralidad, ignorancia, miseria y tala de bosques.<sup>36</sup>

Sin embargo, al mismo tiempo, existió entre la clase en el poder la preocupación por elaborar reglamentos como el de los rastos y hospitales, se pensaba que había que combatir la insalubridad por todos los medios posibles, así en 1872 un proyecto para la

construcción de un hospital exaltaba la necesidad de luz, espacio y vegetación para el logro de la salud de los enfermos.<sup>37</sup> González Navarro indica que para finales del siglo XIX y principios del XX :

...la capital recibió los mayores beneficios: desagüe, drenaje, mercados, rastro, penitenciaría, hospitales, cementerios, códigos sanitarios, Consejo de Salubridad etc...,<sup>38</sup>

pero que no fue así en el resto del país.

En el mismo año, el doctor Manuel Jiménez —uno de los más destacados de la época— afirmaba que la insalubridad y la existencia de zonas pantanosas eran las culpables de las fiebres intermitentes que padecían los habitantes de la capital, esos que vivían en la línea que partía de la Alameda al Río de la Piedad y los que trabajaban y habitaban entre Chapultepec y las partes bajas de Tacubaya sufrían mucho y se les trataba con una terapéutica a base de quinina. Se hablaba de “miasmas deletéreos” que enfermaban a las personas,<sup>39</sup> y varios autores culpaban a las inundaciones en particular las que sufría la ciudad de México, de humedades en los inmuebles de la ciudad que con frecuencia, en sus partes bajas:

... se convertían en verdaderos calabozos infectos y malsanos, aumentando así la miseria pública en vez de remediarla.<sup>40</sup>

Un informe del año 1864 señala que hasta el Hospital de San Juan de Dios se encontraba inundado en su piso bajo y aun en su patio principal.<sup>41</sup>

La teoría miasmática —que estuvo vigente en México casi todo el siglo XIX— sostenía que muchas

33 Cfr. Jacques Soustelle, *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*, México, FCE, p. 49.

34 Cfr. Georges Vigarello, *Lo limpio y lo sucio. La higiene del cuerpo desde la Edad Media*, Madrid, Alianza Editorial, 1991, pp. 20-35.

35 Moisés González Navarro, “Trasfondo Humano”, en *Historia Moderna de México. El Porfiriato. La vida social*, Daniel Cosío Villegas, coordinador, México, Hermes, 1973. p. 60.

36 Cfr. *Ibid.*, p. 53.

37 Cfr. Véase el proyecto para la construcción de un hospital en *Anales de la sociedad Humboldt*, t. I, año 1872, pp. 451-458.

38 Cfr. *Ibid.*, p. 133.

39 Cfr. Joaquín García Izcabalceta, *Informe sobre los establecimientos de Beneficencia y Corrección de esta capital. Su estado actual, noticia de sus fondos, reformas que desde luego necesitan y plan general de su arreglo. Presentado por José María Andrade, 1864*. Escrito póstumo de don Joaquín García Izcabalceta, publicado por Joaquín García Pimentel, México, Librería Religiosa, 1907, p. 185.

40 Cfr. *Ibid.*, p. 11.

41 Cfr. *Ibid.*, p. 150.

enfermedades eran producidas por causas intangibles llamados miasmas. Los miasmas generaban enfermedades porque rompían el equilibrio de las fuerzas internas, los miasmas estaban relacionados con la escasez de higiene y ambientes contaminados.<sup>42</sup>

Los estudiosos atribuían el surgimiento y difusión de enfermedades a la insalubridad que implicaba poca higiene, cuidados y gran hacinamiento. En 1876 el doctor Marchena culpaba a las variaciones de temperatura y humedad que incrementaban las emanaciones del suelo como causantes de las fiebres, pero también añadía que “la miseria, la alimentación insuficiente, las hemorragias, y enfermedades anteriores disminuían la resistencia de los organismos a los ataques de los miasmas”.<sup>43</sup> En la década de los ochenta pidieron la construcción de un desagüe ya que señalaban que:

...debajo de la ciudad había un lago subterráneo formado por los pantanos circunvecinos; de él surgían emanaciones en los patios y en los pisos de madera mal ajustados; esta era la razón de que el tifo, la pernicioso, la viruela y la escarlatina diezmaran a los pobres...<sup>44</sup>

Se pensaba que con nuevas obras de desagüe y una más intensa limpieza de atarjeas, disminuirían las enfermedades infecciosas y palúdicas. De 1889 a 1903 creció el número de carros que limpiaban el drenaje, aunque en realidad las inundaciones de la capital continuaron (una en 1900 y otra en 1910) y se dieron dos importantes epidemias para principios del siglo XX, una de tifo y otra de viruela.<sup>45</sup>

Una aportación muy importante para el desarrollo de la química fisiológica fue la consolidación —a mediados de siglo— de la división de las sustancias alimenticias en carbohidratos, grasas y proteínas según sus proporciones de carbono, hidrógeno y nitrógeno

42 Cfr. Marta Eugenia Rodríguez, *op. cit.*, p. 75.

43 Cfr. Dr. Marchena. “Etiología de enfermedades” en *El Estudio. Publicación mensual de los trabajos leídos ante la Sociedad Médico farmacéutica de Puebla*, núm. 19, año II, julio de 1876, en Archivo General de la Nación México, en adelante AGNM, *Ramo Folletería*, Vol 826.

44 Cfr. Moisés González Navarro, *op. cit.*, p. 124.

45 Cfr. *Ibid.*, pp. 125-130.

y su intervención en la energía y salud humanas. En México en los “Anales de la Sociedad Humboldt” del año 1872 el médico Ildefonso Velasco afirmaba que la alimentación era parte de la higiene que se requería para combatir las enfermedades y sugería:

la ración alimenticia para un hombre adulto para veinticuatro horas debe contener, como minimum, 300 gramos de carbono, 20 de azote y 1,500 gramos de agua. En consecuencia la alimentación será mixta, no sólo porque la alimentación debe componerse de sólidos y líquidos, sino porque los alimentos sólidos deben componerse, a su vez, de sustancias azotadas e hidrocarbonadas. Con objeto de no fatigar inútilmente el tubo digestivo, es conveniente que la ración de alimentación esté compuesta de 150 gramos de materia azotada y 750 de sustancias no azotadas supuestas secas, lo que da un total de 900 gramos, que sumado con 1500 gramos de líquido entre bebida y líquido que impregna las sustancias sólidas, se tiene 2400 gramos que representan en peso la ración alimenticia para veinticuatro horas.<sup>46</sup>

Señalaba después la calidad y cantidad de alimentos que se administraban en los hospitales de la capital, el de San Andrés, el de San Pablo, el de San Juan de Dios, el de Maternidad e Infancia, el de San Hipólito, en el del Divino Salvador, el Militar y el de Jesús. Por su pluma podemos conocer que los enfermos eran alimentados tres veces al día, con una dieta constituida principalmente por atoles, caldos, sopas, carne y pan, con excepción del Hospital de San Hipólito, en donde la diferencia de clases sociales se reflejaba en la alimentación que proporcionaban a los internos, en donde a los llamados “distinguidos” se les proporcionaba una mayor cantidad de alimento y chocolate en leche. Broussais proponía como parte de la terapéutica fuertes dietas, purgas y sanguijuelas, pero los médicos mexicanos nunca estuvieron de acuerdo con él en este aspecto.

46 Cfr. Ildefonso Velasco, “Higiene. Alimentación en los hospitales de la capital de México”, en *Anales de la Sociedad Humboldt*, México, *op. cit.*, p. 149.

## Prácticas tradicionales

El pensamiento positivista consideraba charlatanería y primitivismo a las prácticas que se ejercían en algunas zonas del país, se incluían en ellas el uso de yerbas, curanderas, comadronas y el empleo de manuales de autoayuda doméstica.<sup>47</sup>

Como parte de las críticas de los estudiosos, se señalaba la pésima higiene que existía en los mercados, y sobre todo, la persistencia del comercio que se daba de elementos de la terapéutica tradicional:

...abortivos y venenos: zaopatl (*montagnea tormentosa*), marihuana (*canabis indica*), falsa belladona (*centrum roseum*), toloachi (*datura stramonium*) codos de fraile (*therecia iccolli*) y yerba de Puebla (*cenecium canicida*)...<sup>48</sup>

Sin embargo, al mismo tiempo que se rechazaban los conocimientos empíricos del pueblo, los científicos analizaban las composiciones químicas de algunas plantas y recomendaban determinadas dosis. El Establecimiento de Ciencias Médicas promovió desde su fundación el estudio y la publicación de trabajos sobre diversas plantas medicinales, éstos pueden encontrarse en los órganos “El Estudio” y “Los Anales de la Sociedad Humboldt”.<sup>49</sup> En 1896 México exportó un trabajo realizado por el médico Fernando Altamirano titulado “Memorial Terapéutico de Plantas Mexicanas” y otros materiales que fueron muy bien acogidos en Estados Unidos y Europa.<sup>50</sup> A pesar de algunos que consideraban la medicina tradicional como precientífica, se esperaba que las plantas medicinales sustituyeran productos similares que sobre todo en zonas rurales eran de difícil acceso.

## La etiología de las enfermedades y los microorganismos

Algunos autores afirman que a lo largo del siglo XIX no existió en el mundo ningún cambio estructural en los conocimientos o creencias sobre la etiología de las enfermedades infecciosas o contagiosas, que Bretonneu (1821) había señalado como etiología de la fiebre tifoidea ciertos gérmenes; que Agostino Basia (1835) había señalado como culpables de la viruela, el tifo, la sífilis, el cólera y la peste a seres microscópicos, pero que sería hasta Koch cuando la investigación médica descubriera la etiología microbiana de las enfermedades y la prevención para ellas.<sup>51</sup> En el México de finales del siglo, se pretendía combatir las enfermedades de una manera racional, de hecho un órgano que difundía noticias y ensayos de medicina, hablaba ya de una medicación causal (alópata) que según el autor tenía por objeto combatir la causa de la enfermedad, y de otra sintomática (homeópata) que acallaba los síntomas, proponiendo el empleo de las dos medicaciones para realmente combatir las causas y los efectos de las enfermedades.<sup>52</sup> Siguiendo a Laennec y a Bernard, los médicos mexicanos descubrían las enfermedades auscultando al paciente a través de los sentidos, oído, tacto, olfato y vista. Se practicaba la clínica quirúrgica y en uno de los números de “El Estudio” del año 1876, el médico Marchena exaltaba la necesidad de intervenciones jurídicas oportunas.<sup>53</sup>

En un ensayo titulado “La dosimetría” publicado en el órgano *La medicina científica en la fisiología y en la experimentación clínica*<sup>54</sup> se afirmaba, defendiendo el vitalismo, que la perturbación vital en los organismos facilitaba la multiplicación y desarrollo de los invasores llamados microbios, y se discutía a los microbiólogos y bioquímicos sobre la oportunidad —que sostenían estos últimos— de combatir las enfermedades atacan-

47 Cfr. Francisco de Asís, *op. cit.*, p. 255.

48 Cfr. *Ibid.*, p. 131.

49 Cfr. *El Estudio*, *op. cit.*, t. I, núm. 17, mayo de 1876.

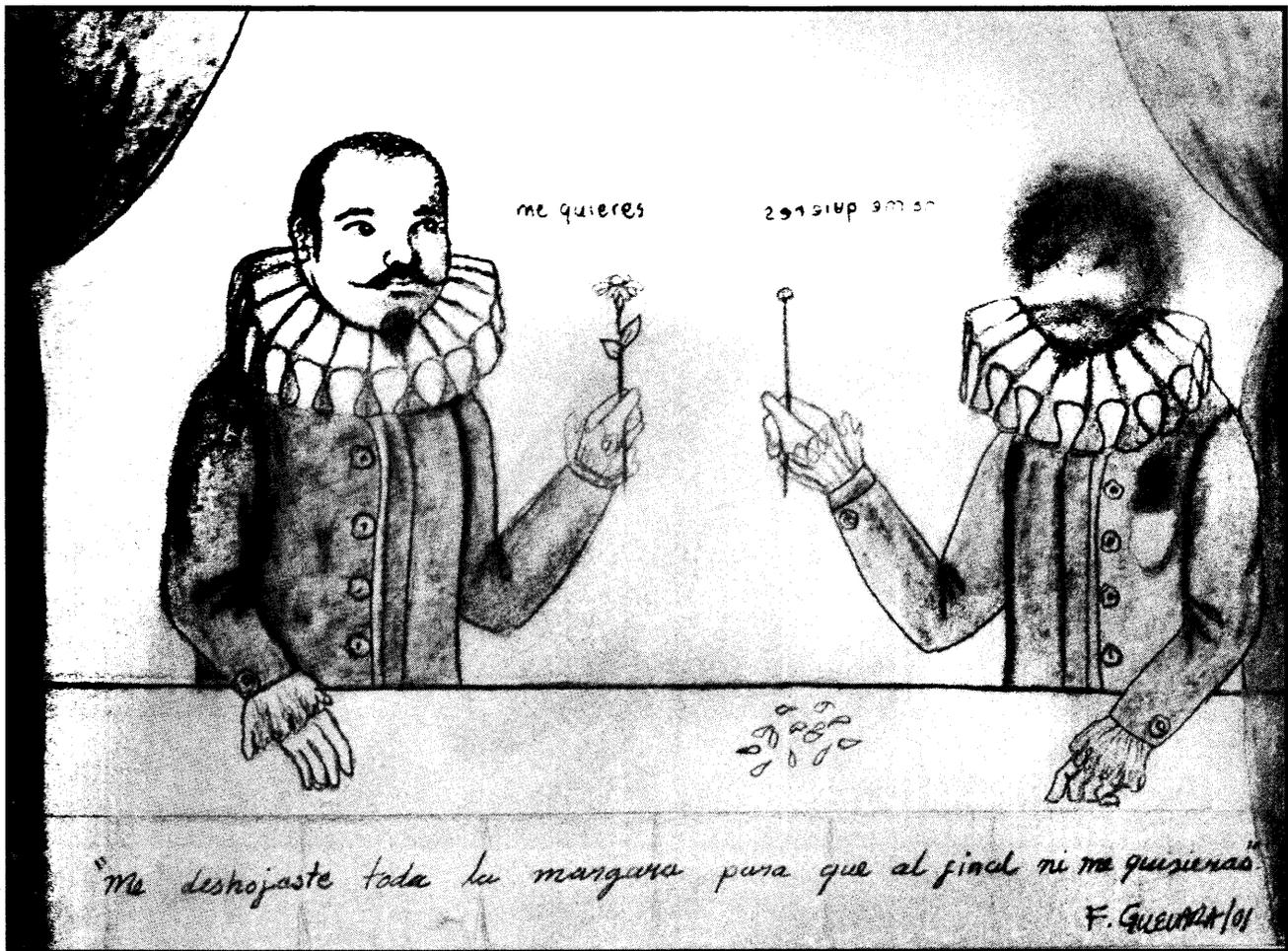
50 Cfr. Leopoldo Flores, *Manual Terapéutico de Plantas Mexicanas*, México, Imprenta y Fototipia de la Secretaría de Fomento, 1909, pp. 4-5.

51 Cfr. *Ibid.*, pp. 152-153.

52 Cfr. “La medicación causal y la medicación sintomática”, en *La medicina científica en la fisiología y en la experimentación clínica*, México, 1 de agosto de 1893, pp. 232-233.

53 Cfr. *El Estudio*, *op. cit.*, t. I, núm. 18, junio de 1876.

54 Cfr. “La dosimetría”, en *ibid.*, pp. 193-200.



Fernando Guevara, "Amador", de la serie *Mal de amores*, 2001.

do con antisépticos y antidotos dejando de lado el aspecto vital de los cuerpos, y así se sostenía que:

a) El microbio puede existir y la enfermedad no desarrollarse; b) El microbio puede no existir (o existir en mínima proporción) y desarrollarse la enfermedad y ser fulminante, como en el cólera, algunos casos de tisis, etc.; c) El mismo microbio puede producir varias enfermedades; y una misma enfermedad presentar microbios diferentes; d) Algunos microbios patógenos, extraordinariamente numerosos, pueden permanecer en estado latente en nuestros órganos, en el tubo digestivo sobre todo, sin causar daño alguno...

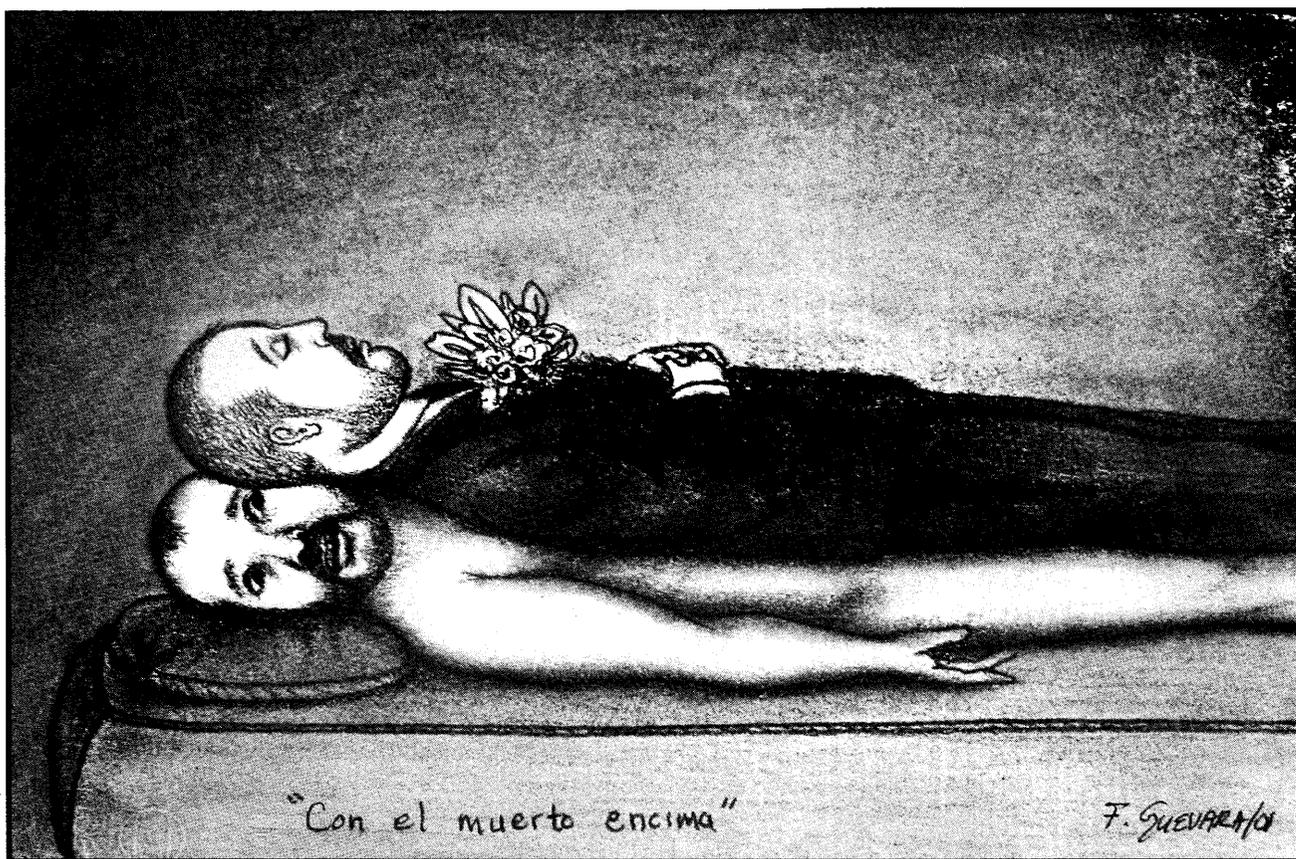
Finalizando con el pronóstico ideal de la construcción de una futura ciencia, que constituyera un apoyo para nuevos descubrimientos, una "química patológica" que al mismo tiempo fuera capaz de "analizar

las toxinas fabricadas por nuestros tejidos y las toxinas secretadas por los microbios".<sup>55</sup>

El médico mexicano Eduardo Liceaga tres años después de Pasteur, trajo de Europa un cerebro de conejo infectado de rabia y con este material vacunó a un niño contra la rabia, con resultado exitoso. En 1888 fundó el Instituto Antirrábico Mexicano que se dedicó a investigar el mal y crear vacunas.<sup>56</sup> La endemoepidemia de la viruela constituía desde el siglo XVI un terrible azote, en el periodo que nos ocupa seguía causando un gran número de defunciones, principalmente entre la población indígena que era más susceptible a contraer el mal. Miguel Bustamante indica

<sup>55</sup> Cfr. *Loc. cit.*, p. 196.

<sup>56</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 147-148.



Fernando Guevara, "Con el muerto encima", de la serie *De risa al llanto*, 2001.

que entre 1828 y 1889 se registraron en el país 41 brotes de la enfermedad, siendo más frecuentes en los estados de Oaxaca, Hidalgo, Guerrero y Chiapas. En 1893 y 1899 tuvieron lugar las epidemias más fuertes del siglo, pero como la Constitución de 1857 limitaba el ejercicio de el Consejo Superior de Salubridad, al Distrito Federal a los Territorios, por más énfasis que la Comisión de Epidemiología del mismo Consejo realizaba para la extensión del conocimiento de la conveniencia de extender el empleo de las vacunas a todos los Estados, pocos lo llevaron a cabo.<sup>57</sup> Para la capital, los inspectores del Consejo Superior de Salubridad llegaron a anunciar en los periódicos los horarios de aplicación y los precios de las vacunas:

<sup>57</sup> Cfr. Miguel E. Bustamante, *Cinco personajes de la salud en México*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1986, p. 29.

La vacuna se administra diariamente de doce a una de la tarde, en el callejón de La Condesa, bajos del edificio de la Escuela Nacional de Minas. Los lunes de 11 a 12 de la mañana en el cuadrante de la Párrquia del salto del Agua, los martes, a la misma hora, en el hospital de San Hipólito. Los viernes, en los propios términos en el cuadrante de la Párrquia de Santa Ana. Los sábados a la misma hora en el cuadrante de la de San Miguel. Los tubos con virus vacuno fresco se expenden al precio de veinticinco centavos cada uno, en la habitación del Conserje de la oficina de Vacuna, sita en el mismo edificio, callejón de La Condesa.<sup>58</sup>

### La terapéutica y la charlatanería...

La población estaba creciendo y la medicina como profesión también, sin embargo, también muchas

<sup>58</sup> Cfr. *Anales de la Sociedad Larrey*, México, t. I, núm. 1, enero de 1875.

personas no acudían al médico, sino que intentaban automedicarse de acuerdo al conocimiento difundido por vía oral o por medio de la prensa.<sup>59</sup> Las enfermedades se intentaron sanar no sólo con medicina científica, sino también con remedios tradicionales e incluso "mágicos" muchos de los cuales sí contenían cualidades terapéuticas, pero otros eran la expresión de intentos de lucro basados en el engaño. Como un ejemplo, un diario<sup>60</sup> anunciaba:

JABÓN HIGIÉNICO DE ALCANFOR. ESPECÍFICO ANTI-FEBRIL PREPARADO SEGÚN LAS FÓRMULAS DEL DR. RASPAIL POR L.A.E.

Este jabón es el mejor preservativo contra el Cólera Morbo y la Fiebre Amarilla, es la más segura protección contra todas las enfermedades epidémicas... Hace desaparecer las manchas de la cara, tales como paño, barros, herpes, pecas, sarna, etc., y todas las que dimanen de las enfermedades de la piel. Limpia y suaviza el cutis, y usándolo con frecuencia, produce excelentes efectos contra la calvicie. Ablanda los callos de los pies. Disipa violentamente los catarros coagulados, haciendo arrojar la mucosidad obstruyente sin causar daño alguno. Cura radicalmente las almorranas interiores y exteriores. Es esencialmente eficaz para desterrar los dolores reumáticos y torceduras, quita rápidamente los dolores y punzadas de cabeza... Se expende en el despacho de la Imprenta Literaria 2a de Santo Domingo No. 10 a los precios siguientes:

Alcanfor docena—\$2.40

Alcanfor uno—\$.02

Algunos de estos medicamentos en los que la población común creía, también eran objeto de falsificaciones, y el mismo órgano de difusión popular advertía:

...Las píldoras vegetales del Dr. Brandreth cuyo poder curativo es grande son muy conocidas por sus efectos benéficos, de una gran parte de la población de esta capital, y por lo mismo se hace

59 Cfr. Claudia Agostoni, *El arte de curar. Deberes y prácticas médicas porfirianas*, op. cit., p. 104.

60 Cfr. *El Cronista de México. Periódico de política, de noticias religiosas nacionales y extranjeras, de ciencia, literatura, variedades y avisos*, México, Imprenta Literaria, martes 3 de mayo de 1864, tercera época, t. IV, núm. 2, p. 6.

inútil cualquier recomendación de sus virtudes... Están compuestos de VEGETALES QUE PURIFICAN LA SANGRE y es evidente que ésta estando pura, no puede el cuerpo tener enfermedad o dolencia alguna. Consideradas como un simple purgante, son sin duda alguna, el mejor tónico laxativo, el más seguro en sus efectos y a la vez que es EL MENOS DESAGRADABLE DE TOMAR es también MAS BARATO. En efecto, no requiere esta medicina, cual otros purgantes, dieta alguna sino abstinencia de licores y manjares irritantes, ni impide al que la toma entregarse a sus ocupaciones diarias. Son muy eficaces para curar calenturas y fríos, dolor de hígado, dolores de cabeza, derrame de la bilis, erupciones de la piel, humor venéreo, úlceras, indigestiones, fiebres y en general, toda enfermedad cuyo origen exista en la sangre.

Habiéndose introducido al país unas píldoras que se venden con el nombre de PÍLDORAS DE BRADRETH el que suscribe avisa al público que LAS ÚNICAS VERDADERAS llevan en la tapa de la caja una contraseña con su nombre, y éstas son las que él garantiza vendiéndose únicamente en México, en la tienda de "La salud" esquina de Vergara y 2a de San Francisco.

Una caja vale 4 reales.

Juan A Bennet

Agente.<sup>61</sup>

Algunos médicos exaltando los avances de la terapéutica y la experimentación fisiológica utilizaban estos argumentos para recomendar, como ejemplo, las Aguas termales de Puebla para la cura de herpes y artritis.

"El Estudio", una publicación mensual de los trabajos leídos ante la "Sociedad Médico-Farmacéutica de Puebla", en 1876 proponía a los farmacéuticos sujetarse a las farmacopeas y códigos vigentes y una vigilancia de las oficinas de farmacia para evitar las falsificaciones, al respecto comentaba:

Es una verdad establecida que el orden es una primera necesidad de la vida, y la economía la primera condición del orden; de manera que ésta no solamente es permitida, sino laudable siempre que no se recurra a medios ilícitos, como son las adulteraciones y substituciones, pues en este caso, es más que reprehensible e intolerable, es criminal.

61 Cfr. *Loc. cit.*

Por lo general sufren adulteración aquellos medicamentos que por su eficacia han llegado a colocarse en primera línea entre los agentes terapéuticos, y que por fama y gran consumo, despiertan la ambición; habiendo veces que el fraude, hecho con inhabilidad (que es lo más frecuente) compromete la vida del paciente, la reputación del médico el crédito del medicamento y el de su autor... los medicamentos comunes sufren también frecuentes adulteraciones desde el cerato simple que no lleva cera sino estearina, ni aceite sino manteca, y algunas veces las dos cosas y agua rosada; los vinos es típico y aromático, que no tienen de vino más que el nombre, y en su lugar cortezas astringentes y flores tintoriales; la miel rosada con panela... hasta en los más nobles en que hay gran responsabilidad, como los opiados, el cloroformo y otros, son una prueba irrecusable de lo dicho. Este es el origen de la baratura con que se expenden ciertos preparados...<sup>62</sup>

Al mismo tiempo que acusaba “al vulgo” de resistirse por ignorancia a toda innovación a pesar de los esfuerzos de los científicos y de aceptar por ello medicamentos producto de la charlatanería. Se quejaba que en ocasiones un mismo medicamento podía ser rechazado por el pueblo por un aspecto diferente o un nuevo nombre, por ejemplo:

...el unguento llamado vulgarmente de soldado, y la pomada de ioduro de potasio: dése el primero preparado según la nueva farmacopea mexicana y no lo reciben, porque no tiene el mismo color que el antiguo de ese nombre; dése la segunda cuando aun no comienza a ponerse en libertad el iodo, y se atreven a decir que es simple grasa lo que se les da, por no estar amarillento...<sup>63</sup>

La mayoría de los hospitales de la capital no se encontraban en las condiciones que exigía el discurso moderno sobre la atención a los enfermos y existieron propuestas e intentos por mejorar la situación. Se proponían mejoras a los edificios, limpieza, buena alimentación y espacio para los enfermos, pero

también buena administración y en todo caso, “socorros a domicilio” o atención a los enfermos en sus casas por parte de los médicos de los hospitales; se pensaba que de esta manera tanto los enfermos internos como los externos mejorarían su existencia, los primeros por contar con mayor espacio, y los segundos por eliminar el encierro y la lejanía familiar.<sup>64</sup>

### El cuerpo y el darwinismo...

Una experiencia interesante para comentar con relación al análisis de la relación entre el cuerpo y la modernidad, fue la introducción del darwinismo en México, llegó a nuestro país en la década de los setenta, circunstancia que puede observarse en varias publicaciones de la época. Roberto Moreno señala que su influencia se extendió a otras disciplinas, principalmente a la antropología y que si tuvo opositores del sector del positivismo comtiano, tuvo grandes defensores como Sierra y Dugés.<sup>65</sup> Comte y Spencer crearon, cada uno por su lado dos teorías que si bien resultaban parecidas tenían diferencias fundamentales. Las dos eran evolucionistas pero Comte proponía una escala rígida sin ramificaciones en tanto Spencer hacía hincapié en “la diversificación sin límites de los productos evolutivos”. Para Comte la sociología no podía derivarse de la biología porque ambas disciplinas atendían temas diferentes. Para Spencer todas las ciencias constituían una unidad, y la biología era indispensable para cualquier estudio de la sociedad.<sup>66</sup> Darwin consideraba “la ferocidad” de la vida que rodea a los organismos y hablaba de la lucha por la existencia, no sólo refiriéndose a la supervivencia del individuo sino también a la posibilidad de dejar progenie, a diferencia de Spencer, que si bien compartía la idea de la “ferocidad” no lo hacía por razones biológicas, siendo él el que acuñó la frase de “la supervivencia del más apto”.<sup>67</sup>

64 Cfr. Joaquín García Icazbalceta, *op. cit.*, p. 154.

65 Cfr. Roberto Moreno de los Arcos, *La polémica del Darwinismo en México. Siglo XIX*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989, pp. 41-42.

66 Cfr. William Coleman, *op. cit.*, p. 187.

67 Cfr. *Ibid.*, p. 132.

62 Cfr. *El Estudio. Publicación mensual de los trabajos leídos ante la Sociedad Médico-Farmacéutica de Puebla*, México, mayo de 1876, en Archivo General de la Nación, México, *Folletería*. vol. 824, pp. 270-271.

63 Cfr. *Ibid.*, p. 272.

En 1879 *El Mundo científico y literario* publicaba un ensayo de Hernesto Haeckel titulado “Sentido y Significación del Sistema Genealógico o Teoría de la Descendencia”. en donde exaltaba los avances que habían tenido las ciencias naturales en el siglo XIX, señalaba los cambios de las teorías por el nuevo uso del microscopio. se alegraba de los beneficios que había aportado la teoría celular, pero todo esto para señalar que la teoría de Darwin había sido el acontecimiento más importante para refutar la idea de la existencia de una fuerza inmaterial creadora de la materia, más cercana de la fe que de la ciencia. Difundía que la doctrina de Darwin:

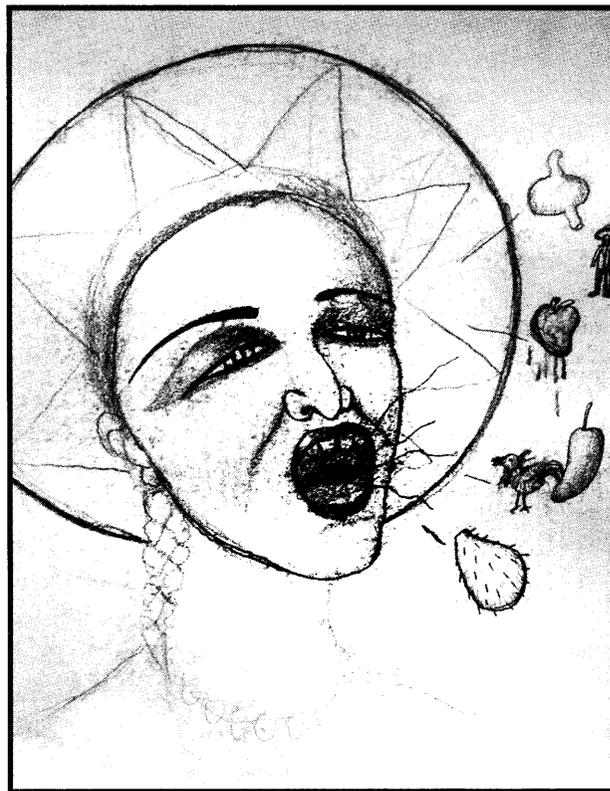
...es el coronamiento de las ciencias naturales, se llama habitualmente doctrina genealógica, ó teoría de la descendencia, y también se la suele llamar doctrina de la metamorfosis, o teoría de la transmutación: Ambas denominaciones son adecuadas, porque esta doctrina pretende que la totalidad de los diversos organismos, que todas las especies animales y vegetales, que han vivido en otras épocas y viven hoy en la tierra, se derivan de una sola forma anterior, ó de un reducido número de formas anteriores excesivamente sencillas, las cuales han ido poco á poco evolucionando por medio de gradua-das metamorfosis.

Y agregaba que esta teoría ofrecía respuestas no sólo satisfactorias a muchas preguntas, sino que además tenía el mérito de atribuirle a ciertos fenómenos que anteriormente se explicaban por razones sobrenaturales, causas mecánico-naturales, con la ventaja de que así

...todas las regiones del dominio botánico y zoológico, y en particular del antropológico —la más importante de las regiones zoológicas— se nos presentan despojadas de aquel velo mítico de milagro y sobre naturalismo ...<sup>68</sup>

Haeckel agregaba que entre las criaturas de la naturaleza existía “una guerra sin cuartel” por la supervivencia, un combate que se manifestaba en exterminio

68 Cfr. Hernesto Haeckel. “Sentido y significación del sistema genealógico o teoría de la descendencia”, en *El mundo científico y literario*, México, 31 de julio de 1878, p. 230.



Grafito, 12 x 18 cms.

Fernando Guevara, “Astrid”, de la serie *Mal de amores*, 2003.

nar al vecino más próximo, al antagonista más cercano, y que como el hombre en nada se diferenciaba de los animales, se justificaba entre ellos la lucha por la existencia.

En México tanto la religión cristiana como el positivismo comtiano se resistieron a aceptar las ideas darwinianas, y las polémicas entre los seguidores de Darwin, como ejemplo Gabino Barreda, y los que lo apoyaban, como Porfirio Parra, se dieron de manera intensa a finales de la década de los setenta y principios de los ochenta,<sup>69</sup> pero de hecho la sociología evolucionista estuvo presente en gran medida en los discursos sobre la causalidad de las enfermedades.

## Relexión final

El siglo XIX fue un periodo en el que “la modernidad” generó cambios no sólo en los aspectos políticos, económicos y sociales, sino también en las men-

69 Cfr. Roberto Moreno de los Arcos, *op. cit.*, p. 25.

talidades, y dentro de ellas la construcción social del cuerpo no fue la excepción. En México como en el mundo occidental se requería de unos cuerpos que pudieran constituir la base del progreso material, y al darse avances importantes en el conocimiento de la biología, la sociedad otorgó a la medicina y a su trabajo una importancia relevante. Para los científicos las enfermedades adquirieron otro significado y también su terapéutica, pero finalmente los nuevos conocimientos no alcanzaron a toda la población. Problemas económicos impidieron construir la infraestructura que los conocimientos de higiene demandaban, y por ignorancia o por tradición muchas de las nuevas terapéuticas o descubrimientos fueron muchas veces no aceptados. México contaba con grandes médicos, se realizaron esfuerzos para organizar e impulsar la ciencia, se crearon sociedades científicas, se construyeron teorías novedosas, pero de hecho, nunca pudieron dejarse de lado las concepciones que la “modernidad” consideraba como primitivas o precientíficas, entre ellas las posibilidades de las plantas como elementos medicinales.

## Bibliografía

- Agostoni, Claudia “El arte de curar. Deberes y prácticas médicas porfirianas” en Elisa Speckman y Claudia Agostoni coords. *Modernidad, Tradición y Alteridad. La ciudad de México en el cambio de siglo (XIX-XX)*. México, UNAM, 2001.
- Bustamante, Miguel E. *Cinco personajes de la salud en México*. México, Miguel Ángel Porrúa, 1986.
- Coleman, William *La Biología en el siglo XIX. Problemas de forma, función y transformación*. México, Conacyt-FCE, 1983.
- De Micheli, Alfredo “En torno a la respiración y al llamado calor animal. Bosquejo histórico” en *Revista de Investigación clínica. Órgano Oficial del Instituto Nacional de la Nutrición Salvador Zubirán*. México, 2001.
- Farfán, Agustín *Tractado breve de Medicina*. Madrid, Cultura Hispánica, 1944.
- Flores, Francisco de Asís, *Historia de la medicina en México desde la época de los indios hasta la presente*. De. Facsimilar, México, IMSS, 1982.

- Flores, Leopoldo, *Manual Terapéutico de plantas mexicanas*. México, imprenta y fototipia de la Secretaría de Fomento, 1909.
- García Icazbalceta, Joaquín *Informe sobre los establecimientos de Beneficencia y Corrección de esta capital. Su estado actual, noticia de sus fondos, reformas que desde luego necesitan y plan general de su arreglo*. José Ma. Andrade presentador, 1864. México, Librería Religiosa, 1907.
- González Navarro, Moisés “Trasfondo Humano” en Daniel Cosío Villegas coord. *Historia Moderna de México. El Porfiriato. La vida social*. México, Hermes, 1973.
- Le Bretón, David *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1990.
- Martínez Cortés, Fernando *La Medicina científica y el siglo XIX mexicano*. México, SEP, Conacyt; FCE, 1995.
- Moreno de los Arcos, Roberto *La polémica del Darwinismo en México. Siglo XIX*. México, UNAM, 1989.
- Pedraza Gómez, Zandra. *En cuerpo y alma: visiones del progreso y la felicidad*. Bogotá, Universidad de los Andes, 1999.
- Rodríguez, Martha Eugenia “Impunidad en los hospitales de México en el siglo XIX” en Marcela Suárez coord. *Impunidad. Aproximaciones al problema de la injusticia*. México, UAM-A, 2002.
- Sahagún, Bernardino *Historia General de las cosas de Nueva España*, t. I, Libro III, México, Conaculta, 2000.
- Soustelle, Jacques *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*. México, FCE, 1998.
- Viesca, Carlos *Ticlotl. Conceptos médicos de los antiguos mexicanos* México, UNAM, 1997.
- Vigarello, Georges. *Lo limpio y lo sucio. La higiene del cuerpo desde la Edad Media*. Madrid, Alianza Editorial, 1991.

## Hemerografía

- Anales de la Sociedad Humboldt. Periódico mensual órgano de la asociación del mismo nombre*, t. I, México, Imprenta de Ignacio Escalante, 1872.

*Anales de la Sociedad Larrey.* México, t. I, 1875.

*Boletín de Estadística, órgano de la Dirección general de este ramo en el Estado de Yucatán.* t. II, año III, Mérida, 1895.

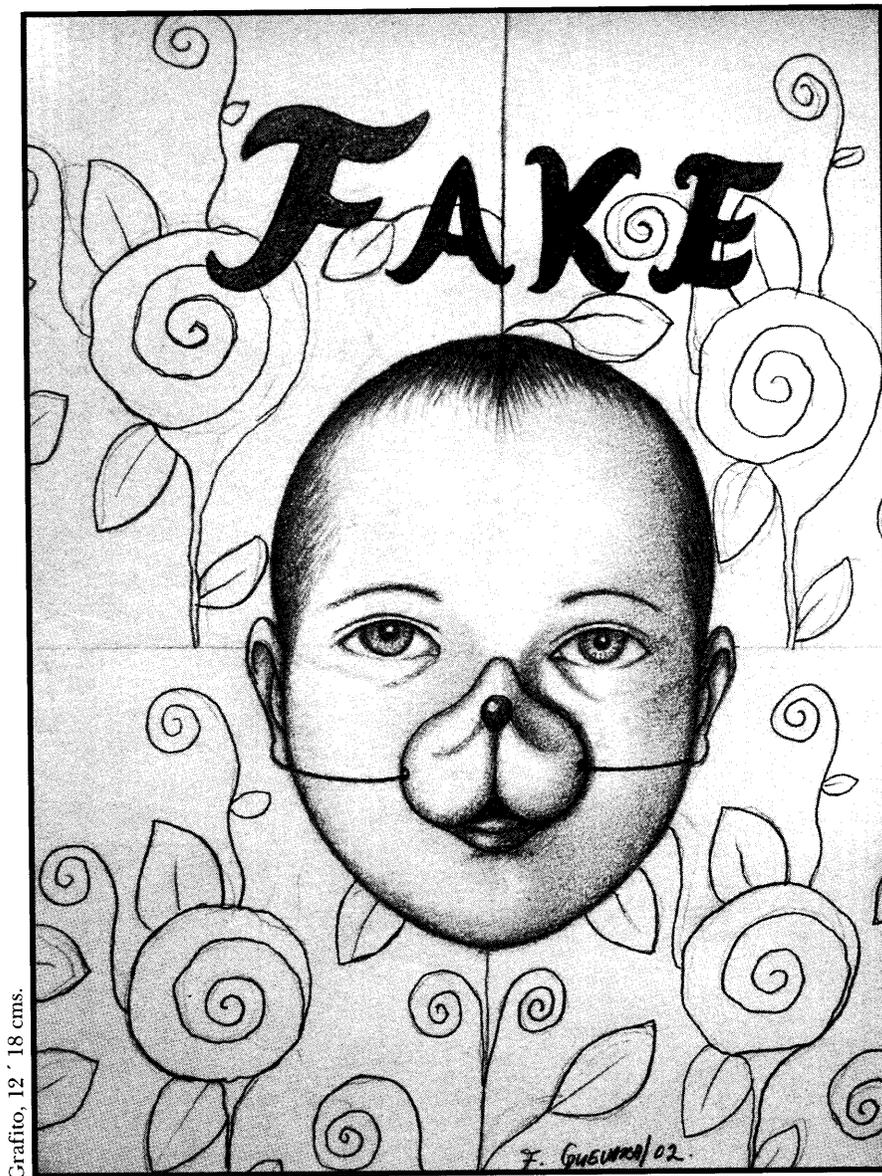
*El Estudio.* Publicación mensual de los trabajos leídos ante la Sociedad Médico-Farmacéutica de Puebla. México, 1876. AGNM. Ramo Folletería.

*El Cronista de México.* Periódico de política, de noticias religiosas nacionales y extranjeras, de ciencia, literatura, variedades y avisos. Tercera Época, t. IV, núm. 2. México, Imprenta Literaria, 1864.

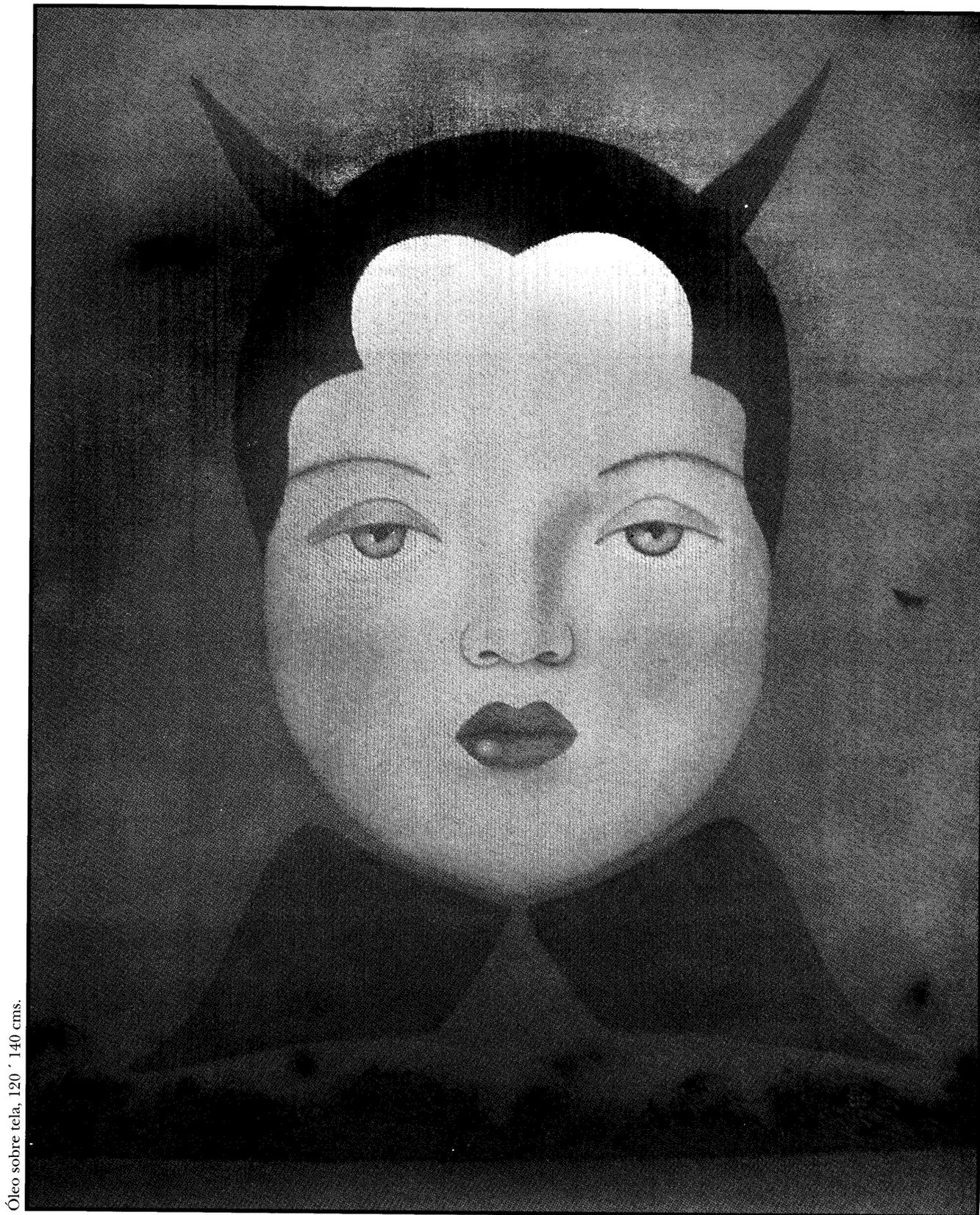
*El Mundo Científico y Literario.* Edición dominical de "La Libertad". México, 1878.

*El Fénix de América: religión, política, literatura, ciencia, artes, industria, comercio, agricultura, mejoras materiales, medicina, minería, teatros, modas, revista general de la prensa de ambos mundos,* año 1, núm.1, México, Imprenta de Mario Villanueva y Francisconi, 1870.

*La medicina científica en la fisiología y en la experimentación clínica.* México, 1893.



Fernando Guevara, "Fake", 2002.



Óleo sobre tela, 120 x 140 cms.

Fernando Guevara, "La feria" (fragmento), 2004.

# EL CUERPO, UN TEXTO PUBLICITARIO EN LA SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA

Margarita Alegría de la Colina\*

Graciela Sánchez Guevara\*\*

*El cuerpo es una construcción simbólica,  
no una realidad en sí mismo.*

Le Bretón.

## Concepto de cuerpo

El término cuerpo se aplica a la masa de los objetos, a la parte principal de una cosa, a la materia orgánica de todos los seres vivos y a la forma física de los humanos; en estas concepciones predomina un sentido opuesto a lo espiritual. Las ciencias naturales, concretamente, designan como cuerpo a todo lo que ocupa un lugar en el espacio y, por lo mismo, es perceptible y mensurable.

Sin embargo, respecto del ser humano el vocablo se vuelve polémico, pues no se sabe si se refiere a la totalidad o a una parte de nuestro ser. Por ejemplo, los estados anímicos y psíquicos son difícilmente asimilables a la definición tradicional de cuerpo; aunque las convicciones respecto de la mayor o menor pureza del alma han condicionado el cuidado y presentación de éste.

Hablar de nuestro cuerpo conlleva por tanto una interpretación, implícita o explícita, de honda resonancia para el hombre, no es lo mismo decir “el cuerpo que somos” a “el cuerpo que tenemos”. Monistas y dualistas vienen sosteniendo ambas posturas desde los albores del pensamiento religioso y filosófico y su debate parecería no concluir nunca.<sup>1</sup>

Arturo Rico Bovio considera que sólo los humanos tenemos conciencia<sup>2</sup> anticipada de nuestra finitud física y a ella aunamos el sabernos sujetos pensantes y sintientes; pero plantea la necesidad de aproximarnos a la realidad global reconociendo la “consciencia” participativa en el contexto de la relación con el medio y con los otros. Propone que “el meollo de tal aprendizaje es el concepto griego de *mimesis*, de identificación visceral-poética-erótica” y para él el cuerpo es “el eje de la participación integral, ya que de él dimanar y a él convergen las múltiples manifestaciones de lo real. Lo biológico, lo psicológico, lo antropológico, lo semiológico, lo sociológico y lo político que integran armónicamente lo filosófico, para proporcionar una visión holística del cuerpo”.<sup>3</sup>

Este autor reivindica el cuerpo realizando un serio y profundo análisis; señala que, resultado de un largo proceso de evolución, el ser humano tiene un cuerpo diferente al de los demás animales y dice:

en el hombre las diferencias implican un salto hacia adelante de un universo en el que el instinto, más ligado a lo biológico, deja de tener un papel protagónico en la vida que comienza, en buena

\* Departamento de Humanidades, UAM-A.

\*\* Instituto Politécnico Nacional.

1 Arturo Rico Bovio, *Las fronteras del cuerpo. Crítica de la corporeidad*. 2a. edición, Quito, Ediciones Abya-Yala, 1998, p. 255.

2 Este autor utiliza conciencia para denotar todo “darse cuenta” en el que participen diversas facultades biológicas y psíquicas y “consciencia”, para la censura moral o “super-ego” en el sentido freudiano.

3 *Ibid.*, p. 9.

medida, a estar regida por la cultura, que es una creación colectiva del propio hombre [...] el hombre crea la cultura, pero a la vez condiciona su vida a aquello que él creó.<sup>4</sup>

Por su parte Le Breton señala que:

las representaciones sociales le asignan al cuerpo una posición determinada dentro del simbolismo general de la sociedad. Sirven para nombrar las diferentes partes que lo componen y las funciones que cumplen, hacen explícitas sus relaciones, penetran el interior invisible del cuerpo para depositar allí imágenes precisas, le otorgan una ubicación en el cosmos y en la ecología de la comunidad humana. Este saber aplicado al cuerpo es cultural.<sup>5</sup>

Entonces, sostiene también este autor que el cuerpo es el efecto de una construcción social y cultural. Para él, este concepto encuentra su origen en las sociedades occidentales, a partir de la relación con las disciplinas: la biología y la medicina particularmente.

En el ser humano, sigue diciendo Rico Bovio, ocurre un gran cambio: el espacio de lo psíquico llega a un estado de desarrollo tal que supera al de lo biológico instintivo, pasando este último a un nivel de subordinación.<sup>6</sup>

Por otro lado, comenta que si el ser humano aparece en la Tierra, hay que poner todos los esfuerzos para que se desarrolle en las mejores condiciones posibles y para que su existencia se prolongue el mayor tiempo; pero a su vez, patrones culturales de las sociedades urbano-industriales desarrolladas, apoyados en avances médicos, toman toda suerte de preocupaciones para limitar la aparición de nuevos cuerpos humanos [...] Lo comentado testimonia una forma de culto al cuerpo, aunque deje de tener los encantos culturalmente aceptados y se convierta en una creciente fuente de preocupaciones y “necesidades poco necesarias”.

En conclusión: “a la tendencia a dicotomizar la materia limitada al cuerpo y el espíritu que corres-

pondería al siquismo superior, se añade entender la cultura como una tercera instancia o dimensión de la vida humana”.<sup>7</sup>

Rico Bovio considera que es esto lo que enriquece la condición humana que, querámoslo o no, se centra en el cuerpo arrancando de él lo psíquico superior y lo cultural como extensiones de lo somático, que rompe las fronteras físicas y se prolonga comprensiva y creativamente hacia el mundo exterior.

Cada uno es una persona, pero a esa persona no se la puede comprender sino a través de la interrelación con los otros, mediante la posibilidad que tenga de crear y manejar símbolos utilizando el invento mayor de la humanidad: el lenguaje. No obstante, las interpretaciones individual y cultural del cuerpo asumen el control de las conductas y generan la normatividad social, de esta manera, entre los requerimientos del cuerpo y nuestras decisiones se interponen las ideas: creencias, normas y valores.

De hecho, Rico Bovio considera que la normatividad social predomina siempre que la socialización por medio del lenguaje no respeta las diferencias, e impone modelos de conducta y estereotipos generales que impiden la manifestación del ser único del hombre, es así que el cuerpo humano se va interpretando conforme a los usos históricos culturales.

Morris Berman en su obra *Reencantamiento del mundo*, considera “la necesidad de aproximarnos a la realidad global reconociendo la conciencia participativa en su conocimiento y aprehensión del mundo, en una relación mimética.”<sup>8</sup> Con base en este planteamiento, según Rico, el hombre tiene la posibilidad de ir más allá y, mediante su capacidad de ensimismamiento, es decir, de volver sobre sí mismo con lo que tomó de fuera, analizar aquello que capturó y regresar para, mediante estrategias generadas en su interior, modificar y transformar lo externo a él. Todo este ir y venir, construir y destruir se centra en el cuerpo al que buscamos adecuar de la mejor manera posible a la realidad modificándola, engalanándola, embelleciéndola.<sup>9</sup>

4 *Ibid.*, p. 5.

5 David, Le Breton, “Lo inaprehensible del cuerpo” en *Antropología del cuerpo y modernidad*. Trad. Paula Mahler, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1990, p. 13.

6 V., *loc. cit.*

7 *Ibid.*, p. 7.

8 *Ibid.*, p. 9.

9 V., *ibid.*, p. 10.

El hombre, reconoce entonces Rico Bovio, debe aprender a estimar los elementos constitutivos de su corporeidad para regir su vida y organizar las prácticas sociales con base en ellos. Nada hay en la cultura, dice, que no haya desfilado por el rasero de la corporeidad humana, ni siquiera el lenguaje mismo; ya que éste configura una prolongación de las formas naturales de la comunicación, del conocimiento y de la actividad mental, que sería imposible sin un amplio soporte orgánico y social.

Este autor se refiere al “cuerpo vivido” que tiene que ver con la experiencia intransferible de cada sujeto, y al “cuerpo valorado”, en relación con un contexto social cuyos valores se proyectan en quienes lo integran. Señala que existen necesidades, entendidas como impulsos que llevan al ser humano a movimientos conscientes o inconscientes con el fin de interactuar al exterior o al interior de sí mismo, y capacidades que son los medios corpóreos que permiten la satisfacción de las necesidades.

Según él la evaluación socio-cultural recae sobre las necesidades y capacidades humanas para abarcarlas como cualidades, sectores o subconjuntos del cuerpo total y dice que, en ocasiones, la visión fragmentaria es tan tajante que lleva a considerar el cuerpo físico-biológico como ajeno a los atributos psicosociales, reduccionismo que es característico de la cultura occidental.

Así la concepción cultural del cuerpo ha llevado a la búsqueda de remedios para mejorar las percepciones sensoriales a través de lentes, prótesis, muletas, etc.; pero también a la fabricación de otros satisfactores de presuntas necesidades entre los que se encuentran productos de la industria alimenticia, del vestido, de la cosmetología, o de la cirugía plástica reconstructiva, con el fin de amoldar las características físicas corporales, a los valores socialmente imperantes respecto del cuerpo.

Atendiendo a las investigaciones históricas, Rico señala que los pueblos se rigen por creencias más o menos estables en torno a la naturaleza humana y que el pivote en torno al cual operan las sociedades lo conforman su religiosidad y sus mitos, mismos que no casualmente hacen referencia continua a los atributos corporales del hombre. En nítido contraste con

las restantes especies zoológicas, el hombre no sabe seguir sus impulsos congénitos sin pensarlos, sin pesarlos en un proceso de detección, examen e interpretación. Es por eso que Rico Bovio considera la conciencia del cuerpo como un fenómeno social con sus consiguientes variaciones históricas, mismas que, por tanto, es importante revisar.

## **Evolución de la cultura del cuerpo**

La contraposición radical planteada por Platón entre el mundo de las ideas —espíritu— y la materia —cuerpo—, con altos y bajos se ha mantenido. Axiológicamente, al espíritu se lo considera depositario de las bondades y virtudes, y a la materia emporio de los vicios y males.

Durante la Edad Media la execración del cuerpo llegó a niveles casi sin precedentes en el mundo. Se propicio su castigo y la autoagresión a través de la penitencia, y la mortificación se consideró un camino insoslayable para superar el pecado al que nuestro cuerpo necesariamente nos conduce, y lograr los eternos goces del espíritu en la otra vida.

Georges Vigarello atribuye todas las desviaciones en la tendencia a la perfección corporal medieval a dos categorías: los estigmas de la deformidad rechazados por el aprecio de la constitución robusta o estética, y la falta de compostura, proscrita sobre toda una moral socializada. Él analiza en textos europeos de la época, como “el porte en su conjunto [tenía] que reflejar un cierto dominio de la situación y al mismo tiempo una actitud humilde.”<sup>10</sup> La norma entonces era contener la efusividad y controlar los gestos; en suma, guardar compostura con base en la valoración moral.

Desaparecido el mundo caballeresco, la nueva actitud cortesana del siglo XVI caracterizada por la etiqueta, da un giro a los preceptos sobre el porte personal. El concepto de urbanidad, tema del tratado de

---

10 Georges Vigarello “El adiestramiento del cuerpo desde la edad de la caballería hasta la urbanidad cortesana” en *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, segunda parte, editado por Michel Feher y otros, Madrid, 1991, p. 150.

Erasmus y de *El Cortesano* de Castiglione, pone de manifiesto la etiqueta rigurosa a que se sujetaba entonces la nobleza. Se trataba de una urbanidad acorde con normas sociales, que exigía una actitud corporal de rectitud porque la actitud, se consideraba, era un reflejo del “fondo” de la persona, la cual no debía ser hipócrita, orgullosa, ni perezosa, irrespetuosa, etcétera.

El concepto de cuerpo en el Renacimiento nace de la emergencia y del desarrollo del individualismo, cuya estructura convierte “al cuerpo en el recinto del sujeto, el lugar de sus límites y de su libertad, el objeto privilegiado de una elaboración y de una voluntad de dominio.”<sup>11</sup>

En este momento aparece además un argumento ausente de los textos medievales: “se considera que las malas posiciones del tronco, como hábitos de la infancia, son peligrosas para la salud”.<sup>12</sup> No obstante, el peligro de la deformación corporal seguía vinculándose con la rectitud. La joroba era exageradamente estigmatizada porque respondía a una visión imaginaria del mal. Los pintores de la época, por ejemplo, buscaron la proporción con exactitud matemática. Entonces la referencia netamente platónica es la base para endurecer los preceptos sobre la rectitud corporal:

[...] a la connotación moral e higiénica se suma otra connotación más abstracta. El microcosmos corporal, con sus matices y riqueza de medidas y proporciones entre sus partes, tiene que ser reflejo del vasto mundo. La nueva pedagogía de la postura y del cuerpo busca referencias en la geometría del universo, y de este modo las nuevas normas se defienden con mayor aplomo.<sup>13</sup>

A mediados de ese siglo el corsé rígido con armadura de ballena es prenda obligada para que las mujeres moldeen su pecho y su espalda; pero entonces no bastaba que el cuerpo se mantuviera erguido, sino debía hacerlo con “gracia”, término que aludía a haber conseguido una “perfección” no afectada,

11 Le Breton, *op. cit.*, p. 14.

12 *Ibid.*, p. 152.

13 *Ibid.*, p. 154.

que luciera natural. Se trataba de cosa de linaje: aunque esa gracia fuera el resultado de aprender una forma de ser. Existía además el corsé metálico con fines terapéuticos, para modificar desviaciones corporales.

Realmente el cuerpo y su rectitud seguían “atrapados” por las consideraciones morales. Entonces el porte se relacionó con el comportamiento; así que guardar la compostura y ser corteses respondían al mismo entramado psicológico.

El cuerpo infantil era moldeado con fajas y ejercicios por el adulto, por cuya única acción soberana podía existir, “símbolo de una pedagogía de la rectitud que no favorecía la autonomía, sino denotaba la imposición de un estado”.

Los tratados de urbanidad del siglo XVII retoman los principios antes mencionados. La rectitud se describe mediante los mismos conceptos estereotipados. En la mesa, por ejemplo, “hay que estar derechos, sin



Grafito, 12' 18 cms.

Fernando Guevara, “Tornaatrás”, de la serie *Castas*, 2002.

mover los brazos ni las piernas y sin molestar, si es posible, a los que se sientan al lado”.<sup>14</sup>

En ese siglo la urbanidad se relaciona cada vez más con el autocontrol y el efecto de humildad. Los movimientos medidos, la rectitud y el control físico, tienen una connotación moral.

La compostura tiene que ver con el dominio de las pasiones: pero también importa ahora ser mirado con aprobación, causar una buena impresión; en este sentido se dictan normas para hacer un buen papel en público en virtud de la rectitud corporal. El cuerpo es como un cuadro que se presenta a la vista de todos y el prestigio siempre tiene que ver con la postura. Se sacrifica la espontaneidad en aras de una combinación calculada de actitudes y comportamiento que rigen la etiqueta; pero “llevar bien el cuerpo” no sólo es signo de elegancia, sino también de decoro y honradez. Se trata de una rectitud de sentido netamente social.

En esa época la pedagogía de la postura da más importancia al movimiento. Se habla de que el cuerpo se mueva y “se suelte”. Se reflexiona sin embargo una contradicción entre el culto al cuerpo y la moral cristiana, bajo la consideración de que en busca del aspecto distinguido, la conciencia infantil podía caer en la trampa de un exceso de vanidad y amor propio. Era preciso que el niño cuidara su postura, con sus implicaciones de rectitud y corrección, sin tener demasiado claro su significado social. “[...] Lo importante no sería ya la mirada de un posible observador, sino la de Dios”.<sup>15</sup> Se le impone así al infante la rectitud del cuerpo como cosa religiosa. En dicho siglo los jesuitas incluyen en la educación que brindan la preocupación por el aspecto de desarrollo muscular, pero como un entretenimiento sin mayor importancia.

En el siglo XVIII hay ya dos enfoques en la educación física, Marmontel cita por ejemplo con referencia a su época: “Nuestros recreos consistían en ejercicios a la antigua usanza: en invierno sobre el hielo o en la nieve; cuando hacía buen tiempo en el campo, bajo el ardiente sol, y ni la carrera, ni la lucha, ni el

pugilato, ni el lanzamiento del disco o con honda, ni el arte de la natación nos eran desconocidos”;<sup>16</sup> sin embargo, las actividades no estaban dirigidas por maestros especializados, eran más bien evocaciones del mundo antiguo con predominio del carácter lúdico y la referencia histórica y literaria. La danza y el esgrima, en cambio, se enseñaban con un enfoque preciso, por maestros hábiles. No eran disciplinas obligatorias, aunque se recomendaba vehementemente su aprendizaje. Claro que la urbanidad seguía poniendo coto a cualquier desenfreno.

En realidad para los jesuitas el verdadero aprendizaje de los buenos modos tenía que pasar por el alegato y el teatro, gracias al primero la atención se centra al mismo tiempo en la voz y en el porte. Sirve para dar aplomo verbal y también para conseguir una actitud elegante y suelta. Se trataba de una toma de conciencia y un control del porte. El teatro era considerado como el ámbito para aprender las posturas y usos mundanos del cuerpo, se convierte entonces en un ejercicio ideal para inculcar corrección y control sobre el cuerpo con miras a prepararlo hacia la vida mundana, en una sociedad en la que se representaban los papeles y se mantenían las actitudes con arreglo a un código minucioso. El teatro era eso: un juego de posturas y papeles. La cultura del cuerpo se instaura entonces en la representación.

El cuidado del porte sigue siendo un elemento muy importante, al grado de que los sacerdotes consideraban que las comedias eran inferiores a otros espectáculos, porque los personajes que aparecían en escena no tenían un porte lo suficientemente noble: “¿Quién podría permanecer impassible viendo cómo los jóvenes bien educados aprenden los gestos, las costumbres y las ineptias de los esclavos y criados de baja ralea?”.<sup>17</sup>

En la orientación pedagógica del teatro se regulaba la dimensión escénica de los comportamientos, con la intención de proporcionar elegancia y decoro. El teatro representaba una actitud de distanciamiento

14 C. Cousel, *Règles de l'éducation des enfants*, Paris, 1687, p. 343, cit. en *ibid.*, p. 176.

15 *Ibid.*, p. 183.

16 J. F. Marmontel, *Mémoires*, Paris, 1804, vol. I, cit. en *ibid.*, pp. 20-21.

17 J. Jouveny, en A. Schimberg, *L'éducation morale dans les collèges de la Compagnie de Jésus en France sous l'Ancien Régime*, Paris, 1913, p. 300, cit. en *ibid.*, p. 188.

en virtud de la selección únicamente de actitudes y movimientos nobles. El cuerpo erguido era el que imitaba y resumía las posturas que requería el decoro.

Realmente en el siglo XVIII el movimiento es apenas consentido, se recomendaba siempre un ejercicio modesto y moderado. Se pensaba que los movimientos bruscos hacían peligrar los buenos modales y el aristócrata debía mostrar siempre dominio de sí mismo. Los mismos bailes se debían practicar con cuidado a riesgo de mostrarse sucios, impúdicos y deshonestos. Debían seguir un orden que permitiera incluso moderar las pasiones: “La danza sirve para moderar cuatro pasiones peligrosas: el miedo, la melancolía, la ira y la alegría”.

Así, la pedagogía del movimiento lo que pretendió entonces fue dominarlo y no favorecer su libre expresión, porque era notable el rigor moral con el que se trabajaba por controlar los “malos hábitos”, cuando los preceptos parecían destinados a contener cualquier exceso.

Fijar actitudes y controlar gestos eran señales de compostura, y aunque estas creencias fueron criticadas en ese mismo siglo cuando desapareció la noción de cuerpo microcosmos, que debía guardar relación con las proporciones del universo; seguían siendo válidas la conveniencia social convencional y la amenaza de la joroba.

En el siglo XIX se consideraba que la conciencia, por el hecho de ser un producto social, se debía sobreponer al cuerpo natural como lo adquirido o heredado, lo que postula una oposición entre cultura y natura que conlleva el mismo supuesto dualista de la índole espiritual de la conciencia y el cuerpo físico.

Dicha concepción permitió no obstante que se oyeran voces como la de Víctor Hugo, quien en su prefacio a *Cromwell. Drama en cinco actos*, habla de la inserción de lo prosaico en la literatura. Advierte de entrada que no escribió su obra “para provocar la simpatía literaria de los hombres de buen gusto”<sup>18</sup> y considera un honor que ya la hubiera rechazado oficialmente “el infalible comité de lectura.”

---

18 Víctor Hugo, *Cromwell. Drama en cinco actos*, “Introducción”, México, Editores Mexicanos Unidos, 1977. (Colección Literatura Universal), p. 5.

El romántico francés hace un análisis sobre cómo el paganismo empequeñece la divinidad y engrandece al hombre; mientras el cristianismo, al contrario, separa profundamente el espíritu de la materia, poniendo un abismo entre el alma y el cuerpo y otro entre el hombre y Dios. Señala el escritor que en virtud del cristianismo se vio nacer un nuevo tipo de poesía en la que, a diferencia de la musa puramente épica de la época politeísta, no se rechazaba del arte todo lo que en el mundo, sometido a la imitación de la naturaleza, no se relacionara con cierto tipo de belleza. El cristianismo, dice, dirigió la poesía a la verdad, por lo que a partir de él la musa “lo verá todo desde un punto de vista más elevado y más vasto; comprenderá que en la creación no es todo humanamente bello, que lo feo existe a su lado, que lo deforme está junto a lo gracioso [...]”.<sup>19</sup>

De cualquier manera no se deja de relacionar el cuerpo con la maldad y el espíritu con la bondad, porque más adelante ha de decir el autor que desde entonces el mundo intelectual procederá como la naturaleza: “mezclará en sus creaciones, pero sin confusión, la sombra y la luz, lo grotesco y lo sublime; en otros términos, el cuerpo y el alma, la bestia y el espíritu[...]”.<sup>20</sup>

En su texto *Lo estético y lo religioso: cotejo de experiencias y expresiones*, Antonio Blanch señala que poetas románticos o simbolistas confiaron sobre todo en la fuerza creativa de la imaginación, como medio para alcanzar la verdad poética: el verdadero sentido de las cosas sensibles, más allá del orden vulgar de la realidad, aunque en estrecha conexión con él, y apunta “el artista, así vocacionado, asume una suerte de misión, que es la conquista de la plenitud de lo real y el desvelamiento a los demás, mediante su palabra inspirada, de esa última verdad del ser que es precisamente su belleza.”<sup>21</sup>

Los artistas a los que Blanch hace referencia propician el uso de la fantasía como huída de la realidad

---

19 *Ibid.*, p. 10.

20 *Loc. cit.*

21 Antonio Blanch, *Lo estético y lo religioso: cotejo de experiencias y expresiones*, México, Universidad Iberoamericana IIESO, 1998 (Cuadernos fe y cultura, Serie la expresión artística, 6), p. 39.

hacia paraísos artificiales, asombrosos y excitantes, pero vaporosos y oscuros, nada reconfortantes ontológicamente, y dicha trascendencia estética fantástica y solipsista inaugura para la modernidad, a decir de este autor, una nueva manera de experimentar lo bello como realidad autónoma y formal y también, en algunos casos, como “una oferta pseudorreligiosa de salvación, sobre el abismo de la nada.”<sup>22</sup> En la conjunción de la belleza con la bondad, lo estético y lo religioso se potencian mutuamente, si responden a una profunda experiencia vital de lo bello y de lo sagrado; concepción en la que siguen participando cuerpo y alma.

Ya en el siglo XX, entre otras razones por el influjo de las filosofías orientales que consideran al hombre como formado por una serie de capas o cuerpos exteriores de naturaleza efímera y sensible, hasta el más oculto inmaterial e incorruptible, no se pudo seguir sosteniendo la idea de una doble naturaleza sustancial del hombre, sin revisar seriamente otras alternativas.

Gabriel Marcel en el contexto del existencialismo también de corte cristiano, fue uno de los filósofos occidentales en atender de manera preferente el tema del cuerpo. Considera al hombre como un ser encarnado conforme a la inspiración religiosa de su pensamiento, y habla de encarnación como un “estar ligado esencialmente y no accidentalmente a su cuerpo.”<sup>23</sup> Este autor encuentra en el cuerpo el punto de interacción entre sujeto y objeto: el cuerpo como punto de relación con los otros existentes y demarcación entre existencia y no existencia. Sin embargo Marcel realmente no encuentra la manera de disolver la dualidad constitutiva del hombre, y tampoco se atreve a afirmar la unidad sustancial corporal del mismo.

Por su parte Jean-Paul Sartre a partir de la separación ontológica del “ser en sí” y el “ser para sí”, considera al ser humano como un “estar ahí” de manera contingente, en algún lugar, en relación con cosas y personas; y dicha relación, piensa, se da como conciencia nadificadora que adquiere facticidad gracias

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>23</sup> Bovio, *op cit.*, p. 42.

al cuerpo. Pero es en el ser para otro, cuando el prójimo se constituye en el motivo de mi mirada, que ese objeto que es el prójimo para mí y ese otro que soy yo para él, se manifiestan como cuerpos. Esto significa intentar unir la conciencia personal, no al propio cuerpo, sino al de los otros.

Rico Bovio señala que asistimos en este siglo al desarrollo de un interés cultural desmedido en torno al cuerpo apreciado físico-biológicamente. La sociedad industrial, con su despegue tecnológico, amplió infinitamente el campo de la producción de bienes de consumo, abarcando los más variados aspectos de la vida pública y privada. Tal proceso fue acompañado por el “descubrimiento” de un sinnúmero de propiedades corporales, rescatadas por la investigación científica y muy hábilmente manejadas por la publicidad comercial. El desarrollo de la fotografía, el cine, y la televisión, permitió generar el milagro, mediante la armonización del culto a la imagen visual del cuerpo humano.

### Concepción posmoderna del cuerpo

Por otra parte, Le Bretón apunta que en la modernidad, cada autor “construye” la representación que él hace del cuerpo, individualmente, de manera autónoma, aun cuando la busque en el aire de los tiempos, en el saber de la divulgación de los medios masivos de comunicación, o en el azar de sus lecturas o encuentros personales.<sup>24</sup> Sin embargo el concepto de cuerpo, en el aquí y en el ahora, en nuestro tiempo y en nuestra cultura, herencia de la occidental, puede concebirse como un concepto excluyente en el sentido de que los cuerpos sanos son sólo aquellos que están contruidos a través de la “relación” con lo “natural”, lo que justifica la emergencia de las medicinas alternativas, el *reiki*, el yoga, los masajes corporales, la reflexología, la acupuntura, el tipo de alimentación para que los cuerpos se mantengan sanos y en buena forma.

En síntesis, el cuerpo de la posmodernidad requiere de todos estos tratamientos para construirse y con-

<sup>24</sup> V. *Ibid.*, p. 15.

servarse. El nuevo imaginario del cuerpo es el que conquista prácticas al imponerse como discurso social (pero no de toda la sociedad, sino de una parte de ella).

Le Bretón reconsidera el binomio hombre-cuerpo, que se sintetiza en la persona, constituida por el cuerpo a través del cual se materializa, y el espíritu. Así, el cuerpo es el hábitat del hombre, es su imagen, su “carta de presentación”; por lo que el sujeto de la posmodernidad que busca el bienestar, pone en juego la habilidad y el esfuerzo para conseguir un buen parecido físico, construye su cuerpo *ex profeso*.

Le Bretón plantea también un modelo dualista desde dos posturas: los aspectos desagradables del cuerpo como la enfermedad, la discapacidad, el cansancio y la vejez; y los aspectos agradables como la tersura, la sensualidad, el placer, que se consiguen por medio de la riqueza económica.

El dualismo moderno divide alma y cuerpo, (como si fuesen dos entes diferentes, dos semiosferas<sup>25</sup> no necesariamente complementarias o amalgamadas) de manera disfrazada. Se trata de un concepto atemperado bajo distintas formas, todas basadas en una visión dual del hombre: el cuerpo despreciado y destituido por la tecnociencia, y el cuerpo mimado por la sociedad de consumo. Así, “el sujeto está en una posición tal que su mirada frena el cuerpo” lo que lo lleva al estetismo de la postura.

Este dualismo

[...] fragmenta la unidad de la persona [...] culmina en un discurso social que hace de estos episodios de dualidad un destino; transforma el exceso en naturaleza, hace del hombre una realidad contradictoria en la que la parte material del cuerpo está aislada y afectada por un sentido positivo o negativo, de acuerdo con las circunstancias.<sup>26</sup>

El imaginario del cuerpo sigue al proceso de individuación, y este proceso conduce a la inversión de la esfera privada, produciéndose en el sujeto una preocupación por el yo, el yo cuerpo y el yo interno. Lo anterior lleva a la multiplicación de los modos de vida, a la atomización de los sujetos, a la obsolescencia

rápida de las referencias y de los valores y, finalmente, provoca la indeterminación.

Según Le Bretón en una estructura social de tipo individualista la persona-sujeto “toma conciencia” de sí misma como figura terminada, bien delimitada por la estructura ósea y la carne que la constituyen. Habría que preguntarse si realmente hay una toma de conciencia o no, porque si consideramos al sujeto como ente social no aislado, predeterminado, desde antes de nacer, inmerso en las relaciones de producción y de significación y por ende en las muy complejas relaciones de poder,<sup>27</sup> es difícil que adquiriera una total toma de conciencia de su cuerpo.

El sujeto cree tener el “libre albedrío” sobre su cuerpo, que lo hace dueño de su decir y de su hacer. Sin embargo, no debemos perder de vista que éste es lo que es por su pertenencia a una estructura social también ya determinada, que se aprehende a través de los aparatos ideológicos<sup>28</sup> como la familia, la escuela, la iglesia y los medios masivos de comunicación, entre otros.

Cabe mencionar que cualquier aparato ideológico interpela al individuo como sujeto de la ideología que se está practicando en un momento determinado, por lo que éste se convierte en un “sujeto ideológico” porque “está conducido sin darse cuenta aun teniendo la impresión de ejercer su libre voluntad”.<sup>29</sup> Se trata de sujetos ideológicos porque son hablados, se constituyen en lugares de habla desde donde tiene mayor funcionamiento la instancia ideológica: en el aparato de los medios masivos de comunicación. Así, podemos hablar de un cuerpo texto en analogía con los sujetos ideológicos que se materializan a través del discurso en el sentido amplio, como un lugar de habla visual.

Por su parte “La sociedad con el encabalgamiento de ritos más o menos formales que siguen rigiendo y,

27 Cfr. Michael Foucault, “El sujeto y el Poder” en *Más allá del estructuralismo y de la hermenéutica*, Hubert Dreyfus, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, 1988.

28 Cfr. Louis Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, 9a. edición, México, Ediciones Quinto Sol, 1970.

29 V. Pecheux, “Formación social, lengua y discurso” en *Revista Arte, Sociedad e Ideología*, núm. 5 (México, D. F.), 1975, p. 230. (Traducción del original en *Lange*, núm. 34).

25 Este concepto se aclara adelante. V., *infra*, p. 26.

26 *Ibid.*, p. 152.



Fernando Guevara, "Gato malinche", de la serie *Estética de lo kitsch*, 2003.

por tanto, organizando las relaciones sociales y las relaciones del hombre con el entorno, se convierte en un marco cómodo pero sin inversión, vacío de sentido."<sup>30</sup>

El margen de autonomía del sujeto aparentemente se agranda cuanto más se habla de comunicación, contacto, calor, bienestar, amor, solidaridad, y en la medida en que estos valores abandonan el campo social. En este vacío de sentido proliferan los supuestos especialistas en la comunicación, en el contacto, en el calor, en el bienestar, en el amor, o en la solidaridad; así como los lugares y tiempos previstos para estos fines.

Los productos y servicios despliegan ofertas relacionadas con estas necesidades cuya satisfacción debiera ser obligación social y que, sin embargo, llevan al sujeto a buscar en la esfera privada lo que no puede esperar de la vida social ordinaria.

<sup>30</sup> Le Bretón, *op. cit.*, p. 154.

Determinados hombres y mujeres, ahora tienen la necesidad creada de asistir a estéticas, terapias corporales, cosméticas, dietéticas, *body building*, o de recurrir a medicinas alternativas para construir y conservar el cuerpo que exige la nueva sociedad. Es un cuerpo que va a llevar a ese sujeto al éxito sexual con la pareja, en el ámbito familiar, social y laboral. Entonces "[...] el individuo busca por medio del cuerpo, éste como lugar de ruptura, vivir un desarrollo de lo íntimo".<sup>31</sup>

En dicho contexto, la intimidad se vuelve un valor clave de la modernidad/posmodernidad que incluye la búsqueda de nuevas sensaciones, bienestar corporal y exploración de sí mismo; además de exigir el contacto con los otros de manera mesurada y controlada; pero también sugiere la necesidad de enseñar lo más íntimo: el cuerpo desnudo terso, lozano y joven, para proporcionar placer erótico, sexual. La sugerencia está dada a través de las ropas íntimas tanto femeninas como masculinas; estas ropas, exquisitamente diseñadas con encajes; dibujan y dejan ver las partes de los cuerpos femeninos y masculinos que despiertan el erotismo.

La elaboración de la intimidad reemplazó la búsqueda de la convivencia de los años sesenta. Ahora el hombre cuida su *look* y el concepto de belleza ha cambiado, generalmente se le atribuyen valores de la intimidad y está en una estrecha relación con el erotismo y con el éxito social, sexual y económico.

Este imaginario del cuerpo se sustenta sobre el concepto dualista: hombre-cuerpo de cuño occidental, cuyo origen se ha rastreado aquí desde el siglo XVI. El cuerpo adquiere desde entonces, y conserva ahora, el valor de tabla de salvación, porque los lugares del cuerpo en su desnudez: el de la mujer embarazada, los senos, las piernas, el pubis, el pene y los testículos, por ejemplo, son signos de vitalidad y juventud.

Actualmente se recomienda como mejor terapia la actividad sexual y para ello se confeccionan delicadas prendas íntimas que llevan a la erotización. Se considera que una sexualidad plena, asegura hombres y mujeres con éxito en la vida cotidiana, la labo-

<sup>31</sup> *Loc. cit.*

ral, etcétera, por eso, resulta oportuna la siguiente observación de Le Bretón:

El cuerpo ya no es un destino al que uno se abandona, sino un objeto que se moldea a gusto, como por ejemplo los cuerpos musculosos de hombres y mujeres, así cuanto más se centra el sujeto en él mismo, más importancia toma el cuerpo a tal grado que invade el campo de las preocupaciones y lo sitúa en una posición dual [...].<sup>32</sup>

El cuerpo, entonces, se convierte en referente de sí mismo, y de esta forma se “autoclona” en su alter ego.<sup>33</sup> Le Bretón apunta que hay un nuevo paradigma de cuerpo que lo considera confiable y lleno de vitalidad. Se trata del paradigma “de la máquina bien mantenida, cuidada con amor. Hermoso objeto del que hay que saber obtener los mejores efectos.”<sup>34</sup>

Actualmente, es indispensable ocuparse de que el tiempo no deje las fatales huellas en la piel, porque ser, mantenerse y conservarse joven es sinónimo de valor, por eso la estetización de la vida social, dice Le Bretón, está basada en una puesta en escena refinada del cuerpo, en una elegancia de los signos físicos que éste afirma, y gracias a la cual se conjura la angustia del tiempo que pasa. Este tipo de cuerpos son a los que llamamos cuerpos alienados, sujetados a las sociedades de consumo, son cuerpos-texto porque están contruidos con base en otros textos, son también cuerpos-discurso porque son ellos mismos los que hablan a la sociedad de dónde son producto y, por tanto, su origen de sentido es tejido desde diferentes textos. Este sujeto cuerpo alienado elabora una identidad personal, la cual está a cargo de los empresarios dueños de la ropa interior, de los comerciantes, diseñadores y publicistas que son quienes crean las necesidades de consumo.

Le Bretón considera entonces que “las prácticas corporales [como las prácticas semiótico-discursivas]

se sitúan en un cruce de caminos en el que aparece la necesidad antropológica de la lucha contra el fraccionamiento del sujeto de los signos (las formas, la forma, la juventud, la salud).”<sup>35</sup>

En este sentido, el sujeto que posee un determinado cuerpo por él construido de acuerdo con el imaginario social fortalecido por la publicidad y a partir de su supuesto libre albedrío, trata de hacer uso de sí mismo a través de su cuerpo, por lo que hay una nueva preocupación: la de restituir al sujeto en la cultura occidental la parte de la carne y de la sensorialidad que le faltan. Esfuerzo por juntar una identidad personal fraccionada en una sociedad que divide.<sup>36</sup>

Las sociedades occidentales globalizadas sientan sus bases en la mercantilización, construyen un imaginario, sobre todo de carácter urbano, con base en leyendas que, de acuerdo con Michael de Certeau, sustituyen las doctrinas e ideologías, que “transformadas en nubarrones centelleantes, evocan siempre las razones de vivir”, en sociedades que aprenden que “el bienestar no es identificable al desarrollo.”<sup>37</sup>

En dichas sociedades domina la ficción y en ese sentido de Certeau habla de la sexualidad ficción, ejemplificándola con el empleado o gerente que al salir del trabajo compran una revista sobre sexo pero no en busca de una lección que poner en práctica, porque en realidad nunca la aplicarán. Palabras e imágenes con las que se está en contacto en esa sexualidad-ficción hablan al lector de una historia ausente, de algo que realmente nunca sucederá; por lo que de Certeau concluye que “lo que entra por este lenguaje es lo que sale de la vida cotidiana y lo que la existencia ya no ofrece, ya sea a causa de la fatiga, ya sea porque nadie se atreve a pensar en un cambio de lo posible. Así, es necesario contentarse con soñar. Lo que se ve no se hace.”<sup>38</sup>

32 *Ibid.*, p. 156.

33 El alter ego funciona, según Le Bretón, como espejo del ser que lo remite a sí mismo, y es considerado como un valor.

34 *Ibid.*, p. 160.

35 *Ibid.*, p. 163.

36 V., *ibid.*, p. 164.

37 V. Michel de Certeau. “El imaginario de la ciudad” en *La cultura en plural*, Buenos Aires, Nueva visión, 1974, pp. 35-45.

38 *Ibid.*, p. 36.

## De la publicidad

La publicidad es el vehículo que lleva a la gente esa cultura promisoría que muestra lo inalcanzable. El *Diccionario Unesco de las Ciencias Sociales* define ese término como: "toda divulgación para dirigir la atención del público, o de los medios de difusión hacia una determinada persona, producto o servicio, con el fin de promover de modo mediato o inmediato su contratación."<sup>39</sup>

A través de un soporte o medio de difusión, el mensaje publicitario llega a su destinatario/consumidor con dos objetivos fundamentales: diferenciar el servicio, producto o marca para que se distinga de los competidores, y potenciar los valores que fundamentan la oferta con el fin de promover y mantener la máxima aceptación.

En la fuente antes mencionada se comenta cómo la publicidad actual ha roto con la conexión entre el producto y su utilidad, para relacionar el objeto con su uso afectivo en vez de insistir en el obvio. Al abrir esta vía de significación para los bienes de consumo, se señala también, "se ha explorado y se ha incorporado todo el simbolismo objetual (*sic*) analizado por el psicoanálisis, poniéndolo en circulación cultural precisamente en el ámbito que se supuso hasta hace no mucho como más racional: la economía."<sup>40</sup>

Con el fin de que los productos vendan más se estereotipan a través de significaciones afectivas y, en muchos casos, se introducen en un ámbito de significación especialmente provechoso productos que antes no se ubicaban allí. La publicidad trabaja la presentación de una serie de productos relacionados con el cuerpo, en el contexto del mencionado imaginario social de la ficción, dentro de un campo significativo relacionado con el erotismo fundamentalmente, pues la imagen de una marca o de un producto es eficaz en la medida en que puede conseguir una proporción considerable de consumidores y quizá no hay otro campo afectivo que, como éste, pueda interesar

a la gran mayoría de la población; entre otras cosas, porque tiene que ver con un impulso anatómico-biológico de carácter instintivo.

No importa si al vender el producto que realmente satisface otro tipo de necesidad real o creada como pueden ser el vestido, la salud o la alimentación, se ofrece a través de palabras e imágenes, incluso lo contrario de lo que en realidad se consigue por medio de su consumo, porque no se trata sino de espejismos.

Como dice de Certeau, "los mitos invaden la publicidad, ya sea bajo la forma de ilusión chocante, de regreso 'directo a la tierra natal', de asociaciones entre 'ahorro' y 'sueño', entre 'bienestar' y 'seguridad', o entre la 'fiesta' y la botella de Vichy. Pobres lujos de rico en la sociedad de consumo."<sup>41</sup> Este autor advierte también algo que quienes vivimos en grandes urbes podemos constatar día tras día: "la ciudad contemporánea se convierte en un laberinto de imágenes" y "un paisaje de afiches organiza nuestra realidad." De ese paisaje en la gran Ciudad de México tomaremos sólo un anuncio publicitario para su análisis, pero bajo cuyo patrón podría ser examinado cualquier otro semejante.

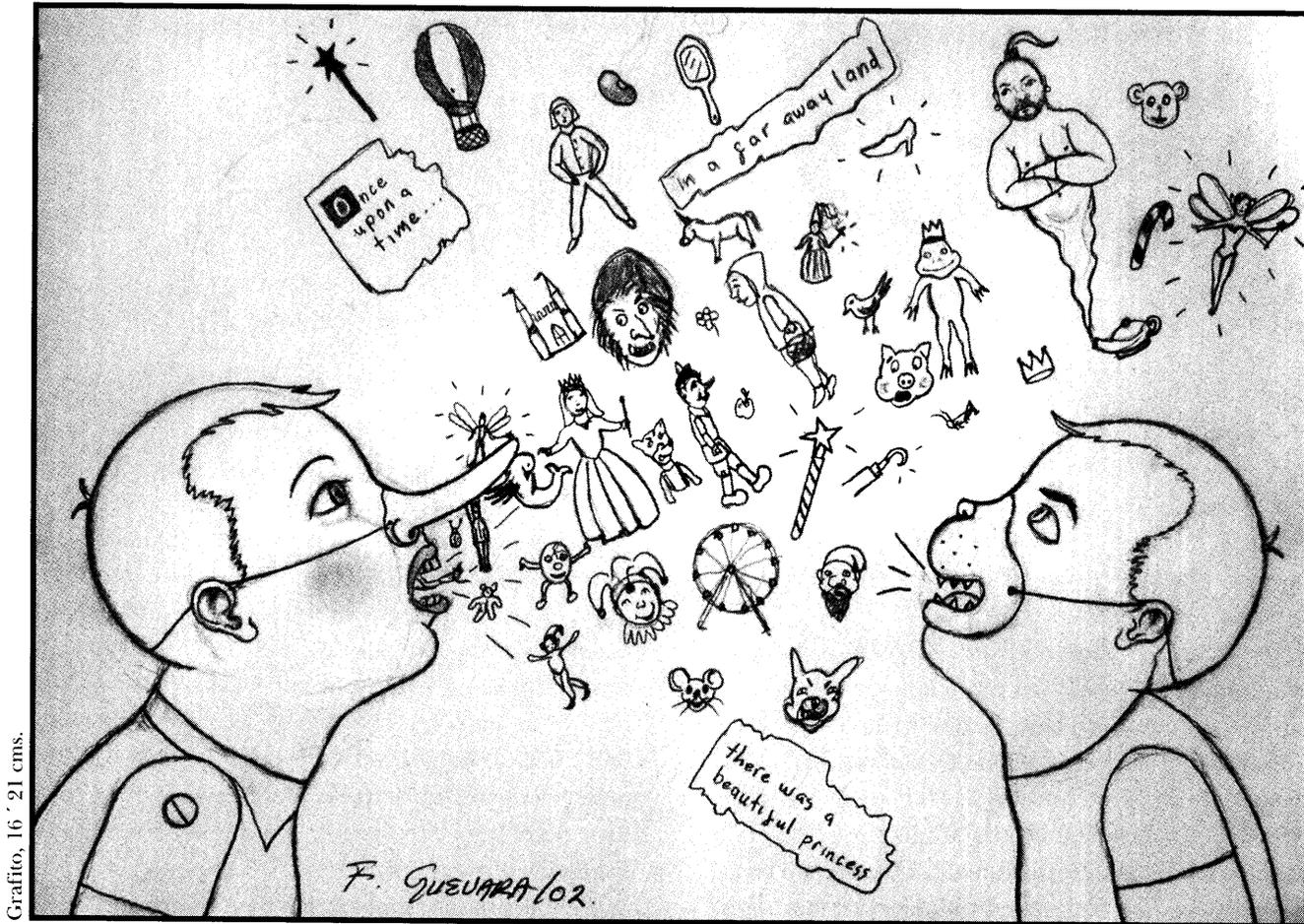
Se antoja analizar el manejo del cuerpo en la publicidad actual desde la visión de Fabio Lozano para quien "el cuerpo es la unidad de lo biológico, lo material, lo creativo y lo cultural, estratos que como un todo se conjugan para formar la corporeidad de la persona y que se manifiesta como una complejidad abierta a lo histórico."<sup>42</sup> En este sentido Rico Bovio afirma que por sus mismos postulados, la crítica de la corporeidad habrá de ser forzosamente un discurso filosófico incompleto, abierto, donde deberán confluir múltiples aportaciones oriundas de culturas y personas distintas y en diálogo multidisciplinario permanente. Por lo que el modelo analítico semiótico-discursivo parece la herramienta *ad hoc* para dicho trabajo. Precisamente bajo esta consideración, realizaremos nuestro análisis con base en los planteamientos teórico-metodológicos de Iuri Lotman y la Escuela de Tartu.

39 Título I, art. 2o. del Estatuto de la Publicidad de España, cit. en el *Diccionario Unesco de las Ciencias Sociales*, t. IV, Barcelona, Planeta-Agostini, 1988, p. 1831.

40 *Loc. cit.*

41 De Certeau, *op. cit.*, p. 38.

42 Citado en Rico Bovio, *op. cit.*, p. 13.



Fernando Guevara, "El niño que se tragó el cuento", de la serie *Estética de lo kitsch*, 2002.

### La semiótica de la cultura de Iuri Lotman y la escuela de Tartu

Basándose en una analogía con la biósfera, Lotman aporta a los estudios culturales el concepto de semiosfera<sup>43</sup> considerado como "un espacio semiótico fuera del cual es imposible la existencia misma de la semiosis", entendida ésta como un campo de significaciones. Es en la interacción de sus elementos que en esa misma semiosfera se produce la generación de sentido. De tal manera que para Lotman es imposible separar al hombre del espacio de las lenguas, de los signos y de los símbolos.

El concepto de semiosfera está ligado a determinada homogeneidad e individualidad semióticas, en virtud de que los elementos que las integran comparten una serie de rasgos pertinentes, que encuentra su sentido en contraste con los rasgos que las distinguen de los de otras semiosferas; no obstante lo cual éstas tienen carácter cerrado, lo que no limita su apertura y dinamismo. Por ejemplo, el concepto de cuerpo bello en las culturas mestizas, desde su semiosfera correspondiente (conjunto de signos relacionados con la belleza corporal y el erotismo), tenía que ver con la voluptuosidad en una estatura reducida. De pronto la publicidad les muestra el cuerpo de la mujer norteamericana, con mensajes de connotación erótica, en los que las prendas que luce, cumplen una función significativa. La prenda en cuestión se empieza a usar por la mujer latina debido a los valores afectivos que implícitamente ofrece.

43 Iuri Lotman, *Semiosfera I*, traducción de Desiderio Navarro. Frónesis Cátedra, Universitat de Valencia, Madrid, 1996. p. 15.

En otras palabras, existe un continuum entre lo estático y lo dinámico. es necesario considerar lo anterior, porque las sociedades se incluyen y se excluyen a la vez. Se use o no la clase de ropa que anuncian, los cuerpos de hombres y mujeres latinos realmente no son el tipo de los que lucen dichas prendas: por tanto, son cuerpos excluidos de dicha publicidad: sin embargo, en el afán por conseguir los valores afectivos que falsa e implícitamente la publicidad ofrece: dichos cuerpos (en muchos casos) buscan la semejanza con los modelos de referencia, valiéndose de diversos recursos que también el comercio pone a disposición, como cremas reductoras, *body building*, alimentos especiales, “complementos alimenticios”, geles reafirmantes, fajas de diversos tipos, lipoes-cultura, o la misma cirugía plástica.

Todos esos elementos constitutivos de una semiosfera distinta, al entrar en contacto con las semiosferas de las culturas latinas producen una tensa intersección entre una y otra, lo que trae como consecuencia la inclusión de esos signos revalorizados y refuncionalizados en dichas culturas, porque se empiezan a usar cotidianamente y se vuelven parte de los hábitos de vida; aunque nunca se consiga la figura corporal mítica estampada en el anuncio que motivó al consumo. Todo con el fin de “sentirse bien”, “ser gente bonita” aceptada por los miembros de la otra semiosfera y conseguir el erotismo prometido. Esto con cierto nivel de inconsciencia.

En esta dicotomía dinámica de las semiosferas se constituye un cuerpo-texto<sup>44</sup> construido que conforma una tercera esfera en el espacio de la intersección,<sup>45</sup> como producto de la relación entre las otras dos : la del emisor y la del destinatario. Tercer espacio en que se produce la tensión verbo/visual dada por las condiciones de contradicción, formando dos tensiones contradictorias entre esfera A, la del emisor y esfera B, la del destinatario.

44 El texto (Lotman, *ibid.*, pp. 78-79), desde el punto de vista de la semiótica cultural y en un sentido amplio es el tejido de diversas manifestaciones del pensamiento, incorporadas a una determinada cultura.

45 V. *Idem*, *Cultura y explosión*, prólogo de Jorge Lozano, Madrid, Gedisa, 1999. (Col. Sociología y semiótica).

Cuando analizamos el cuerpo en la publicidad nos encontramos con que el emisor construye su mensaje con la intención de vender un producto; pero, como ya lo vimos, no emplea argumentos relacionados precisamente con la función utilitaria del mismo, sino que recurre a otros de carácter afectivo que “muevan” más al receptor hacia el consumo. En este caso el receptor es un cliente en potencia y no importa la cultura a que pertenezca, porque precisamente la globalización tiene como rasero la economía de consumo que finalmente tiende a la uniformidad cultural, lo cual es realmente imposible porque la homogeneización absoluta no se da, debido a que siempre habrá signos de la cultura primaria persistentes, como el color de la piel o los rasgos; es decir, todo lo que tiene que ver con la genética original en el caso del cuerpo; aunque estos elementos queden excluidos de la publicidad.

Los anuncios publicitarios son textos complejos de acuerdo con el concepto de cultura de Lotman, quien los plantea como la interacción de sistemas semióticos diversamente estructurados, lo que constituye el poliglotismo cultural. En el caso de los anuncios de prendas íntimas, la imagen visual deja ver la prenda y la expresión corporal, éstas, aunadas al mensaje lingüístico, constituyen un texto complejo porque “hablan” diversos lenguajes que en la publicidad encuentran su convergencia y producen el origen de sentido, dejando de lado la necesidad utilitaria de las prendas respecto del cuerpo, para mover el espacio afectivo-sensorial del erotismo.

Como en todo mensaje, en el publicitario hay un sujeto de la enunciación ( el que lo genera) y un sujeto del enunciado que podemos identificar por las marcas personales: pronombres o formas en que está conjugado el verbo; éste en el caso de la publicidad, suele ser ambiguo para permitir que la mayor parte de los lectores se involucren.

## Análisis

Como ya lo habíamos mencionado, vamos a analizar en este espacio un solo anuncio de la marca *Vicky Form* que en primer plano publicita una faja, y en segundo

un sostén. En él aparece una mujer con los brazos flexionados sobre la cadera y en actitud incitadora. Su única indumentaria son un brassiere y una faja de la marca mencionada. Se trata de una mujer bronceada, perfectamente maquillada, de medidas al parecer, 90-60-90 y piernas torneadas, de rasgos finos, ojos color miel y cabello castaño claro. En la parte inferior del anuncio y entre signos de interrogación aparece el siguiente mensaje: ¿Fajas?

En cuanto al mensaje verbal, el sujeto de la enunciación es la marca: *Vicky Form* que apela al sujeto del enunciado quien de acuerdo con la forma verbal es un “tú”, que permite la ambigüedad en cuanto a si el destinatario directo del mensaje es la mujer que va usar la prenda o el hombre que se erotiza al verla, en cuyo caso el objeto de “uso” es la propia mujer.

Se trata de un mensaje polisémico porque tiene varias posibilidades de interpretación dependiendo del sujeto que esté recibiendo. Las mujeres, por ejemplo, pueden leer: “si usas esta prenda vas a ser como yo”, y en el deseo que se despierta en ellas por emplearla y lucir como la modelo, está la zona de tensa intersección a que nos hemos referido antes, lo que echa a andar los procedimientos de inclusión, y crea una nueva semiosfera en la que se observa una pretendida homogeneización por mimetismo.

Otra razón de la mencionada polisemia es que un signo se textualiza en el marco de su cultura de producción, pero se llena de sentidos al relacionarse con otros textos de otra cultura, lo que lo lleva a su resignificación, refuncionalización y reproducción, con lo cual finalmente se consigue la homogeneización de los sujetos receptores.

El cuerpo en sí mismo es un signo textualizado en su relación con otros que a su vez son textos alusivos a varios elementos de otras culturas. En la cultura occidental judeo-cristiana, el primer cuerpo femenino desnudo es el de Eva, la incitadora al pecado, texto que se actualiza en el caso del anuncio para remitir al cuerpo femenino como símbolo de tentación.<sup>46</sup>

---

46 José Saramago capta muy bien la esencia de este símbolo y a su vez lo refuncionaliza desde su espacio de enunciación, considerando la cultura de la época, cuando en *El evangelio según Jesucristo*, se refiere a la Magdalena de la lito-

Por otro lado, la postura de la modelo refuerza ese significado primario por la incitación que sugiere, y que es enfatizada en el mensaje verbal: “¿Fajas?”, todo esto en la dimensión verbo-visual. Por su parte la prenda es un signo a partir del cual también se textualiza en relación con la concepción estética del cuerpo que persistió en el mundo occidental según ya hemos visto, y en virtud de la cual la mujer se sometió, y se sigue sometiendo, a prendas tipo artefacto que constriñen el cuerpo para dar la ilusión de que se tiene el volumen considerado en el canon de belleza correspondiente.

El mensaje verbal también lleva a diversas textualizaciones: la que tiene que ver con el uso de la prenda que “da forma” al cuerpo, y de la que se debe despojar a la mujer si se va a tener sexo, misma que remite a otro texto: el de la cultura contemporánea mexicana en que el verbo fajar tiene la connotación del juego previo a la realización del acto sexual; este segundo mensaje posee varios implícitos: aunque parece un anuncio dirigido a la mujer la pregunta se le hace realmente al hombre, y frente a ella, la respuesta velada es: “sí, pero con un cuerpo como éste”. El mensaje subliminal para la mujer parece ser: si no eres como esta modelo no podrás fajar. El implícito mensaje profundo sigue reforzando la idea de la mujer como objeto de placer del hombre y la ancestral cultura fálica.

Volviendo a Michel de Certeau, estos anuncios provocan las ficciones eróticas a que él hace referencia cuando menciona a aquel empleado y a aquel gerente que pudieran ser cualquier hombre frustrado que raramente tiene sexo con su pareja, y que cuando llega a tenerlo está tan imbuido de las imágenes de estas modelos, que en la cama ya son “mucho más que dos”; porque este fenómeno también suele darse a la inversa.

---

grafía que está describiendo en las primeras páginas con estas palabras. “[...] Magdalena es precisamente ésta, pues sólo una persona como ella, de disoluto pasado, se habría atrevido a presentarse en esta hora trágica con un escote tan abierto, y un corpiño tan ajustado que hace subir y realzar la redondez de los senos, razón por la cual, inevitablemente, en este momento atrae y retiene las miradas ávidas de los hombres que pasan, con gran daño de las almas, así arrastradas a la perdición por el infame cuerpo.” (México, Punto de lectura, 2001, pp. 10-11).

## Conclusiones

Ya el mismo de Certeau se pregunta. ¿existe un código más riguroso. más ritual que el de la vestimenta?<sup>47</sup> ¿podemos hablar de vestimenta en el caso de nuestro anuncio?: sin duda hay dos prendas de vestir pero se trata de ropa íntima cuya función no es precisamente cubrir el cuerpo; en realidad en el anuncio éste se descubre dejando ver justamente lo “íntimo”, lo que supuestamente el individuo debe guardar para sí. Este tipo de anuncios desnudan el cuerpo. Ese cuerpo vivido que de acuerdo con los valores vigentes en el contexto social, se convierte en cuerpo valorado.<sup>48</sup>

La imagen de este cuerpo busca que la mujer trate de mimetizarse para garantizar su seguridad, y que el hombre quizá únicamente pueda satisfacer su sexualidad con mujeres como las que la publicidad le muestra. No es gratuito que actualmente proliferen también la relacionada con productos estimulantes de potencia sexual y con centros para la rehabilitación correspondiente. La publicidad nos vende el remedio para recuperar lo que nos quitó.

En realidad la publicidad es quizá el arma más poderosa para conquistar. A través de ella el imperalismo norteamericano “globaliza” uniformando, y así tiene tomando Coca-cola a mexicanos y chinos, y comiendo hamburguesas de McDonalds a la mayor parte del orbe.

Los cuerpos de anuncios como el aquí analizado excluyen a los de las diferentes etnias, a los de los obreros, a los de los empleados; en general, a los del pueblo que no tiene posibilidad de acceder a los productos publicitados. Estos cuerpos están “excluidos” del placer, del éxito, de la riqueza económica y de la admiración prometida por la publicidad, son cuerpos que deambulan por las calles como sombras y cuyo destino es estar confinados a la exclusión de la semiosfera en donde se genera el sentido. Por el contrario, los cuerpos bellos, blancos, bonitos, jóvenes y lozanos, de cabellos lacios y dorados y de hermosos ojos verdes o azules, son los que se conforman en signos-sujetos con

su propio significado; son cuerpos.texto, cuerpos-discurso, cuerpos-semióticos, cuerpos-signos.

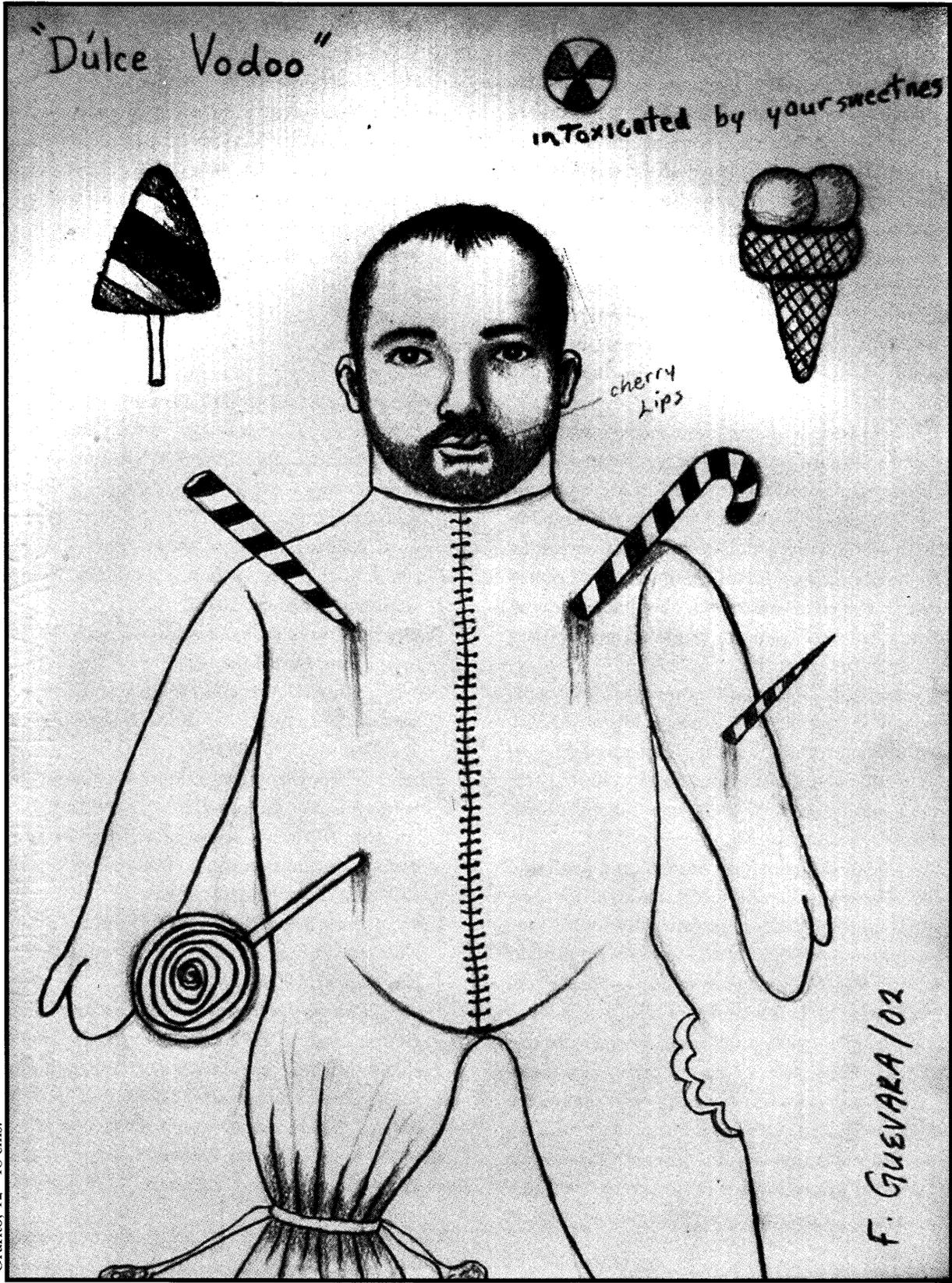
Certeau denuncia que “los mass media han convertido a la sociedad en su ‘público’ (una palabra clave que reemplaza a la de pueblo)”; sin embargo, quizás este pueblo excluido de la publicidad, socialmente marginado, a pesar de las limitaciones que el sistema le impone, puede gozar de algunas satisfacciones más auténticas en la intimidad de su vida cotidiana.

## Bibliografía

- Althusser, Louis, *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. 9a. ed., Ediciones Quinto Sol, México, 1970.
- Blanch, Antonio. *Lo estético y lo religioso: cotejo de experiencias y expresiones*, México, Universidad Iberoamericana ITESO, 1998. (Cuadernos fe y cultura, Serie la expresión estética, 6).
- Certeau, Michel de, *La cultura en plural*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1974.
- Diccionario Unesco de las Ciencias Sociales*, t. IV, Planeta-Agostini, Barcelona, 1988.
- Dreyfus, Hubert, *Más allá del estructuralismo y de la hermenéutica*, UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, México, 1988.
- Feher, Michel y otros, *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, 2a. parte, Madrid, 1991.
- Le Bretón, David, *Antropología del cuerpo y modernidad*. Traducción de Paula Mahler, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1990.
- Lotman, Iuri, *Semiosfera I*. Traducción de Desiderio Navarro. Frónesis Cátedra, Universitat de Valencia, Madrid, 1996.
- , *Cultura y explosión*, prólogo de Jorge Lozano, Gedisa, Madrid, 1999. (Col. Sociología y semiótica).
- Pêcheux, Michel, “Formación social lengua, discurso”, en *Revista Arte, Sociedad e Ideología*, núm. 5, 1975, México. (Traducción del original en *Lange*, núm. 34).
- Rico Bovio, Arturo, *Las fronteras del cuerpo. Crítica de la corporeidad*. 2a. ed. Ediciones Abya-Yala, Quito, 1998.
- Víctor Hugo, *Cromwell. Drama en cinco actos*, Editores Mexicanos Unidos, México, 1977. (Colección Literatura Universal).

47 De Certeau, *op. cit.*, p. 40.

48 V. *infra.*, pp. 4-5.



Grafito, 12' 18 cms.

Fernando Guevara, "Dulce Vodoo", 2002.

# LA COMUNICACIÓN Y LAS IMÁGENES DEL CUERPO EN LA FOTOGRAFÍA HUICHOL

Sarah Corona Berkin\*

El deseo de explicar las formas actuales de comunicación visual en una era donde imperan las imágenes electrónicas y mecánicas me llevaron a la Sierra Madre Occidental. Mientras que la imagen de la televisión, del cine, de la fotografía y de la publicidad, se estudian de forma independiente, existe actualmente una necesidad de conocer la producción de imágenes propia de los sujetos. En este artículo busco describir el análisis realizado a 2700 fotografías realizadas por jóvenes indígenas pertenecientes a una cultura oral y alejada de la cultura visual mediática, ya que nos ofrece la oportunidad, cada día más escasa, de conocer la mirada de los sujetos ajenos a las imágenes generadas por la tecnología visual. En este lugar me ajusto a reportar una exploración de las fotografías huicholes de cuerpos humanos.

Partir de la fotografía, me permite analizar aquello que es propio de la tecnología, en este caso lo fotografiable desde la cámara, y lo que es propio de la mirada huichol, o lo fotografiable desde el fotógrafo. Hablar de fotos de cuerpos humanos implica acercarnos al concepto huichol de cuerpo en interrelación con la especificidad tecnológica de la fotografía.

La cámara fotográfica, como tecnología, comporta ciertas propiedades que se imponen sobre la toma de fotografías. Por un lado me interesa mostrar las características de lo específicamente fotográfico, cuyo impacto se observa aún entre los huicholes, en una comunidad que desconoce los códigos establecidos de la cámara y de las imágenes occidentales en general. Por otro lado, cada fotografía muestra también una elección propia del fotógrafo. ¿Cómo es la mirada en una comunidad sin imágenes mediáticas? ¿Qué miran y cómo lo hacen a través de una cámara? ¿Qué relación existe entre la mirada huichol, el universo que lo rodea y la tecnología fotográfica? Son sólo algunas de las preguntas que surgen al observar a jóvenes huicholes que toman, por primer vez fotografías de su comunidad.

## Antecedentes

El ser humano se comunica con el mundo a través de sus sentidos y las formas tecnológicas de comunicación transforman la vista, el oído, el olfato y el tacto, opina McLuhan, para quien el desequilibrio de los sentidos construye al hombre moderno. Más allá de la crítica a los trabajos de McLuhan, por la descontextualización histórica y política con la que se acerca a la tecnología y sus contenidos y a pesar de sus conclusiones apresuradas, me interesa conservar

---

\* Universidad de Guadalajara.

la reflexión en torno a las formas de comunicación y la transformación de los sentidos. Considero que sus ideas deben ser retomadas a la luz de disciplinas como la etnología, la sociología y la semiología para entender, además de las especificidades tecnológicas de los medios de comunicación, las formas en que se relacionan con los contextos y que marcan las diferentes competencias y prácticas comunicativas de los distintos sujetos.

Acercarse a la mirada huichol a través de las fotografías que toman, obliga a considerar que los sujetos están atravesados por varias formas comunicativas. Dado que, entre otros, la escritura de los huicholes tiene apenas 15 años de existencia,\* y que las escuelas donde se enseña la lecto-escritura en español, no han alcanzado a toda la población, la forma escrita de comunicación no es una práctica muy común, si bien es altamente valorada. El orden lineal, el punto fijo, la toma de distancia, la separación entre el productor y el texto y el texto y el lector, propios de la forma escrita, son más o menos desconocidos en el mundo huichol. La oralidad, que ha caracterizado a la comunidad por varios siglos, propone otras formas de registro, relación y disciplina corporal.

Frente al registro escrito que organiza los contenidos por temas y los elabora con un mínimo de repetición, se encuentra la memoria como lugar de registro de la oralidad con otras estrategias: la repetición, la narrativa, la sintaxis rítmica, el canto, el didactismo. En el extremo, impacta en las formas de comunicación, “el tipo de pensamientos (que puede) pensar y aquellos que no puede pensar” (Havelock 1963:134).

Nuestra cultura actual, así como la huichola, se componen evidentemente de cruces entre la comunicación oral, escrita y en imágenes. Sin embargo, partimos de que la comunicación huichola es principalmente oral ya que la escritura y sobre todo los medios masivos de comunicación son extraños a su vida cotidiana.

---

\* Su lengua pertenece a la familia uto-azteca y apenas en 1985 se inició la forma actual de escribir su lengua.

## San Miguel Huaixtita

La investigación se llevó a cabo con los alumnos y maestros de la escuela secundaria Tatusi Maxakwaxi o “Nuestro Abuelo Cola de Venado”, en el poblado de San Miguel Huaixtita. Esta comunidad se encuentra en la parte norte del estado de Jalisco en la Sierra Madre Occidental, poblada por 710 indios huicholes.

Por carecer de carreteras, el difícil acceso es un primer obstáculo para el contacto con imágenes occidentales; llegan esporádicamente los periódicos, las revistas y los libros. El hecho de que no hay sistema eléctrico impide además el funcionamiento de las tecnologías comunicativas como la televisión y el cine, salvo la radio, cuyos receptores de pilas no son desconocidos.

En este poblado no habitan mestizos. Los maestros de la primaria y la secundaria son todos indígenas. Los huicholes son uno de los grupos indígenas del país con mayor porcentaje de monolingüismo, es decir, que únicamente hablan su lengua. Además resalta entre los grupos indígenas el huichol por profesar otra religión que no sea cristiana. Mientras 91% de los indígenas nacionales son cristianos, en el caso de los huicholes sólo 48% declaró serlo. El pueblo huichol es sumamente religioso. Sus producciones visuales (en bordados, ofrendas, chaquira), a diferencia por ejemplo de los tarascos (Lumholtz, 1903:230), tienen toda significación simbólica. Por esto antiguamente, cuenta mi informante Benita, “no vendíamos nuestro trabajo, era como vender nuestro corazón, nuestra señal”.

Su religión es más abstracta que figurativa. Sus lugares de adoración no están decorados y sólo algunas veces se encuentran dentro objetos votivos temporales, como flechas o cuernos de venado. Las jícaras profusamente decoradas y los cuadros de lana son productos realizados especialmente para vender a los turistas y compradores urbanos.

No se adoran imágenes y lo sagrado son lugares en la naturaleza (cuevas, cerros, manantiales, el mar). No se fabrican imágenes que representan a los dioses; éstos, con peyote o en los sueños se ven y se comunican con el hombre. Ni siquiera a manera “instruccional”, como los antiguos cristianos, se

recurre a la imagen. Jorge, padre de familia huichol, me dice: "es aquí (en el kaligwey) donde se aprende nuestra costumbre, no en la escuela, ni en los libros, ni escrito." Se aprende viendo, oyendo, sintiendo, memorizando.

Benita dice "no sabíamos que se dibujaban nuestros dioses, sólo sabíamos que había que respetarlos". Hoy hay una figura relativamente reciente, de Takutsi Nakawe, continúa Benita, pero el verdadero rostro de la diosa se conoce únicamente en sueños. En San Miguel Huaixtita la comunidad se organiza alrededor de autoridades tradicionales y prácticas rituales propias. Aunado a estas características, lo inaccesible de su territorio, la ausencia de vías de comunicación terrestre, electricidad, medios masivos de comunicación, pueden ayudar a explicar la permanencia de sus costumbres y tradiciones, así como la importancia que le otorgan a la conservación de su identidad étnica.

Lo variable y escarpado de su territorio en la profundidad de la Sierra Madre Occidental, se manifiesta en la orografía que se compone de alturas que van de 400 a 3000 metros sobre el nivel del mar, lo cual origina profundas barrancas entre empinadas montañas que hacen muy difícil la comunicación con los centros urbanos más cercanos. La comunicación a pie por la sierra es común, de San Miguel a San Andrés Cohamiata son 12 horas a pie, a Jesús María 1 día, a Guadalupe Ocotán 12 horas, a Mezquitic, 3 días. Muchos jóvenes que atiende la secundaria son de otras localidades. Los fines de semana los jóvenes que viven a distancias entre 2 y 5 horas a pie regresan a sus casas, los que tienen sus familias a más distancia, regresan únicamente durante las vacaciones.

Aproximadamente 20 mil huicholes habitan los 4000 km<sup>2</sup> que actualmente han logrado defender como su territorio, de los 90 mil que reclaman como tierras ancestrales.

En San Miguel hay una antena de radiotelefonía rural que recibe radiogramas. Este servicio es ineficiente ya que depende de la presencia del receptor y ésta no es constante. El sistema de envío de recados con personas que van y vienen de la sierra, así como mensajes enviados a través de la estación de radio son más usuales. Sin embargo, el maestro

Agustín aclara a sus alumnos, que los huicholes siempre se han comunicado, aunque de formas distintas: antes "cuando la lumbre prendía fuerte era el momento de conocer lo que iba a pasar, esa era una forma de estar informado". Hoy, considera el maestro, la comunicación es más fácil, "pero son medios rápidos y eso también trae errores"(Salvador y Corona: 2002).

En San Miguel Huaixtita, Jalisco, no hay publicidad, carteles, periódico, ni espejos que permitan ver el cuerpo completo. Los muros de las casas, ni por dentro ni por fuera, se decoran habitualmente, ni son comunes los calendarios con fotografías. En las escuelas, primaria y secundaria no hay carteles ni decoraciones con imágenes o fotografías en las aulas. Las imágenes de los libros de texto, las pocas fotografías que los visitantes hacen llegar a la comunidad, las fotografías para documentos oficiales y las etiquetas de los escasos productos envasados que venden en las tiendas son todas las imágenes occidentales que reciben.

## La experiencia

Los maestros y autoridades tradicionales aceptaron la presencia de las 100 cámaras en la secundaria, cuando generalmente se oponen a que se tomen fotografías en su comunidad. "Que se enseñen a cronistas", opinó Agustín, el maestro de cultura huichol, otorgándole un uso educativo y de registro histórico a la fotografía. De esta manera el contexto escolar habrá marcado el resultado de las fotografías, sin embargo, los temas y las tomas nos permiten observar la valoración, el uso, y la mirada huichol.

Con el objeto de completar la información que de los jóvenes obtuve en mis estancias en la comunidad, apliqué una encuesta a los 100 integrantes de la secundaria. Sus respuestas en torno a sus experiencias de la fotografía, imagen, lectura, escritura, y música ayudaron a comprender sus propias fotografías.

Se repartieron entre los 100 alumnos y profesores de la secundaria 100 cámaras de un solo uso con capacidad para 27 fotos cada una. Las cámaras fueron recibidas con entusiasmo e interés.

Los 100 alumnos y maestros de la secundaria tomaron fotografías de su comunidad durante una semana, arrojando un total de 2700 fotografías. Para la mayoría fue la primera experiencia con una cámara. Una copia de las fotografías reveladas se regresó a los alumnos y otra se quedó en el acervo del proyecto de investigación. Se realizó un análisis temático con el objeto de hacer una primera clasificación de las fotos. Posteriormente se hizo un análisis semiótico de la imagen, así como discursivo de las fotos y las entrevistas con los fotógrafos.

La imagen como fuente de significaciones múltiples, contenía el riesgo de ser interpretada desde mi particular marco de referencia, por ello busqué en varios dispositivos la propia versión de los fotógrafos. Con relación al cuerpo fotografiado, constaté su preferencia por las fotos que muestran entornos y contextos, su disgusto por fotografías de personas "cortadas" o tomas en primer plano y de detalle, el uso del blanco y negro se definió especialmente para fotos de identificación y papeles oficiales, el interés mayor fue por las fotos tomadas dentro de su comunidad.

Aunado a estos dispositivos, la información recabada por mí durante 3 años de estancias interrumpidas, y la bibliografía existente sobre estudios de cultura y arte huichol, me permitieron acercarme a la especificidad de la fotografía como medio de comunicación, en otras palabras, a lo fotografiable desde la particularidad que ofrece la cámara en el cruce con lo fotografiable desde la perspectiva huichol.

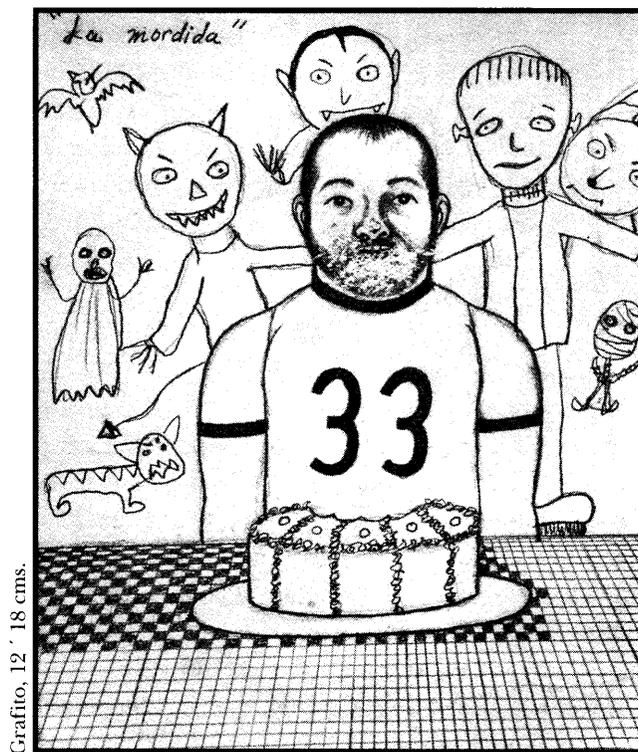
### Algunos resultados

Nos preguntamos si las funciones de la fotografía trascienden la mirada moderna y si la cámara en mano de los huicholes, distantes a los valores occidentales y a la imagen, responde a una estética autónoma. Bourdieu opina que "aun cuando la producción de la imagen sea enteramente adjudicada al automatismo de la máquina, la toma sigue siendo una elección que involucra valores estéticos y éticos. Cada grupo selecciona una gama finita y definida de sujetos, géneros y composiciones" (Bourdieu, 1979:22). Esto permitiría reconocer una fotografía huichol desde lo

fotografiado por el fotógrafo. Sin embargo, también la cámara parece imponer ciertas prácticas definidas. "estereotipadas y menos abandonadas a la anarquía de las intenciones individuales" (Bourdieu, 1979:38). Estas, creemos, tienen que ver con la particularidad que tiene la fotografía de alabar, fijar, solemnizar, eternizar.

En un primer momento se clasificó el total de las fotografías en temas que los mismos jóvenes propusieron. De aquí encontramos que las 2700 fotos se reparten de la siguiente manera: 64.5% personas, 26.8% naturaleza y animales, 7.3% cosas y 1.4% de errores técnicos. Destaca la preferencia por el tema gente en 64.5% de las fotos. De la misma manera, Bourdieu encuentra en 500 fotos de aficionados, que 74% es de personas (Bourdieu, 1979:61), una tendencia similar a preferir fotos de gente sobre cualquier otro tema. En este texto únicamente hablaremos de dichas fotografías de cuerpos humanos.

Comparando esta modalidad con los primeros empleos que se le otorgaron a la fotografía, encontramos que podemos hablar del retrato de personas como característica propia de la cámara.



Grafito, 12 x 18 cms.

Fernando Guevara, "Dulce Vodoo", 2002.

Los jóvenes huicholes, sin experiencia de la imagen en su vida cotidiana, ni el hábito de tomarse fotos, ni de mirarse al espejo, coinciden con los primeros usos de la fotografía, que tempranamente adopta su función de retrato. Los daguerrotipos de los años posteriores a 1840 tuvieron un éxito comercial debido en gran medida, a su aplicación al retrato de personas.

Un aspecto esencial de la fotografía es la escala. Esta se puede definir "como la relación entre la superficie del cuadro de la fotografía ocupada por la imagen de un objeto determinado y la superficie total del mismo cuadro" (Vilches, 1991:50). De acuerdo con esta definición hablo de Plano Entero cuando "los límites superior e inferior del cuadro limitan, también, las extremidades superior e inferior de las personas" (Vilches 1991:51). De Primer Plano hablo cuando se presenta "la cabeza y algo de los hombros" (Vilches 1991:52). El problema de los planos es importante en la fotografía ya que deja observar la huella de la mirada del fotógrafo, su concepto de cuerpo, de entorno, de jerarquía en los temas que busca captar.

Ahora bien, el corpus de fotografías de personas que analizamos, muestran un manejo especial del espacio y del cuerpo humano dentro de los márgenes de la fotografía. Las fotografías son tomadas en Plano Entero. El Primer Plano de humanos es casi inexistente. Encontramos 2 fotos en Primer Plano en el corpus de 2700 fotografías. Y probablemente estas 2 fotos no fueran destinadas a la cara del joven sino a los audífonos que llevaba puestos sobre la cabeza. Por otro lado el Primer Plano se utiliza con maestría para enseñar fragmentos relevantes en la preparación de un medicamento, en conjuntos de objetos en composiciones significantes o en la elaboración de tortillas. Pareciera que, a la manera oral de relatar, los detalles se describen y se subrayan.

Las tomas generales y tomas enteras que ofrecen las fotografías huicholas tienen la virtud de mostrar claramente el contexto. Cuerpos de personas en pose o en acción, retratados en su entorno. El fotógrafo se acomoda a la izquierda o a la derecha con el objeto de atrapar una imagen completa. Personas frente a su casa, donde el fotógrafo capta el final del muro de adobe o piedra y permite ver el campo al fondo, inclina hacia arriba la cámara para integrar las montañas,

acomoda los cuerpos en el vértice de la intersección de dos muros o alambrados para captar ambos lados del paisaje, si está dentro de una casa, abre la ventana para mirar el exterior, si está fuera, abre la puerta para ver el interior de la casa.

Encontramos 2 tipos de fotografías de cuerpos: en pose y en acción.

La pose de pie, de frente, a una distancia conveniente, con gesto serio y respetuoso es propia de la foto de los huicholes, así como de otros grupos sociales. El fotografiarse a la manera "natural" es un esfuerzo que muchas veces da como resultado poses teatrales, y es una actitud urbana frente a la cámara. Los huicholes prefieren los cuerpos en pose clara que muestra respeto y exige respeto. Poses de pie, vista directa, gesto austero, pose ceremonial leyendo, son formas corporales que adoptan las maneras socialmente convenientes en su comunidad. De hecho, la pose de frente está ligada a valores más ampliamente compartidos. Bourdieu menciona, con relación a las fotografías de los obreros franceses, que en muchas sociedades el hombre honorable es el "que hace frente, que mira a los demás en la cara" (Bourdieu, 1979:128).

Las fotografías de "pose", repiten la toma de cuerpos frontales, brazos a los lados, gesto serio o ligera sonrisa. Más bien pareciera ser una actitud formal frente a la fotografía, alejada de la conocida sonrisa que Edgar Morin considera una de las clave de la fotografía en nuestras culturas modernas principalmente occidentales. Como muestra basta recordar la publicidad con cabezas sonrientes que venden pasta dental, detergentes y políticos.

Las personas pueden posar paradas o sentadas sobre piedras o en la tierra. En una única foto aparece un niño abrazando del cuello a otro y con un brazo en alto en pose de "fuerza". No es casual que esta única imagen con el cuerpo en pose distinta sea de un niño que es también el único mestizo que vive en la comunidad, encargado por su padre, un albañil de la costa nayarita. Hemos observado algunos cambios en las poses más características y son en los casos en que los hombres traen ropa moderna y se meten las manos a las bolsas del pantalón o la chamarra y en las que las jóvenes toman turnos para posar con unos lentes oscuros y con los brazos a la cintura, o las

mismas jóvenes posan con refrescos en mano en actitud juguetona de “bebiendo”.

Los cuerpos fotografiados tienen la característica de aparecer siempre completos, no se hacen tomas medias ni primeros planos. Para los huicholes que no conocen el Primer Plano propio de la televisión, el cine y la publicidad, ¿qué significa el cuerpo desmembrado?

En sus artesanías de chaquiras, bordado y cuadros de lana, las figuras son siempre completas, salvo en los casos en que se muestran los rostros de los dioses. “El venado se ve así primero, con peyote, sólo su cara”, me dice Daniel Castro, acerca de uno de sus cuadros de lana. Quizá el acercamiento del hombre con los dioses es cara a cara, y por ello, sólo son los dioses los que aparecen sin cuerpo y nunca los hombres que finalmente siempre se comunican de cuerpo completo.

Para Edgar Morin, la era del Primer Plano, que privilegia el rostro humano, ha transformado la civilización. En el cine, la televisión y la publicidad, el rostro adquiere una autoridad única, suprema, donde todos los dramas se enfocan y toda la acción sucede. ¿El efecto?, el aumento anormal de la satisfacción de los sentimientos que con la exageración se empobrecen y endurecen. En contraste con el esteticismo de los medios masivos, donde se manejan los estados de ánimo en los rostros, en la naturaleza, en las tomas y sus ángulos, en los colores, en fin, en la exaltación de los sentimientos como característica de la cultura de las imágenes, las fotos de los huicholes muestran cuerpos en contextos, descripciones minuciosas y múltiples detalles que ayudan a comprender lo que está haciendo, quién es, por qué se fotografía.

Las fotografías aquí analizadas pertenecen al ámbito más humano: el cuerpo. En la elección fotográfica realizada por los jóvenes huicholes observamos que destacan las tomas enteras y generales, permitiendo que el cuerpo de las personas que han elegido para tener en fotografía, se muestren integradas al entorno geográfico y social al que pertenecen. Estas fotos nos revelan lo que hacen (fotos de acción) y lo que son (fotos de pose) de forma completa.

Por otro lado, las poses austeras y los gestos sobrios también descubren la cara que quieren mostrar

al otro y con la cual desean ser recordados. De esta manera, por contraste con las tomas en primer plano de las inmensas cabezas humanas, características del cine, la publicidad y la televisión, donde los gestos explican el mundo, las fotos huicholes parecen otorgarle una valoración especial al cuerpo y lo que éste pueda decir en su forma completa.

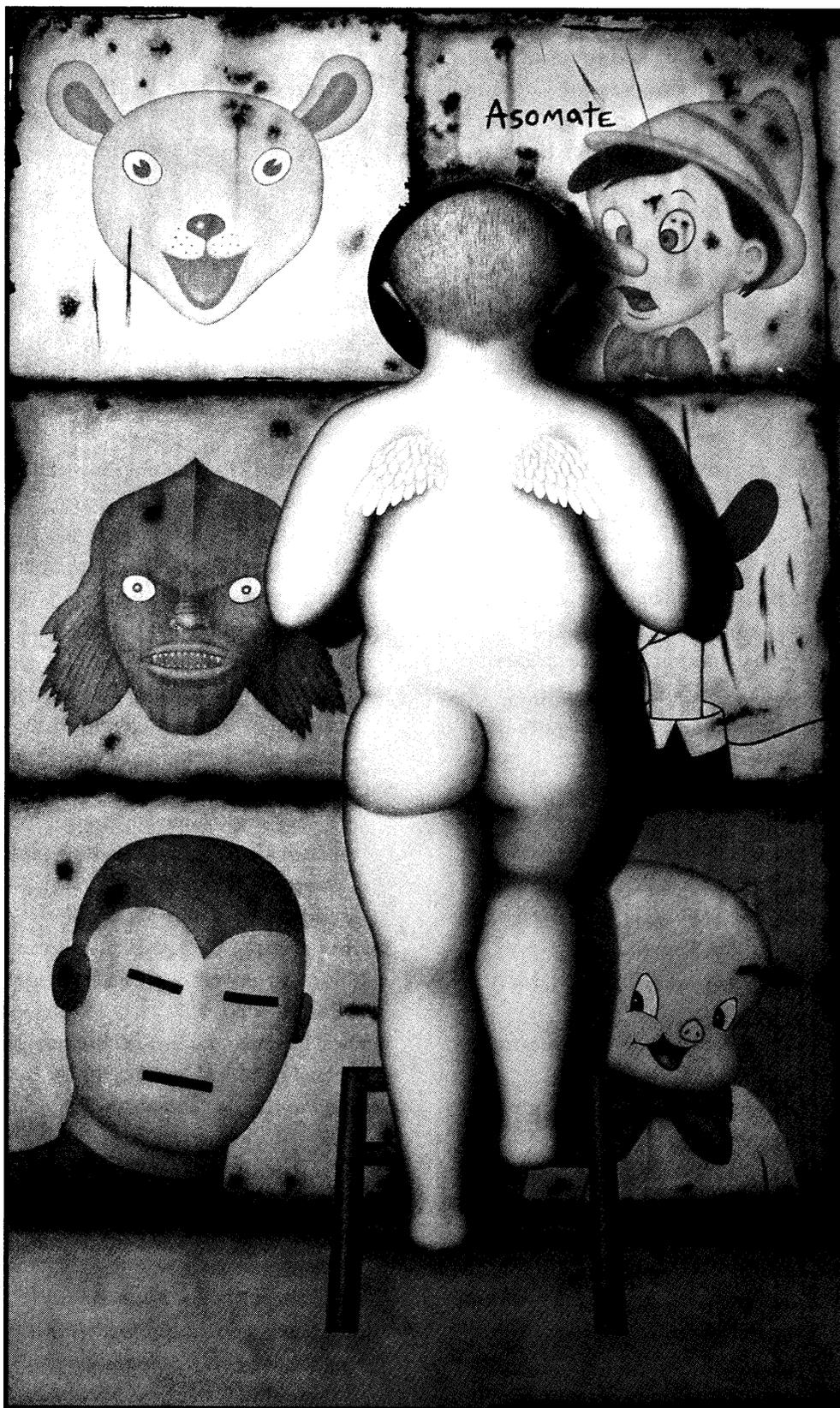
Partir de los discursos propios de distintos grupos sociales nos permite observar, que en la coexistencia de las tecnologías comunicativas con las diversas formas de comunicación, se definen las formas de ver. Si bien la cámara impone la mirada del cíclope, el fotógrafo, en las tomas, negocia su propia mirada. Las fotografías permiten observar la tensión entre la tecnología y la mirada, articulan y ofrecen al estudio, la posibilidad de distinguir entre el componente tecnológico, homogeneizador, y la mirada de los sujetos definida por su entorno comunicativo.

En un afán por comprender la cultura visual de occidente, me he interesado por el extremo opuesto: sujetos sin imágenes mediáticas. En esta exploración hallamos huellas de la visión a-icónica, así como de los rasgos que surgen de la disciplina de la mirada en las videoculturas. Continuar en este camino creemos que puede aportar al conocimiento de las competencias comunicativas en las culturas orales, y también a la comprensión de las transformaciones de las culturas contemporáneas altamente icónicas.

## Bibliografía

- Anceschi, Baudrillard, Bechelloni, *et al.*, Videoculturas de fin de siglo, Cátedra, Madrid, 1989.
- Anguiano Marina y Peter Furst, *La endoculturación entre los huicholes*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1987.
- Bajtín, M. M., *Estética de la creación verbal*, Siglo XXI, México, 1985.
- Barthes, Roland, *Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos, voces*, Paidós, España, 1995.
- , *La cámara lúcida. Nota sobre la fotografía*, Paidós, Barcelona, 1994.
- Benjamín, Walter, “El narrador”, en *Revista de Occidente*, dic., 1973, núm. 129, Madrid.

- . “El arte en la época de su reproducción mecánica”, en Curran, James, Michel Gurevitch, Janet Woollacot, editores. *Sociedad y comunicación de masas*, FCE, 1986.
- Boas, Franz. *Primitive Art*, Instituttet for Sammenlignede Kulturforskning, Oslo, 1927.
- Bourdieu, Pierre. *La fotografía*, Nueva Imagen, México, 1979.
- Castillo, Carlos. “La vixarika: desarrollo o retroceso”, en *Estudios Sociales, Revista del Departamento de Estudios de la Cultura Regional*, núm. 16, agosto 1996, Universidad de Guadalajara, México.
- Corona, Sarah, “El periódico en la escuela huichola. Un taller para Tatutsi Maxakwaxi”, en *Anuario de Investigación 1998*, Departamento de Educación y Comunicación, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México, 1999, pp. 219-231.
- . “Teatro huichol: Rituales de interacción mestizos/huicholes”, en *Sinéctica*, núm.15, ITESO, Guadalajara, julio-diciembre, 1999.
- . “Competencias comunicativas de la escritura en huicholes y mestizos”, en *Comunicación y Sociedad*, núm. 35, Universidad de Guadalajara, 1999.
- . “Image and Vision”, en *Hemisphere*, vol 9, núm. 3, Winter 2001, Florida International University, EUA, pp. 36-41.
- Debray, Régis, *Vida y muerte de la imagen. Historia de la mirada en Occidente*, Paidós, España, 1994.
- Dubois, Philippe, *El acto fotográfico. De la representación a la recepción*, Paidós, España, 1994.
- Foucault, Michel, *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México, 1978.
- Frizot, Michel, editor, *A New History of Photography*, Könemann, Köln, 1998.
- Furst, Peter, *Art of the Huichol Indians*, The Fine Arts Museum of San Francisco, EUA, 1980.
- Havelock, Eric, *Preface to Plato*, Harvard University Press, EUA, 1963.
- Iturrioz Leza José Luis y otros, *Reflexiones sobre la identidad étnica*, Universidad de Guadalajara, 1995.
- Leuthold, Steven, *Indigenous aesthetics, native art, media and identity*, University of Texas Press, Austin, 1998.
- López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, tomos I y II, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1996.
- Lumholtz, Karl, *Decorative Art of the Huichol Indians*, edited by Franz Boas, *Memories of the American Museum of Natural History*, vol. III, EUA, 1903.
- Mraz, John, “Querían fotos”: algunas inquietudes en torno a la antropología visual”, en Ana María Salazar (coordinadora), *Antropología visual*, UNAM, México, 1997.
- Mead, Margaret, “Visual Anthropology in a discipline of words”, en *Principles of visual anthropology*, Ed. Paul Hockings, Mouton de Gruyter, Berlin, 1995.
- Morin, Edgar, *El cine o el hombre imaginario*, Seix Barral, Barcelona, 1972.
- Nitschke August, *The change in space perception in the 15th century*, Universität Stuttgart, Institut für socialforschung, Stuttgart, 1991/1992.
- Proyecto Fotógrafos de Chiapas, Camaristas, Ciesas, México, 1998.
- Ramírez de la Cruz, Julio, Wixarika Niawaricya. *La canción huichola*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 1993.
- Shelton, Anthony, “Predicates of Aesthetic Judgment: Ontology and Value in Huichol Material Representations”, en Jeremy Coote y Anthony Shelton, *Anthropology, Art and Aesthetics*, Clarendon Press, Gran Bretaña, 1996.
- Stoynov-Bigor, Gueorgui, “Inventores de la estética fílmica soviética”, en *Cuadernos de cine*, núm 25, UNAM, México, 1977.
- Vilches, Lorenzo, *La lectura de la imagen. Prensa, cine y televisión*, Paidós, México, 1991.
- Virilio, Paul, *La máquina de visión*, Cátedra, Madrid, 1989.
- . *Open sky*, Verso, Londres, 1997.
- Worth, Sol y John Adair, *Through Navajo Eyes*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1997.
- Zingg, Robert M., *Los huicholes, una tribu de artistas*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1982.
- . *La mitología de los huicholes*, El Colegio de Jalisco/ El Colegio de Michoacán/ Secretaría de Cultura de Jalisco, México, 1998.



Óleo sobre tela, 140 ' 120 cms.

Fernando Guevara. "La feria" (fragmento), 2004.

# INVENTAR: DESCUBRIR CREANDO.

## EL VALOR HEURÍSTICO DE LAS METÁFORAS Y DE LA LITERATURA

María Rosa Palazón Mayoral\*

**P**aul Ricoeur expone la larga historia de los enfoques filosóficos y semióticos especializados en la metáfora. Su hermenéutica erige un puente entre ambos, y dialoga, acuerda y discrepa con unos u otros, esto es, realiza auténticos descubrimientos que acaban siendo su invención teórica. Posiblemente una de las aportaciones más importantes de *La metáfora viva* es cómo pone de relieve el valor heurístico de esta figura retórica, descubrimiento que amplía al texto literario. De esto me ocuparé en estas páginas.

*La epifora.* En su *Poética* (1457b, 6-9), Aristóteles define la metáfora como la *epifora* o traslación que, además, es *diáfora*, esto es decir que innova: se trata de un acontecimiento del habla que pone en circulación inesperadas formas expresivas. A su vez, “traslado” es una metáfora espacial sobre el desplazamiento, en este caso conceptual, desde... hacia (*epi*). Éste ocurre de género a especie y viceversa; de especie a especie; de especie a individuo; de la parte al todo; de la materia a la cosa; de lo singular a la pluralidad; de lo abstracto a lo concreto; u ocurre según la cuarta proporcional (A es a B como C es a D) y sus combinaciones derivadas, Ricoeur ejemplifica esta forma de razonamiento: si la vejez (A) es a la vida (B) como la tarde (C) es al día (D); entonces, la tarde es la vejez de la vida (1980, 23); lo cual deriva escuetamente a

“la tarde de la vida.” La *epifora* ocurre, pues, entre el sentido “recto” y el figurado o creación, es decir que presupone la *diáfora*.

Mediante este procedimiento, el hablante categoriza, nombra y cualifica lo desconocido recurriendo a lo ya conocido o familiar. Gadamer argumentó que existe una “metafórica” (o constitución de metáforas) en la raíz de cualquier clasificación u orden (de géneros y especies, por ejemplo) (1980, 37-38). Este valor heurístico de la metáfora fue detectado por los filósofos de la Grecia clásica. Sin embargo, más que nombrar, los cambios de designación presuponen un cambio de ideas, y esto es decir que la metáfora no solamente nombra, sino que tiene un carácter predicativo: presenta una idea bajo el signo de otra más incisiva; tiene, pues, “función identificadora y función predicativa” (1980, 103).

Así pues, la *epifora* o traslado nace de una comparación (o lazo entre el sentido recto y el figurado). Al respecto, la metáfora se divide en dos: *in praesentia*, cuando se hace explícito el verbo *ser* y el adverbio *como*: “las branquias de los peces son como los pulmones de los vertebrados terrestres” o “la vejez es como la tarde de la vida”, e *in absentia*: “los rojos y abiertos pulmones de los peces” o “la tarde de la vida”. Esta última porta la mayor fuerza expresiva en tanto invita y reta más a su interpretación. O, si se prefiere, se inscribe en el impulso interpretativo de la imaginación que “hace pensar más” (1980, 409).

\* Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

*Semejanza y diferencia.* A juicio de Aristóteles, la metáfora ha de ser apropiada o comprensible sin ser vulgar. Y es apropiada la que pone en evidencia o ante los ojos un parecido o semejanza. Max Black —*Models and Metaphors*— objeta que la semejanza presupone una relación demasiado general y abstracta entre algo que es y algo que se le parece. Plantea grados, proximidades mayores o menores en relación con modelos ideales: se construye la escala de la semejanza según varíe la aproximación entre las cosas. En el caso de la metáfora, dice, la semejanza es una noción vacía. Black argumenta a favor de la teoría sustitutiva (cambio de unos sentidos “llanos” por otros innovadores), fundamentada en una comparación que se expresa como símil condensado, sin que intervengan semejanzas perceptibles sensorialmente. Concluye que en su interacción, los términos formulan y crean la semejanza, o sea, que ésta la establece el enunciado, sin que intervengan mecanismos perceptivos o estéticos. En cambio, para Ricoeur la metáfora establece conexiones entre las cosas que las imágenes comparan. El carácter “icónico” o por semejanza de la metáfora se debe a la imaginación productiva, que lo convierte en parte de la “ocasión” semántica del enunciado (1980, 263): la figura retórica en cuestión depende de fenómenos asociativos que remiten al universo de las percepciones, a un *insight* (1980, 125), a las sensaciones y su recuerdo o imagen. Actualizando su influencia de la fenomenología de Husserl, Ricoeur sostiene que la semejanza que comunica el enunciado, la imaginación la construye o produce. Tal facultad se activa desde nuestro nacimiento. El concepto de “imaginación” presupone la existencia de un mundo que nos precede, que nos condiciona y, recíprocamente, “recibe nuestras huellas” (1980, 413).

En la metáfora, la imaginación une y opone (no confunde) una cierta identidad entre los términos que compara: abstrae lo que Aristóteles llamó “lo mismo” en el soporte de lo diferente o, si se prefiere, pone ante los ojos lo parecido dentro y por encima de las demás características discrepantes de lo que compara. Gracias a las habilidades del pensamiento, de manera “*encubierta*”, engendra las áreas semánticas por fusión de las diferencias *dentro* de la identidad” (1980, 270). Esto es, la “*metafórica*” crea sentido del no sen-

tido, o estira y afloja de la identidad y las diferencias en el juego de la semejanza (1980, 332-333).

*Lo familiar y la economía discursiva.* La tendencia de la *diáfora*, que invita a pensar más, se compensa porque caracteriza e incluso explica lo desconocido recurriendo a lo familiar: según idea aristotélica, apela al cuerpo, a la percepción —a las sensaciones más su recuerdo e imágenes—, o sea, a la experiencia de sus receptores.

Adicionalmente, la metáfora cubre la necesaria economía del discurso. ¿Existe una forma más precisa y corta para comunicar qué es la inflación que: “situación económica que devora los salarios”?

*Contra la sustitución.* El traslado o desplazamiento no ha de considerarse sinónimo de “sustitución”, o poner algo en el lugar de.... (1980, 199) y así desviar la expresión llana, conocida, usual. Al ocuparse de la afasia, Roman Jakobson redujo las operaciones del lenguaje a dos ejes, que ubicó formando ángulo recto. En uno, colocó la contigüidad o combinaciones de signos; a esta operación sintagmática la llamó metonimia; en el otro eje ortogonal colocó las sustituciones que se dan por la semejanza; u operación paradigmática que llamó metáfora. En esta línea del ángulo, dijo, actúa la sustitución —el “paradigma de la sustitución” (1980, 74)— metafórica. Al ser interpretada o traducida esta figura, se restituye el término “propio” que había sido cambiado por uno “impropio”. Quien interpreta se traduce el enunciado; su tarea consiste sólo en poner en pie el sentido propio de la expresión que ha sido ornamentada para llamar la atención de sus destinatarios. Esta operación hermenéutica la piensa Jakobson, dice Ricoeur, como el “grado cero” (1980, 74) o suma algebraica de la sustitución y la restitución.

Para Jakobson la metáfora es, pues, una figura decorativa u ornamental que atrapa la atención del intérprete mediante un sorpresivo juego sintáctico, sin que le ofrezca ninguna información semántica nueva. En contraposición, a juicio de Ricoeur la metáfora no sustituye desviando, sino que cambia el sentido usual de unos términos: los des-aleja o acerca, poniendo frente a la mirada (el oído, tacto, olfato o gusto) una afinidad. Entonces llena lo que se puede considerar un vacío semántico. No se limita a desta-

car lo sabido, sino que comunica nuevas propiedades y significaciones. Tampoco dice lugares comunes. Si persuade, es porque es un modo de argumentar que aumenta los conocimientos, la información semántica. Luego, cubre una función sintagmática. Esto es, redistribuye lo paradigmático (los vínculos de los signos entre sí) y lo sintagmático que realiza el sentido.

*Metáfora viva y usual.* Si la metáfora es el procedimiento expresivo que clasifica o categoriza y predica mediante una economía discursiva, luego, como muestra la filología o la indagación etimológica, “no hay un lugar no metafórico” (1980, 30) desde el cual poner en duda o *epojé* su utilidad: por su funcionalidad y enorme abundancia es una suerte de basamento y edificio de las lenguas.

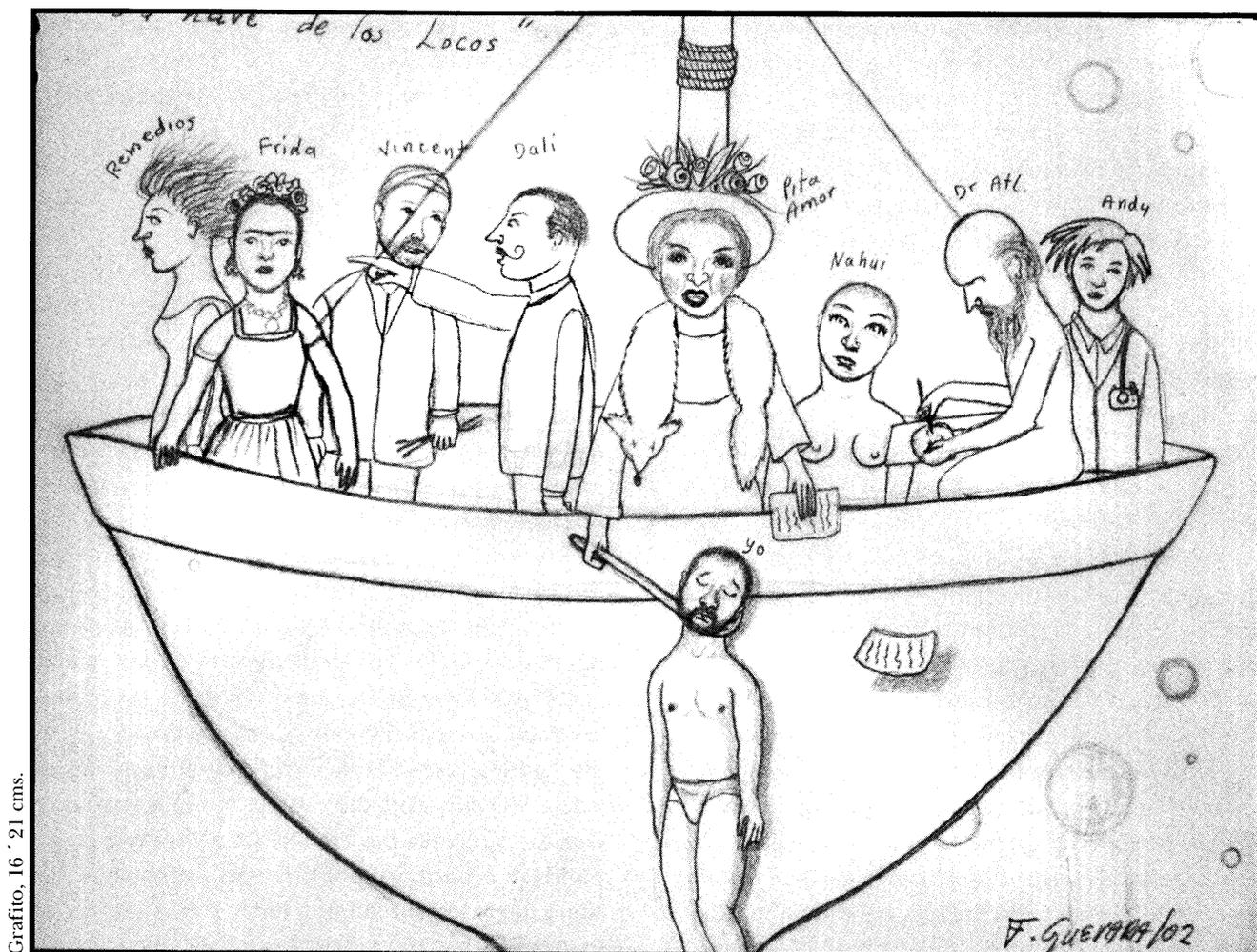
Ricoeur objeta a los filósofos que, por una “desviación” positivista, pretendieron que es factible desembarazarse de las metáforas en beneficio de los “unívocos” lenguajes científicos; éstos, en realidad, sólo se alcanzan en fórmulas, clasificaciones taxonómicas y frases ostensivas (dichas en presencia del interlocutor), o sea que se alcanzan en el lenguaje “ejecutado”, o dado al envejecimiento, en terminología de Gadamer. Aquel opuso porque, como demuestran las etimologías, la construcción metafórica, que se halla en la base de cualquier lengua, no es una máscara que finge decir, sustituyendo la expresión “correcta”, sino una especie de material y técnica de construcción, en tanto “puede haber un estado no mítico, pero no un estado no metafórico del lenguaje” (1980, 340).

Ahora bien, si es un recurso omnipresente que contribuye a explicar de manera accesible lo que era desconocido, es menester que se distinga la metáfora viva, la *diáfora*, o acontecimiento del habla que aún no se ha generalizado, de la metáfora usual, redundante, que, por medio de la catacrexis, ha quedado inscrita en el acervo léxico de una lengua; por ejemplo, “el burro de planchar”, “arar el terreno con la enseñanza” (o con la discusión) y “dormírsele a uno el gallo”. Esto es, un enunciado y un discurso entero no valen como metáforas con independencia de cuándo se enuncian, aunque hayan sido tales en su génesis: también ha de recurrirse a la pragmática para saber si en una situación histórica (si en un cronotopo) informan por su inventiva, o si han devenido metáfo-

ras triviales, borrándose su primitiva naturaleza de *epífora* sorprendente.

A la imaginación productiva de los poetas se atribuye una parte considerable de metáforas vivas. Son combinaciones inesperadas, “llenas de colorido” que provocan asombro o sorpresa, esto es, que desautomatizan la percepción de quien las descifra. Porque innova y porque ofrece su obra para el consumo moroso, la fuerza discursiva del poeta atrapa la atención y conmueve. Por lo mismo, las suyas son conocidas como las metáforas más propiamente estéticas, a saber, las *bellas* que apelan a la sensibilidad y al gusto o placer. En tanto son estilizadas y expresiones novedosas que suplen la falta de vocabulario, las propias del discurso literario presentan el mundo bajo un aspecto nuevo, lo cual en su origen implica una “atribución insólita” (1980, 151). En dirección contraria, afirma Ricoeur, el quehacer filosófico se amplía o innova rejuveneciendo metáforas desgastadas: restituye la orientación que tuvieron las acepciones arcaicas de ciertos términos o enunciados; por ejemplo, “nación” como hermandad o confraternidad (de *natus, nationis*, camada) en una época que sólo recuerda este concepto como forma de designar las políticas económico-políticas del capitalismo. En suma, los poetas tienden a crear y los filósofos actualizan las metáforas que descubren, encuentran y proyectan, aunque estas orientaciones se entremezclan, porque los filósofos también recuperan innovando.

*Metáfora: foco y marco.* Paul Ricoeur toma el partido de la semántica filosófica, que ubica la metáfora (abstracción y punto de arriba) en la frase o enunciado (en el eje sintagmático según la terminología de Jakobson), frente a la semiótica, que la ubica en el signo o palabra (y la reduce al eje paradigmático o sustitutivo). ¿Cómo podríamos percatarnos del uso metafórico de un término, si no es dentro de un sintagma o enunciado? Benveniste argumenta, en *La forma y el sentido*, que en el sintagma las palabras ejercen entre sí correlaciones mediante las cuales adquieren valores semánticos que no tenían con anterioridad. Superando los planteamientos del *Cratilo*, en *El sofista* (263 c) Platón se percató que son los enlaces discursivos y no las palabras las que tienen sen-



Grafito, 16 x 21 cms.

Fernando Guevara, "La nave de los locos", 2002.

tido y referencia, categorías que se enlazan con los valores de verdad y falsedad.

Asimismo, sigue diciendo nuestro hermenauta, I. A. Richards—*Philosophy and Rhetorics*—expone su "teorema contextual de la significación" (1980, 112): las palabras no actúan como mosaicos aislados, sino como un "organismo" (1980, 113). Esta noción contextual de sentido parte de que cada palabra no tiene una significación propia, fija y única, depende de la dinámica enunciativa. Es "el discurso tomado como un todo, el que hace sentido de modo indiviso" (1980, 112). En resumen:

La metáfora es [...] un acontecimiento semántico que se produce en la intersección de varios campos semánticos. Esta construcción es el medio por el

que todas las palabras tomadas en su conjunto reciben sentido. Entonces, y solamente entonces, la *torsión* metafórica es a la vez un acontecimiento y una significación, un acontecimiento significativo, una significación emergente creada por el lenguaje" (1980, 139).

Pero esta "torsión" depende de un término del enunciado (nombre, verbo o adverbio). Ricoeur especifica con Max Black que la idea que comunica la metáfora tiene su foco (*focus*) en una palabra que, a su vez, depende del resto de la frase o marco (*frame*): el enunciado se focaliza en un signo, donde opera básicamente, aunque no de manera única, el traslado de sentido; el resto es el marco (1980, 183) o "enunciación completa en tensión de sentido" (1980, 185).

*La tensión.* Para dar cuenta del proceso hermenéutico de la metáfora viva (1980, 310), Ricoeur recurre a la tensión de sentido, a saber, entre lo dicho literalmente y el sentido real. Ha de captarse el traslado del sentido literal al figurado (o isotopía del contexto): la metáfora se interpretará si, y sólo si, se comprende la incompatibilidad de los elementos manifiestos.

Por el foco y el marco del enunciado, su intérprete es avisado de la aparente impertinencia semántica literal, que amenaza destruir el discurso a menos de suponer un traslado. Esto es, la tensión se traduce en la demanda de que se interprete la metáfora. El fracaso de la interpretación primera es una auto-negación: se autodestruye para dar paso a la innovación de sentido: la nueva pertinencia semántica es proporcional al sentido abolido. Ricoeur aplica a este último la *category-mistake* (Gilbert Ryle) o presentación de hechos que provienen de una categoría en términos de otra que no es la suya. Por lo tanto, la mirada a que apela la metáfora es indirecta, un “ver-como”, “una especie de visión estereoscópica en la que el nuevo estado de cosas sólo se percibe en el estado de cosas dislocado por el error categorial” (1980, 311).

Con I. A. Richards, nuestro hermeneuta sostiene que en la metáfora no sólo existe la tensión entre foco y marco, sino entre dato (*tenor*) y transmisión (*vehicle*). La metáfora viva une lo que no estaba relacionado mediante una relación entre pensamientos, o transacción entre contextos que ocurre mediante la idea subyacente (el dato) y su transmisión, como un “todo formado por dos mitades” (1980, 116) indisolubles.

*La referencia o intención ontológica.* La semiótica aborda los signos como un sistema autocontenido: los significados (contraparte de los significantes) se encuentran mediante el uso de interpretantes, esto es, mediante signos que traducen a los signos expresos (como en una definición de diccionario). Según la semiótica, los signos se remiten unos a otros en relaciones intralingüísticas inmanentes. En discrepancia, la semántica filosófica asegura la primacía del pensamiento, de manera que el sentido se concibe pegado a lo extralingüístico o la referencia. Tal es siempre la “intención del discurso” (1980, 293). La frase o el texto entero salen de sí mismos para denotar algo del mundo: el lenguaje se trasciende a sí

mismo. Su intención ofrece sentidos que conllevan referencias inherentes. Ricoeur se pregunta cómo sabríamos que un “signo vale por” algo si no presuponemos “aquello para lo que vale” (1980, 294). Con Husserl, dice que “el lenguaje es fundamentalmente intencional, se refiere a otra cosa distinta de sí mismo” (108), “se designa a sí mismo y a su otro” (1980, 410).

Siguiendo a Frege, Paul Ricoeur distingue el sentido inmanente (*Sinn*) de la denotación (*Bedeutung*) que lo trasciende o “aquello sobre lo que se dice el sentido” (1980, 294); la comprensión del primero orienta hacia la segunda, es el mediador entre palabras y cosas: la ontología que exige la referencia ha de pasar por el sentido. Cierto que varios sentidos pueden tener una misma referencia; por ejemplo “estrella de la mañana” y “estrella de la tarde” o “el maestro de Alejandro y el discípulo de Platón” (1980, 107). O un sentido puede carecer de referencia directa: “el cuerpo más alejado de la Tierra” (1980, 107).

El discurso es un acontecimiento que se comprende como sentido (1980, 102), o acto de un locutor —un acto de su habla—. Una innovación semántica es la manera novedosa de responder creativamente a los problemas que plantean las cosas; por lo mismo, la hermenéutica se ocupa de cómo la metáfora viva redescubre los hechos, o sea, la realidad; redescubrir los hechos implica que la organización interna de las partes expresadas como una unidad conlleva su poder de relacionarse con lo extralingüístico o referencia (1980, 14).

Ahora bien, dada la tensión de sentido antes analizada, la denotación o referencia metafórica se ofrece desdoblada en lo literal y lo figurado. Su pertinencia semántica se hallará mediante la abolición del sentido y la referencia primeros para encontrar el sentido y la referencia que sugieren. Esto es, en sus inicios o en su génesis, una modalidad metafórica aparentemente no tiene un compromiso ontológico: es menester que su intérprete lo formule, yendo más allá de lo expresado literalmente. Sólo el reconocimiento de la nueva pertinencia semántica conduce al nuevo sentido y a sus valores referenciales.

La metáfora instaaura una relación de sentido que modifica la relación referencial. Es bivalente: hace

intervenir una combinación interior al lenguaje que une en un sintagma el foco y el marco, y la correspondencia entre tal combinación o cadena sígnica y su mensaje con la realidad exterior, extralingüística. De esta manera se establecen nuevas fronteras lógicas, rebasando las precedentes.

En otras palabras, lo semiótico o intrasígnico, en tanto sentido, no excluye lo semántico o referencial (1980, 110): la referencia al mundo no está fuera del "alcance ontológico del lenguaje metafórico" (1980, 118). Las metáforas no sólo a veces ponen en circulación predicados nuevos con referentes familiares, sino que siempre exploran campos referenciales nuevos, o que en un momento dado aún no resultaban directamente accesibles (según el mecanismo de explicarlo mediante lo que es familiar en unas circunstancias).

Ricoeur recalca el movimiento espontáneo de la "percepción metafórica del mundo" (1980, 120), o esquema de la referencia desdoblada (según lo anotado cuando en estas páginas abordamos la tensión que regresa la expresión a la experiencia y al mundo. Con Wittgenstein define "mundo" como la totalidad de hechos, no de cosas; el hecho como un estado de cosas; y el estado de cosas como la combinación de éstas. Por lo tanto, la tensión que afecta la función denotativa también afecta la función existencial (1980, 334). Hasta ahora hemos ubicado el sentido en los enunciados; sin embargo, también puede enfocarse desde el punto de vista *holístico* o como una "serie orgánica". "La transición al punto de vista hermenéutico corresponde al cambio de nivel que conduce de la frase al discurso propiamente dicho (poema, relato, ensayo, etc.)" (1980, 14), o todo (1980, 107). El todo no es reductible a la suma de sus partes, sino un sistema inalterable (no una suma amorfa de atributos), que obedece a codificaciones genéricas y a un estilo singular (1980, 297). Esto es decir, por ejemplo, que la obra literaria es un "todo organizado" (1980, 130) o discurso que a veces refleja ciertas personalidades y expresa ideas y sentimientos, o sea que "proyecta un mundo" (1980, 328) gracias a su carácter sistémico.

*Las reglas del juego referencial.* El poder creativo de la literatura desarrolla el poder heurístico de la

ficción (1980, 14) cuando, en su redescrición, el texto conecta la trama con la realidad. Lo verosímil, categoría analizada por Aristóteles, da crédito a lo posible porque somete el acto creador al mundo: inventa y descubre, de manera que el placer en las recepciones de la obra se debe, en parte, a la clarificación que lleva a cabo el texto de lo aprendido en la experiencia.

En la perspectiva de Aristóteles, el poema o tragedia considerado como un "todo" abarca: trama o intriga (*mythos*), caracteres, elocución (*lexis*), el pensamiento (*dianonia*), el espectáculo y el canto. En tanto se enfoca como un *holon*, la obra se estudia jerarquizando sus componentes, Aristóteles destaca la intriga, la trama o parte que otorga a la acción su coherencia: la tragedia imita a los hombres en acción e imita las mejores acciones de los hombres mejores. El *mythos* o trama es el orden que se refracta a los demás factores (1980, 58): su eco se halla en la discursividad de la acción, de los caracteres y los pensamientos.

Más que probar, la literatura tiene una finalidad mimética: su peculiaridad es "decir la verdad por medio de la ficción, de la fábula, del *mythos*" (1980, 22). La metaforicidad no sólo es un rasgo de la *lexis* o elocución, sino de la trama o *mythos* que describe un campo humano poco conocido mediante otro más conocido. En la mimesis o redescrición (1980, 329) del *mythos* se registra su carga denotativa. Tal es su orientación "realista" (1980, 330).

La narrativa usa el *sensus communis*, o sea que en sus descripciones atribuye la acción a unos personajes, a lo singular, que identifica con un nombre, adjetivos demostrativos y pronombres (los dos últimos son en sí asémicos, aunque en el discurso designan a los personajes y también a los narradores). Son los sujetos lógicamente propios del discurso literario; en el predicado, el texto abarca cualidades, clases, relaciones y acciones universalizables: la intención referencial del discurso "comporta una aplicación particular, aun cuando el predicado sea genérico" (1980, 105).

En la literatura buscar la denotación de un nombre propio induce al error, que se comete con frecuencia porque buscarla es designio del pensamiento. Para los estudiosos de las descripciones (Ricoeur cita a Russell y Strawson), la denotación está en el

nombre propio, o identificador con valor existencial: la descripción sólo lo caracteriza. Si esto es así, entonces “consideraremos este modo de comprender el mundo como el paradigma de una concepción hermenéutica de la metáfora” (1980, 120), o sea, de la referencia literaria desdoblada o en tensión. La “ficción presenta una gran afinidad con la metáfora: presentar un pensamiento con rasgos de otro” (1980, 90). Lo literal suspende la relación normal del sentido con la referencia (1980, 298). “La obra literaria sólo despliega un mundo con la condición de que suspenda la referencia del discurso descriptivo” (1980, 299).

La compleja referencialidad literaria, distinta a otras aunque de ningún modo nula (1980, 202), se desdobra, es decir, establece una tensión entre lo que dice inventando y lo que denota: se aleja de la denotación usual en la vida cotidiana y la ciencia para liberar otra con sus “dimensiones” *ad hoc*.

Igual que el enunciado metafórico, el texto literario suspende y despliega el sentido y sus denotaciones: sólo se alcanzarán éstas “sobre las ruinas” de lo literal; únicamente el sentido y la referencia se liberan a partir otras de primer rango. Se interpreta, pues, suspendiendo la referencia literal como condición para que se libere la referencia de segundo grado: “la suspensión de la referencia, en el sentido definido por las normas del discurso descriptivo, es la condición negativa para extraer un modo más fundamental de referencia, que la interpretación tiene que explicitar” (1980, 308).

La tensión de la obra literaria ocurre en varios planos: entre lo literal y lo figurado; entre personaje real y ficticio; entre personajes principales y secundarios; entre el ser y el no ser, que se condensa el ser-como, o “marca gramatical” que ofrece la “visión estereoscópica”, o tensión que los mallorquines expresan en la fórmula ritual “això era i no era” (1980, 343).

Para completar citemos el párrafo donde Ricoeur asegura que en la literatura convergen las “formas de tensiones dadas a conocer por la semántica: la tensión entre sujeto y predicado; entre interpretación literal y metafórica; entre identidad y diferencia”; luego, las reúne en la referencia desdoblada y en la paradoja del “ser-como” que significa ser y no ser (1980, 424).

*Lo universal.* La hermenéutica rebasa la semántica de la frase o del enunciado para hallar, a partir de la disposición textual, la del *holon*: si la trama enraíza la acción en unos sujetos, también predica lo universal; enlaza la función predicativa y la identificadora en la forma que heredó de los mitos primitivos. Esta disimetría entre funciones puede señalar a individuos que existen o ficticios, es decir, de “existencia neutralizada” (1980, 104) que actúan un papel que, no obstante, es generalizable en un posible mundo habitado.

La narración literaria rebasa esta constricción particularizante del nombre propio (en tanto es una mezcla caracteres y actitudes reales) a un nombre específico (aunque no en todas las narraciones, las de Kafka, por ejemplo); aplica predicados “genéricos” (obviamente hay partes del discurso que son, por ejemplo, órdenes que no se limitan a transmitir conocimientos o dar información). El guiño de la oferta, a saber, que se trata de una obra ficticia, motiva a que se interprete suponiendo que no se refiere a un individuo en particular, sino a cierto tipo de personalidades que pudieran darse en un espacio-tiempo o mundo posible. Cabe aclarar que ocasionalmente los personajes literarios o míticos antropomorfizados no son humanos. Si el texto designa nombres y objetos precisos, también la abstracción de una figura y de sus acciones generaliza, adquiere un valor más o menos general, y más o menos factible.

La narración literaria trabaja la semejanza, dentro de las diferencias, y la vincula con abstracciones y generalizaciones que concretiza. Alguna razón tuvo la tesis de la tipicidad: el relato denomina una realidad “con la ayuda de un representante típico de uno de sus atributos” (1980, 151), como ejemplifican los casos de Don Juan o de Dorian Gray. A la larga, los personajes literarios son casos a medio camino entre la clasificación lógica y otra basada en los rasgos únicos del personaje. Se trata de otra tensión metafórica que indica el grupo de cosas en el que, mediante sus características, el ser humano descrito puede ser comprendido. Si aceptamos esta idea, entenderemos que Ricoeur afine la sinonimia entre denotación y referencia, que aceptamos en párrafos anteriores. La segunda la subdivide en referencia por denotación y por ejemplificación (1980, 313), empleada en la lite-

ratura y los mitos (*cfr. supra*) como una suerte de “muestra” (1980, 317).

La literatura propone una existencia virtual en un mundo imaginativo, ficticio (1980, 309) que, no obstante, se interpreta liberándolo de la “referencia descriptiva” (1980, 309). Tal es la teoría de la “denotación generalizada” que se aplica cotidianamente, en el saber científico y en el literario (1980, 311). No hay engaño, porque, diré adaptando laxamente la terminología de Austin, la locución (lo que se dice) del discurso literario como un todo comporta una ilocución (lo que se hace al decir algo) que se compromete de manera distinta a la Historia y una perlocución (el para qué) que no confunde los compromisos, las promesas o las reglas del juego: la literatura admite que juega con las ficciones; lo único que esta área cultural no puede variar son las pretensiones del lenguaje, a saber, su vocación de sentido y de ser referencial.

Pero..., “¿debemos aceptar como verdadero lo que dicen *metafóricamente* la *Biblia* o *La Divina Comedia*?” (1980, 119). Desde luego que, por ejemplo, no buscaremos en algún archivo indicios de Caín y Abel; pero su historia nos enseña el por qué de los tabúes del incesto y del homicidio (del fratricidio en este caso): no nos contentaremos con el sentido que pusieron en pie los análisis estructuralistas, sino que suponemos que el texto literario tiene su mundo (1980, 298) que habla del mundo en que los seres humanos estamos. “La hermenéutica no es otra cosa que la teoría que regula la transición de la estructura de la obra al mundo de la obra” (*ibidem.*). Interpretar una obra es desplegar el mundo de su referencia en virtud de su ‘disposición’, de su ‘género’ y de su ‘estilo’” (*ibidem.*). Lo dado textualmente es el sentido, analizado por la crítica literaria estructuralista; pero la inteligibilidad no se agota en éste, sino que apunta a la referencia o “poder de proyectar y revelar un mundo” (1980, 131). En suma, la hermenéutica del discurso distingue lo que dice (el sentido) de lo que habla (la referencia) (1980, 107) o “mundo que nos forjamos para vivir en él” (1980, 120).

*La ficción heurística.* La *mimesis* literaria recompone la realidad desde su punto de vista, imitando creativamente las acciones según un abanico de

opciones: como las acciones son, o como se dice o cree que son, o como deberían ser (1980, 67), en apreciaciones aristotélicas.

Si la acción se relaciona con una serie de circunstancias únicas, el intérprete generaliza el sentido de manera espontánea. Una obra tiene una “cuasi-corporeidad” (1980, 201-202) que de un modo complejo habla del mundo, porque de qué otra cosa podríamos hablar. Cada texto es interpretado, pues, como una ficción heurística que redescubre la realidad: “lo que crea, lo descubre; y lo que descubre, lo inventa” (1980, 322).

En tanto el texto es un *holon* que sirve de instrumento heurístico, Ricoeur lo compara con los modelos científicos que, mediante la ficción, deshacen una interpretación inadecuada y levantan la adecuada (tangencialmente aborda otros, como los modelos análogos, que isomórficamente presentan la estructura original o del mundo; éstos se pueden comprar con mayor provecho con las artes visuales y otras de tipo icónico). El discurso literario y tales modelos son una especie de metáforas continuadas, de redes metafóricas interconectadas. Ricoeur destaca que redescubren la realidad y que son ficciones que operan sistémicamente. Además, tales modelos y la obra literaria ponen en *epojé* la referencia ordinaria para que se despliegue la referencia segunda: su poder de redescipción está vinculado a su naturaleza de ficciones heurísticas.

*Las connotaciones afectivas.* Frege creyó que la literatura carece de denotaciones: transmite afectos o sentimientos que cautivan la atención. Nada más. Cogiendo el toro por los cuernos, Ricoeur se detiene en los versos líricos (los más ligados con los afectos). El resquicio positivista hizo suponer, dice, que no hablan de hechos comprobables, que no cubren ninguna prueba empírica, sino que su lenguaje es emocional, siendo lo emocional aquello que “tiene un adentro y ningún afuera” (1980, 306).

Este prejuicio afectó a la crítica literaria asentada en las alternativas: emocional/ cognoscitivo que dependen de lo denotativo/ connotativo. Ricoeur ilustra con la teoría de Roman Jakobson, quien estableció los factores de la comunicación según el género y el estilo. Tales factores son: emisor, mensaje, desti-

natario. contexto. código y contacto. De ahí deriva las funciones y el predominio de una u otra (no las anula, sino que altera su jerarquía). Al emisor corresponde la función emotiva; al destinatario, la conativa; al contacto, la fáctica; al código, la metalingüística; al contexto, la referencial. La poesía lírica (que se dice en primera persona del singular) acrecienta la distancia entre signos y objetos: el sentido se adhiere al sonido, afirma Jakobson. Alterando las operaciones paradigmáticas y sintagmáticas, proyecta la equivalencia de la selección en el sintagma o combinación. Si según este semiótico en el lenguaje ordinario las equivalencias no forman secuencias, sino que se utilizan para elegir dentro de la semejanza unas u otras palabras, en poesía sí las forman mediante las rimas, las cadencias rítmicas, las equivalencias métricas y demás recurrencias fónicas. La función poética se efectúa a expensas de la función referencial: su mensaje se acentúa como tal, esto es, no está virado hacia la realidad, sino a sí mismo, a su modo de decir. Si se lee “un rayo de sol” o una “nube”, el poema no

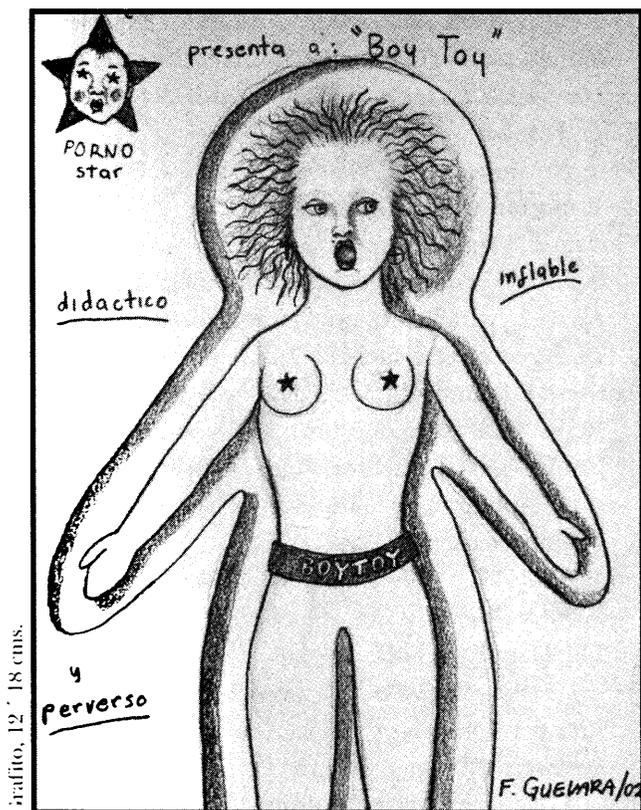
habla de hechos meteorológicos, sino de emociones que aspiran a provocar otras análogas: el mensaje literario se repliega en sí mismo. Si la épica aspira a la función referencial, sigue Jakobson, la lírica a la emotiva, en donde el emisor se desdobra en héroe lírico y hasta en destinatario. La equivalencia semántica que se induce por medio de la equivalencia fónica es ambigua: el emisor y el destinatario se desdoblan y la referencia queda en una especie de limbo, porque los sentimientos que comunica son un recurso lingüístico, o artilugios de lo ficticio, que no se corresponden con las vivencias del hablante. Es más bien un valor afectivo intraducible o “dignidad literaria” (1980, 203) que significa “poesía” (1980, 203).

En este aspecto de lo emocional, Ricoeur se detiene, además, en *Anatomy of Criticism* de Northrop Frye, que radicaliza las hipótesis de Jakobson: frente a la información centrífuga del discurso referencial, el discurso poético no representa nada fuera de sí, ignora la realidad, como en el caso de las matemáticas puras: dice lo que dice literalmente; es una estructura autocontenida que depende de sus relaciones internas.

Paul Ricoeur se confiesa azorado, porque, dice, las emociones, los afectos, los sentimientos son parte de la realidad. La creencia contraria se debe a “una presuposición [...] positivista según la cual sólo puede denotar el lenguaje objetivo de la prosa científica” (1980, 205). La oposición entre “lenguajes” emocionales y cognoscitivos es un desafortunado “prejuicio positivista” (1980, 411) porque niega valor ontológico a la emoción frente a otro tipo de realidades que es factible representar (1980, 412).

La literatura no es un discurso autorreferido: la semántica le es connatural. Si la lírica habla de sentimientos y logra comunicarlos, es porque éstos son comunes y se manifiestan: tienen el mismo adentro y afuera que un pensamiento. Con Mikel Dufrenne —*Fenomenología de la experiencia estética*—, Ricoeur sostiene que los sentimientos no sólo son un estado de mi ser, sino también una propiedad de los otros, mis congéneres, y de muchos otros seres vivos.

*Pertinencia interpretativa.* La abundancia de metáforas estéticas en literatura se iguala a su ausencia de referencia: la ganancia de significación dice dema-



Fernando Guevara, “Boy toy”, 2002.

siado, lo cual es igual a nada. Se afirma que el discurso literario está tan cubierto de figuras que no remite a la realidad. Se opone al discurso transparente: su opacidad impide entrever algo fuera de él: se basta a sí mismo. Ricoeur objeta. Si tal ganancia implica una pertinencia semántica a nivel del todo o texto, llama a una riqueza de interpretaciones sustentables.

La opacidad no es sinónimo de polisemia (ésta tampoco lo es de sinonimia: no significa varios nombres para un sentido, sino varios sentidos para un nombre) (1980, 160). El texto literario no es polisémico; al contrario, el marco o contexto literario “purifica o criba” la polisemia: las palabras “conspiran” o se adaptan entre sí (1980, 182). Ciertamente que el literario es un discurso que puede alcanzar un alto grado de densidad; sin embargo, ésta excluye la “diseminación”, en términos de Derrida. La inventiva del escritor, quien utiliza criterios (a veces devenidos) inusuales o “vehemencia ontológica de una intención semántica” (1980, 404), le exige que describa bien, determinando los rasgos de la realidad que quiere destacar, y esto para que el proceso “abstractivo en la concretización” (o exploración de un asunto mediante historias y personajes particularizados) sea “visible”, para que el lector o escucha dé el paso hacia el sentido y referencias a los cuales las ficciones sirven de soporte. El texto literario no, pues, es ni unívoco ni equívoco, sino que admite varias interpretaciones pertinentes o apertura hermenéutica. Dista de la “vagueness”, porque esboza un orden o “una medida contra la imprecisión” (1980, 170), si bien queda claro que su plurinterpretabilidad lo perfila como intraducible y que, dependiendo de las variables preguntas que se le formulen al texto, sus paráfrasis son inagotables (1980, 327).

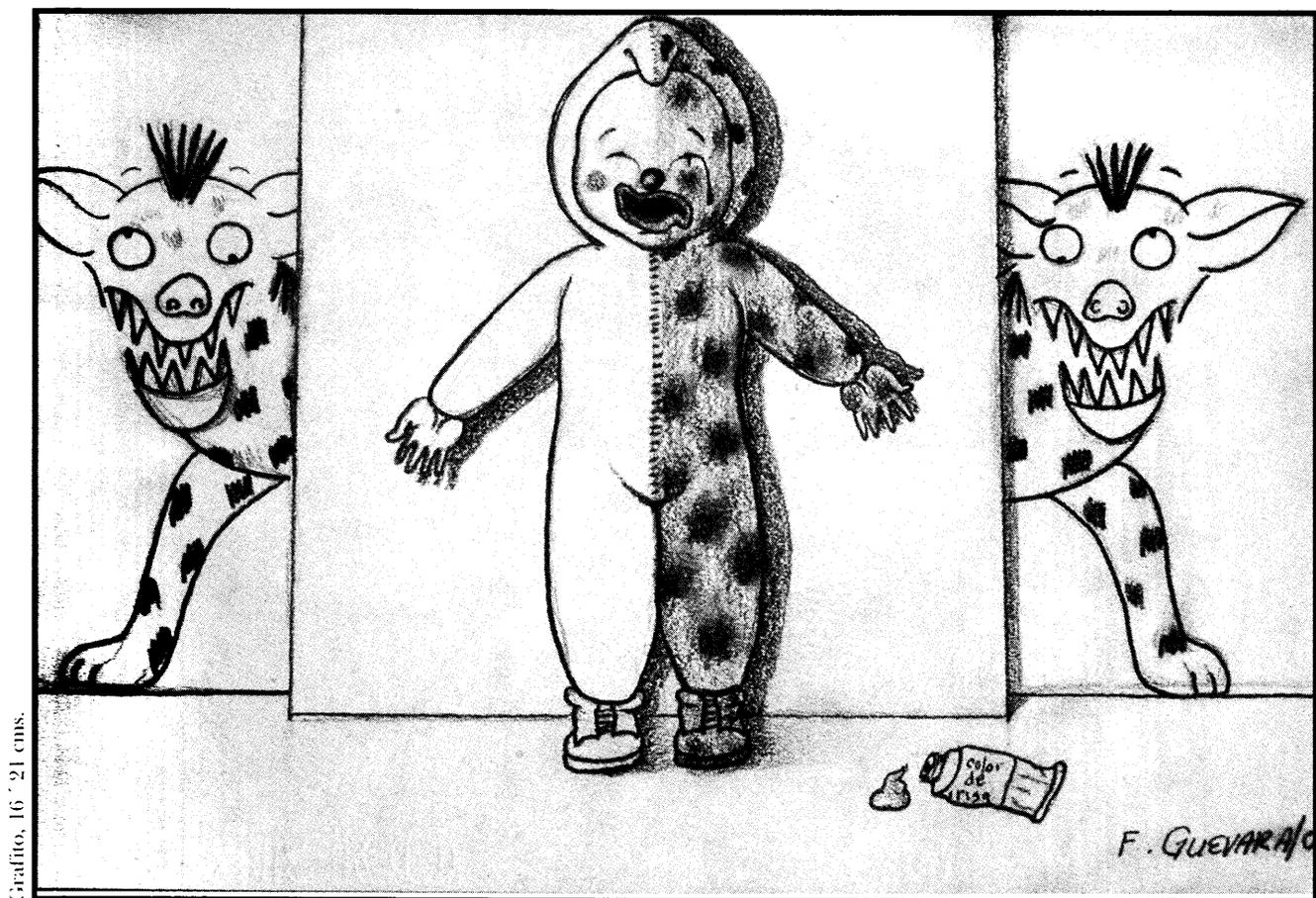
Las metáforas son un acontecimiento que ocurre momentáneamente, como un chispazo; pero el aumento de significaciones que realizan y sus interpretaciones no tienen porqué acabarse, a menos de que el texto que las comunica desaparezca: una “bella” obra antigua que aún se lee o escucha tiene algo de viejo polvo que, por sus múltiples funciones, provoca una extensa cadena hermenéutica que, al apresar nuestra atención, nos libera de interpretaciones redundantes.

En esta época nihilista y masificadora, el don que nos hace la literatura y que nos hacemos al leerla es de vida y es de amor. Luego, las obras antiguas, viejos polvos, que aún nos hacen felices, son polvo enamorado, en decir, si mal no recuerdo, de Quevedo.

## Bibliografía

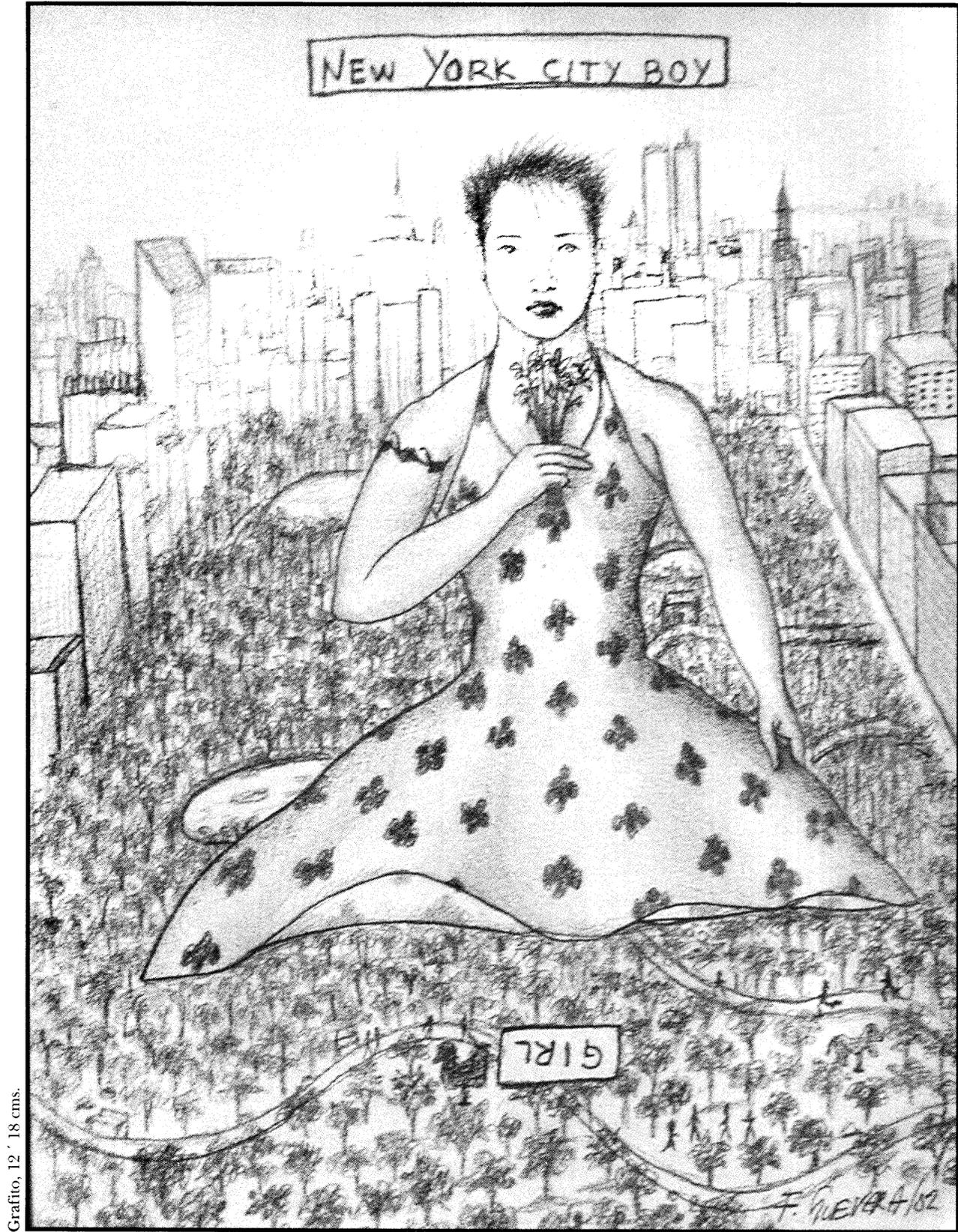
- Aristóteles. 1984. *The Complete Works*. Jonathan Barnes (editor y traductor). Princeton, New Jersey: Princeton University Press (Bollingen Series. Vol. 71, núm. 2).
- Barthes, Roland, Mikel Dufrenne y Gérard Génette. 1970. *Estructuralismo y literatura*. José Szabós (selección y traducción). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Benveniste, Émile. 1967. “La forme et le sens dans le langage”, *Le Langage. Actes du XIII<sup>e</sup> Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française*. Neuchâtel: La Baconnière, pp.27-40 (edición citada por Ricoeur).
- Black, Max. 1966. *Modelos y metáforas*. Víctor Sánchez de Zavala (traductor). Madrid: Tecnos.
- Dufrenne, Mikel. 1953. *Phénoménologie de l'Éxperience Esthétique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- . 1963. *La Poétique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Frye, Northrop. 1957. *Anatomy of Criticism*. Princeton: Princeton University Press.
- Gadamer, Hans-Georg. 1977. *Verdad y método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Ana Agud Aparicio y Rafael Agapito (traductores). Salamanca: Sígueme (Hermeneia, 7).
- Husserl, Edmund. 1992. *Invitación a la fenomenología*. Reyes Mate (introducción). Antonio Zirión *et al.* (traducción). Barcelona: Paidós/ ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona (Pensamiento Contemporáneo).
- . 1977. *Phenomenological Psychology. Lectures, Summer Semester, 1925*. John Scanlon (traducción). The Hague: Nijhoff.
- . 1989. *Studies on Phenomenology of Constitution*. Richard Rojcewicz y André Scuver (traductores). Dorchester: Kluwer Academic.
- Lakoff, George y Mark Johnson. 1986. *Las metáforas de la vida cotidiana*. José Antonio Millán y Susana

- Marotzky Introd<sup>1</sup>. Carmen González Marín (trad.). Madrid: Cátedra · Col. Teoremas).
- Platón. 1988. *Cratilo*. Ute Schmidt (introducción, versión y notas). México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas. Centro de Estudios Clásicos (Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana).
- . 1988. *Sofista Néstor Luis Cordero*: Gredos.
- Ricoeur, Paul. 1980. *La metáfora viva*. Agustín Neira (trad.). Madrid: Ediciones Europa.
- . 1978. *The Rule of Metaphore. Multi-Disciplinary Studies of the Creation of Meaning in the Language*. Robert Czerny. London: Routledge and Paul Kegan.
- . 1995. *Tiempo y narración II. Configuración del tiempo en el relato de ficción*. Agustín Neira (traducción). México: Siglo XXI Editores (Lingüística y Teoría Literaria).
- Richards, Ivor Armstrong. 1936. *The Philosophy of Rhetorics*. Oxford: Oxford University Press.
- . 1950. *Principles of Literary Criticism*. London: Routledge and Paul Kegan.
- Russell, Bertrand. 1966. "Sobre la denotación" en *Ensayos sobre lógica y conocimiento (1901-1950)*. Robert Charles Marsh (compilación). Javier Muguerza (traducción). Madrid: Taurus (Ensayistas de Hoy), pp. 51-74.
- Ryle, Gilbert. 1971. *Collected Papers*. London: Hutchinsons (2 vols.)
- . 1962. *The Concept of Mind*. London: Hutchinsons of London.
- Strawson, Peter Frederick. 1983. *Ensayos lógico-lingüísticos*. Alfonso García Suárez y Luis M. Valdés Villanueva (traducción). Madrid: Tecnos.
- . 1959. *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Methuen.
- . 1975. *Los límites del sentido: ensayo sobre la Crítica de la razón pura de Kant*. C. André Thiebaud (traducción). Madrid: Revista de Occidente.



Grafito, 16 · 21 cms.

Fernando Guevara, "El payaso que se ensució de la risa", 2001.



Fernando Guevara, "Nueva York city boy", de la serie *Mal de amores*, 2002.

# “ESTE NIÑO SABIO Y RETORCIDO” (NIÑOS DEL TEATRO LORQUIANO)

Elena Madrigal\*

Rafael Martínez Nadal apunta que El Niño de *La Zapatera prodigiosa*, “una de las creaciones más entrañables, más de carne y hueso [...] no reaparecerá más en el teatro de Lórca”.<sup>1</sup> En efecto, ese Niño no vuelve a hacer acto de presencia, pero en obras como *El amor de Don Perlúmpín* y *Belisa en su jardín*, *El público* y *Así que pasen cinco años* hay otros Niños. En este acercamiento a la dramaturgia de Lorca me gustaría proponer un hilo unificador para todos ellos, que parta del Niño, personaje coprotagonico en *La Zapatera*, y llegue a esos otros Niños, personajes periféricos que, propongo, tienen una función de contrapunto al tema general de las obras donde se insertan.<sup>2</sup> Primero, quiero rastrear al Niño, alma afín a la Zapatera, ajena al juego de imposturas; luego al Duende, espectador y charlista en una obra donde

todos los personajes son agentes de la tragedia de don Perlúmpín; más adelante al Niño, personaje sin desdoblamiento en la madeja de transformaciones que es *El público*; finalmente, al Niño trasgresor de la linealidad del ciclo vida-muerte en *Así que pasen cinco años*, pieza sobre el tiempo donde, paradójicamente, simboliza el término de la existencia.

Comienzo con El Niño de *La Zapatera*. R. Martínez Nadal atinadamente lo ubica al lado de la protagonista desde el comienzo de la obra, donde comparten la tarea de crear la atmósfera apropiada. El crítico también señala que corresponde al Niño enterarla de las buenas y malas noticias.<sup>3</sup> Al abundar en su relación, notamos que los dos dialogan para enterar al espectador (o al lector) de los sucesos del vecindario, pequeña comunidad externa, y de los asuntos personales de *La Zapatera*, para revelar detalles de su vida interior. Tal vez lo más importante a destacar en este intercambio es el factor común que permite tal nivel de empatía y entendimiento: la fantasía.

Por el lado del Niño, su caracterización tan “real” hace atribuirle, sin titubeos, la capacidad imaginativa de cualquier chico “de verdad”. Por el lado de la Zapatera, la fantasía motiva su conducta e ilusiones. En el inicio de la obra se plantea una relación común y corriente entre una mujer adulta y un niño. Pero llegado el momento en que El Niño debe ponerse serio

\* Departamento de Humanidades, UAM-A.

1 “El niño en el teatro y en la poesía de Federico García Lorca”, en Ricardo Doménech, editor, *La casa de Bernarda Alba y el teatro de García Lorca*, Cátedra, Madrid, 1985, pp. 43-44 (en adelante “El niño en el teatro y la poesía”).

2 Por razones de extensión no abundo, sólo menciono que la figura del Niño se ha prestado a interesantes estudios, como el que lo ve a partir de los poemas neoyorquinos y el surrealismo español o el que lo considera una sublimación del deseo de fecundidad, insatisfecho a causa de la homosexualidad de Lorca (respectivamente, véanse James Valender, “Altolaguirre y Lorca: el niño y el desnudo”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, núm. 42, 1994, pp. 99-114 y Beth Wellington, *Reflections on Lorca's private mythology. “Once five years pass” and the rural plays*, Peter Lang, New York, 1993, p. 127).

3 *Ibid.*, p. 44.

para comunicarle a La Zapatera lo que la gente dice, aparece una mariposa,<sup>4</sup> insecto que pone de manifiesto la unión a nivel de la fantasía que liga a los dos personajes.

El momento supremo de comunión se da durante la canción del Niño. Para el chiquillo, es la oportunidad de dar rienda suelta a su imaginación para encantar a una mariposa.<sup>5</sup> Para La Zapatera, la canción<sup>6</sup> es lugar e instante mágico donde deja de intentar acomodar la realidad a su fantasía, porque “ella lucha siempre, lucha con la realidad que la cerca, y lucha con la fantasía cuando ésta se hace realidad visible”.<sup>7</sup>

Como dice Francisco García Lorca, el amor es la arena donde se enfrentan la fantasía y la realidad, y al Niño corresponde ser el receptor de la ternura, el cierre del “círculo de amores de la protagonista”.<sup>8</sup> El amor se revela desde los primeros acercamientos, donde La Zapatera besa y abraza al Niño y le dice frases como “¡Hijo mío! ¡Prenda mía!”<sup>9</sup> o cuando el Niño la llama “Zapaterita” y entiende que el cariño que le prodiga proviene de su soledad y su maternidad imposible.<sup>10</sup>

Aunque Zapatera y Niño comparten cariño y capacidad para fantasear, El Niño, paradójicamente, o le hace enfrentar la realidad o se distancia de la credulidad de su amiga. En la Escena 13, del Acto I, cuando le comunica que su marido se ha ido para siempre, ella se niega a aceptar los hechos y El Niño se mantiene firme:

4 De manera parecida a la que La Mariposa de *El maleficio* irrumpe la cotidianidad de la comunidad curiana y desencadena su imaginación.

5 Así también, con su poesía, Curianito el Nene intenta enamorar a la Mariposa de *El maleficio*.

6 Coincidentemente, en *Así que pasen cinco años* el lirismo se acentúa en los parlamentos del Niño y el Gato. Véase la p. 12, *infra*.

7 Federico García Lorca, Prólogo a *La Zapatera prodigiosa*, Alianza, Madrid, 1994, p. 48, en adelante *La zapatera*.

8 Además dice que “todos los personajes masculinos representan [...] la escala de la vida” y, en sus extremos, el Niño y don Mirlo comparten el amor inocuo de la Zapatera (*Federico y su mundo*, Alianza, Madrid, 1981, pp. 310-311).

9 *La zapatera*, p. 53. Lorca pone especial cuidado en la demostración constante de afecto entre La Zapatera y El Niño. Más adelante en la obra, en el pasaje donde los hombres se están matando a navajazos por causa de La Zapatera, ella finalmente sólo acierta a preguntar “¿Y el niño? ¿Dónde está el niño?” (*La zapatera*, Acto II, Escena 5a., p. 112).

10 *Ibid.*, pp. 52-53.

ZAPATERA ¡No es posible, no es posible! ¡Yo no lo creo!

NIÑO ¡Sí que es verdad! ¡No me regañes!

E incluso es capaz de percatarse de las consecuencias inmediatas de la negación de la realidad:

NIÑO ¡Que se te caen las horquillas!<sup>11</sup>

La actitud más “objetiva” del Niño se anuncia graciosamente cuando asevera querer a su madre veinte arrobas y a La Zapatera “treinta y dos y media”<sup>12</sup> y se confirma en ciertos detalles ingenuos en la Escena 2a. del Acto II. Por ejemplo, El Niño sabe que las coplas a La Zapatera son “cosas muy indecentes” y por ello prefiere no repetir las<sup>13</sup> y tiene muy claro que su amiga lo engaña cuando dice que alguna vez su marido tuvo jaca. Empero, nunca pierde su carácter de niño. Cuando La Zapatera amenaza con comprarse un arma, el Niño se contagia con su arrebato hasta el extremo de ofrecerle “el espadón grande de [su] abuelo, el que se fue a la guerra”.<sup>14</sup>

Las dos formas de percibir los sucesos, la “imparcial” y la infantil, se manifiestan también en su reacción ante la trampa del disfraz del Zapatero. Por una parte, El Niño se pregunta: “¿Dónde he oído yo hablar a este hombre?”<sup>15</sup> y pregunta a La Zapatera: “¿No te parece el titiritero hablando a tu marido?”<sup>16</sup> Por la otra, cuando El Niño exclama con un suspiro “¡Es verdad!”<sup>17</sup> pareciera que el Zapatero lo ha convencido de que su oficio es contar historias (aunque también pudiera ser que El Niño, efectivamente, ha descubierto la verdadera identidad del hombre, pero decide seguir el juego, tal vez por no inquietar a La Zapatera).

A partir de este doble proceder es que El Niño actúa como contrapunto a los juegos o engaños que “convencen” a todos los demás personajes. El Niño

11 *Ibid.*, p. 80.

12 *Loc. cit.*

13 *Ibid.*, p. 92.

14 *Ibid.*, p. 96.

15 La acotación señala que “en toda la escena el Niño mirará con gran extrañeza al Zapatero” (*Ibid.*, Escena 4a., p. 102).

16 *Ibid.*, p. 107.

17 *Ibid.*, p. 110.

se mueve de manera tal que puede compartir la fantasía, ámbito natural de La Zapatera, a la vez que distanciarse y mirar lo que todos los demás personajes se niegan a ver: la necesidad de la impostura o de la evasión, de no ser uno mismo, para lograr la comunicación y el amor, a diferencia de los niños de carne y hueso, que “juegan a ser”, por el hecho mismo de jugar, consciente, libre y placenteramente.

En *Amor de don Perlimplín con Belisa en su jardín* no hay ningún personaje Niño, pero sí un par de Duendes. Su inclusión en este estudio podría justificarse de varias maneras: recurriendo a la acotación que indica que deben ser niños los actores que los encarnen, porque pueden evocar el cuento infantil, o bien admitiendo inicialmente que, como El Niño de *La Zapatera*, actúan en dos esferas y como contrapunto a una de las características esenciales de la obra.

Abundando en la tercera posibilidad, diremos que Los Duendes, extraños seres, en parte niños juguetones, en parte criaturas malintencionadas, representan un “dialectical play with the notions of light and darkness, knowledge and ignorance”.<sup>18</sup> Por un lado, todavía conservan el ánimo del retozo del Niño “de carne y hueso” de *La Zapatera*, pero por el otro, se adentran en el universo de los personajes símbolos de *El público* y de *Así que pasen cinco años*. Por su carácter transitivo es que los incluyo.

Habría que ubicar a estos personajes en “lo oscurillo”, equivalente probable de la irrealidad, del símbolo, de la atemporalidad.<sup>19</sup> Pero también habría que situarlos en la claridad de la conciencia de que el vaivén del ocultar y el desvelar es la vía para descubrir la identidad, siempre y cuando se posea el código de la imaginación. En esta doble postura —la de espectadores provenientes de otro mundo y la de charlistas conocedores de los más íntimos secretos de los personajes— es que se da el contrapunto a la usurpación de identidades, eje de la tragedia. Aún más,

---

18 Rupert C. Allen, *Psyche and symbol in the theater of Federico García Lorca. “Perlimplín”, “Yerma”, Blood wedding*, University of Texas Press, Austin and London, 1974, pp. 49-50.

19 Margarita Ucelay los llama “eternos [...] perversos e ingenios”, en su “Estudio de los personajes”, *Amor de Don Perlimplín con Belisa en su jardín*, Rei, México, 1992, p. 195, en adelante *Don Perlimplín*.

aunque Los Duendes velen la escena de amor e infidelidad al público, dentro de la economía de la obra cubren y, simultáneamente, desvelan la proclividad ninfomaniaca de Belisa y la inexperiencia sexual de Perlimplín. Es decir, entre los protagonistas se seguirá ocultando el engaño, pero no ante el espectador, a pesar de la cortina.

El tono burlón y displicente con que se refieren a “las faltas ajenas” hace ver a Los Duendes como poseedores de un conocimiento ni siquiera imaginado por las “pobres gentes”:<sup>20</sup> que la comunicación no existe. Su omnipotencia también se manifiesta en su posibilidad para correr y descorrer la cortina a capricho, incluso en su capacidad para “tapar” una acción, adueñarse del foco escénico y dar así la sensación de estar presenciando dos representaciones simultáneas en lo que M. Ucelay llama una dislocación momentánea del tiempo y el espacio.<sup>21</sup>

El Duende 1o. dice conocer a Perlimplín “desde niño” y “bastante” a Belisa. Pero no transmite su saber a los protagonistas ni al “público”, a “toda la gente”, que tendrá que conformarse con haber oído sobre el engaño de Belisa por boca de otros,<sup>22</sup> debido a la “eficaz y socialísima pantalla” de Los Duendes que impidió verlo.

El eje de esta obra está constituido por la noción de que el amor o la comunicación son meros juegos de adopción del ser que el “Otro” imagina o desea. Si es que realmente se llega a conocer el deseo del “Otro”, prerrequisito para satisfacerlo, tal vez sea necesario llegar hasta la muerte para complacerlo enteramente, como sucedió a don Perlimplín. Al contrario de lo que sucede al protagonista, Los Duendes fungen como jueces omnipotentes, concedores de las motivaciones, fantasías y deseos de los otros, pero no se subyugan ante ellos porque no les interesa decir nada al “Otro” y mucho menos amarlo. Observadores y conversadores, figuras de contrapunto,

---

20 *Don Perlimplín*, p. 266.

21 Agrega que “en este juego de liberación, de distorsión de normas, podríamos prever un anticipo de las futuras comedias imposibles”, en su “Estudio de los personajes”, *Don Perlimplín*, p. 199.

22 El Duende 2o. comenta al 1o.: “compadrillo: que no es lo mismo decir ‘yo he visto’ que ‘se dice’” (*ibid.*, p. 267).

distanciados, miran y ríen ante la inutilidad de los esfuerzos del resto de los personajes por ser, por encarnar el deseo del “Otro”.

En *El público* reaparece el personaje del Niño, pero radicalmente distinto al de *La zapatera*. Su intervención se limita a tres parlamentos donde únicamente repite “¡El Emperador!” Debe ir vestido con una malla roja, caer del techo y, según una tachadura en el Manuscrito, debía haber llevado “la cabeza cubierta con diminutas hélices de ventiladores”.<sup>23</sup> Independientemente de la diferencia casi abismal entre la “farsa violenta” y la experiencia “en la nueva estética de influencia surrealista”.<sup>24</sup> El Niño de *El público* vuelve a servir como contrapunto a la obra en general.

En *El público* sobresalen los desdoblamiento de identidad de los personajes, que incluso pudieran ser considerados como depositarios de múltiples “yoes”. Todos ellos están atrapados en y por su propia complejidad. Incluso El Emperador, el buscador más agresivo de la unicidad —y motivo dramático de la aparición del Niño— tiene un juego de vestuario, delator de su polivalencia: “se quita unos guantes negros, después unos guantes rojos y aparecen sus manos de una blancura clásica”.<sup>25</sup> En una obra donde todos los personajes se transforman, El Niño es la excepción. Sólo sabe decir un parlamento, no cambia de color o nombre, no juega a ser ahora uno y luego otro (u otros) más, como el resto de los personajes o los niños “de carne y hueso”.

Otro indicio me refuerza la idea de que El Niño sí es uno. Hemos dicho que este personaje cae “del techo”, de lo alto, para anunciar la llegada del Emperador, el buscador de unicidad. Por otra tachadura en el Manuscrito se sabe que un esqueleto de niño debía subir “al cielo” justo después de que El Emperador sale de escena.

La acotación completa en el Manuscrito dice: “por detrás de las columnas sube al cielo el esqueleto de

un niño”. Ma Clementa Millán señala que esta “puntuación del autor [...] aclara bastante la significación de este personaje”.<sup>26</sup> Sin embargo, hay que recurrir a su Estudio para entender el comentario. A su modo de ver, Lorca “también quiere ‘el verdadero teatro...’, para que se sepa la verdad de las sepulturas”.<sup>27</sup> ¿Será, entonces, que a los vivos sólo les resta aspirar a ser uno en la muerte y mientras tanto jugar a ser muchos? ¿Será que el Niño muerto fue tachado del Manuscrito para intensificar la angustia de ver cómo El Emperador se lo lleva en brazos? ¿O será que la verdad de la unicidad en la muerte tenía que ser velada (tachada) al espectador también?

En El Niño de *Así que pasen cinco años* confluyen los Niños de las obras anteriores, de uno u otro modo. El de *La Zapatera* vuelve en su carácter “real”: tiene una madre (la portera) que llora su muerte, y un padre, el conde Arturo, que lo “dejó morir en la escaracha”.<sup>28</sup> Su muerte, junto con la del Gato, es de verdad. También vuelve en su candidez y en su posesión de una “voz”. Sobre la primera característica, M. Ucelay ha dicho que las psicologías del Niño y del Gato “están magistralmente conseguidas en un dúo de ternura e ingenuidad infantil elevado a la más alta calidad poética”.<sup>29</sup> En cuanto a la voz, el Niño tiene un interlocutor: El Gato, y un medio: el verso de la canción infantil. Cuando se expresa, provoca “una sensación conjunta de ternura y crueldad [que] corre, desde el crimen infantil de que el Gato es víctima, a la dureza central de que es víctima el Niño”.<sup>30</sup>

Los Duendes de *Don Perlimplín* reaparecen a través del Niño de *Así que pasen cinco años* en tanto habitantes de un mundo liminal —entre la vida y la muerte, la luz y la oscuridad— y personajes de “la obra dentro de la obra”.<sup>31</sup> Así como la apariencia inocua del duende mitiga el desencantador mensaje de *Don Perlimplín* sobre las relaciones humanas, “la infancia

23 Ma. Clementa Millán en su Estudio explica que Lorca eliminó el tocado por constituir un elemento vanguardista atrevido, contrario a su intención de equilibrar el ilogicismo en que podía ahogarse el superrrealismo y la reflexión (*El público*, Rei, México, 1990, pp. 84-85).

24 *Ibid.*, p. 13.

25 Acotación a la entrada del personaje (*ibid.*, p. 138).

26 *El público*, nota 63, p. 139.

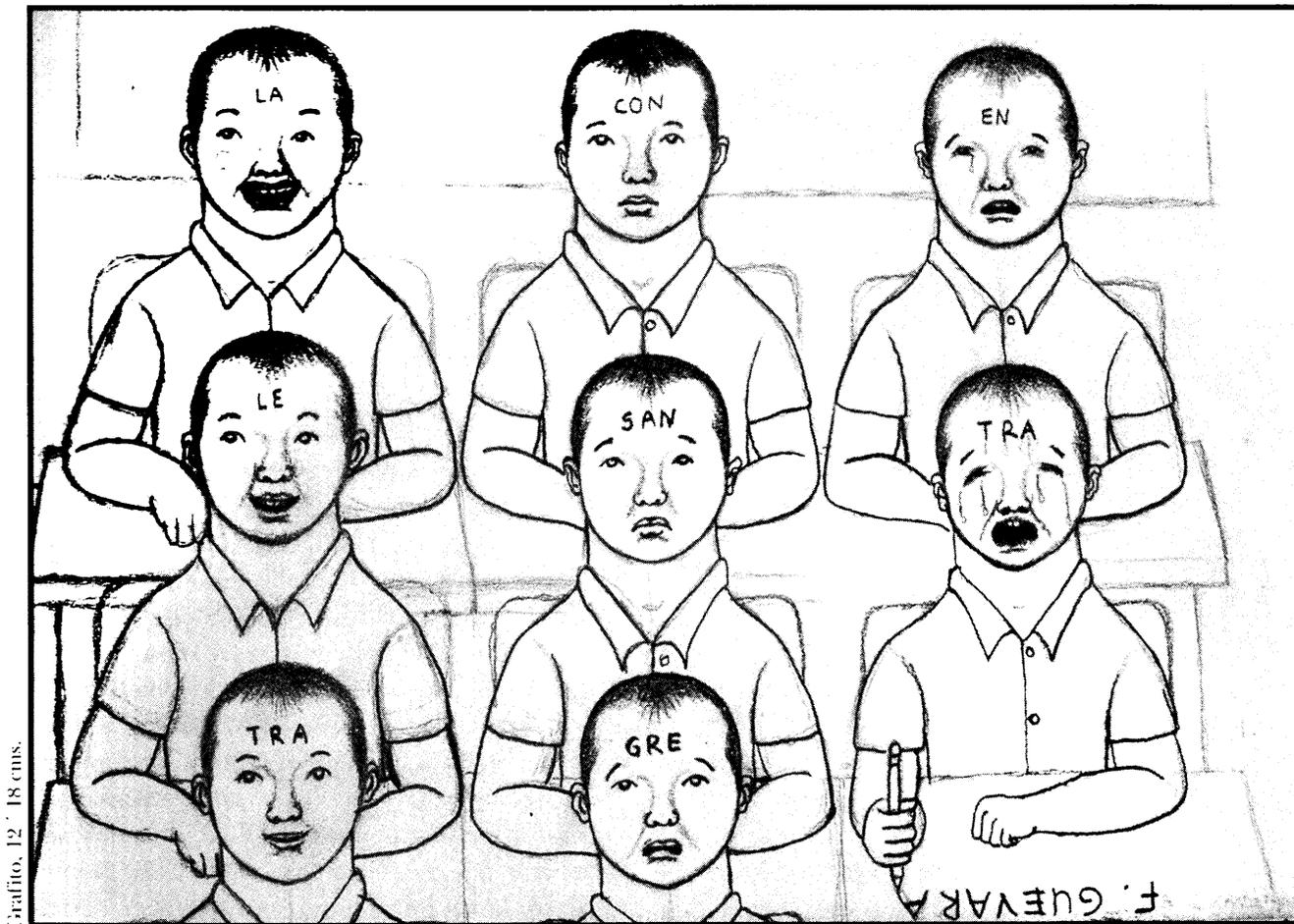
27 *Ibid.*, p. 32.

28 *Así que pasen cinco años*, p. 231 para la madre y p. 306 para el padre.

29 Estudio a *Así que pasen cinco años*, p. 78.

30 Francisco García Lorca, *Federico y su mundo*, p. 333.

31 Gwyne Edwards, *El teatro de Federico García Lorca*, Gredos, Madrid, 1983, p. 164.



Grafito. 12 x 18 cms.

Fernando Guevara, "La letra con sangre entra", de la serie *De la risa al llanto*, 2001.

[del Niño, obviamente] y la inocencia del [Gato] suavizan el tema macabro [de la muerte]".<sup>32</sup>

Como el Niño de *El público*, el de *Así que pasen cinco años* es un personaje aislado del resto. Ya sea que refleje un tono juguetón, como al principio de su intervención, o uno angustioso, conforme percibe la inefabilidad de la muerte, nunca interactúa con otro personaje que no sea el Gato, su compañero de tránsito "al más allá". Aunque se hable de él o intervenga como aparición,<sup>33</sup> jamás abandona su propio episodio y, contradictoriamente, su episodio representa la expresión intensa y concentrada de "las preocupaciones

de los otros personajes acerca del paso del tiempo y de la muerte".<sup>34</sup>

En este sentido, el Niño sí se relaciona con el resto de la obra, pero también actúa como contrapunto "agradulce",<sup>35</sup> puesto que simboliza el inicio de la vida, y el tiempo y la muerte constituyen el núcleo de la obra. Sobrecoge escuchar al Niño aferrarse a los ángeles, poner su destino en los pétalos de una margarita o cantar a las bellezas de la vida que niega la muerte:

Nunca veremos la luz,  
ni las nubes que se levantan,

32 M. Ucelay, en *Estudio a Así que pasen cinco años*, p. 93.

33 Francisco García Lorca observa que las calculadas apariciones de la figura del Niño en el primer acto, el tercero y al final de la obra dan cuenta de la superposición de "sincronismo y duración [...] en el drama" (*Federico y su mundo*, p. 328).

34 Gwyne Edwards, *El teatro de Federico García Lorca*, Gredos, Madrid, 1983, p. 163.

35 Así adjetiva M. Ucelay la intervención del Niño en *Estudio a Así que pasen cinco años*, p. 94).

ni los grillos en la hierba,  
ni el viento como una espada.<sup>36</sup>

Dentro de la estructura de la pieza, llaman la atención la docena de referencias al Niño, ya sea como personaje o como símbolo reiterado, cual si fuera un contrapunto requerido no sólo para el tema, sino para el ritmo general. Luis Fernández Cifuentes interpreta esta constante como una estrategia para acentuar “la discontinuidad del tiempo, las detenciones, las repeticiones, los retornos [...] como cronómetro de esos ‘tiempos detenidos’ en que consiste la obra”.<sup>37</sup> Pero también puede fungir como recordatorio constante de la paradoja encarnada por El Niño: la de la vida que inicia siendo muerte. Como dice Gwyne Edwards: “el tema de la muerte [...] aparece simbolizado concretamente en el Niño y el Gato [que] evoca [a su vez] la alegría de vivir”.<sup>38</sup>

Este acercamiento al “niño sabio y retorcido”<sup>39</sup> de algunas obras de Lorca por un lado, construye una secuencia donde el niño “de carne y hueso” a ratos se sobrepone al “simbólico” o se acalla ante él. Por el otro, ilumina la intención autorial de constituir un ente dramático firme que funcione como contrapunto a una parte de su obra marcada (y enriquecida) por la identidad variopinta de sus personajes.

Francisco e Isabel han señalado la importancia que tenía para su hermano Federico dejar testimonio de su niñez para no olvidarla. Dice Francisco: “detrás de las rosas, las espigas, las higueras y el agua está nuestra huerta de Granada”.<sup>40</sup> En otras palabras, los momentos del más acusado lirismo del autor—como pueden ser los del Niño de *La Zapatera* encantando a la

mariposa o los del Niño de *Así que pasen cinco años* cantando a la felicidad y a la vida— hacen eco de su infancia y, por ende, no es casual que hayan sido puestos justamente en labios de este personaje.

A base de los comentarios de Isabel, M. Ucelay indica que habría que ligar la “utilización de las figuras de la comedia del arte a la infancia mucho antes de considerar todo aspecto literario”. Cabría entonces preguntarse si son Los Duendes resabio de los trajes “de payaso o arlequín olvidados en las arcas de los viejos armarios”.<sup>41</sup> O si la irrupción de la “realidad” efectuada por la presencia del Niño y El Gato en *Así que pasen cinco años* proviene de la crudeza con que “los chiquillos del barrio [de los hermanos García Lorca] apedrea[ban] a cualquier animal desafortunado que se pusiese a su alcance [y de] la triste costumbre de la gente del pueblo de arrojar los gatos muertos al río Darro o al tejadillo más próximo”.<sup>42</sup>

Los niños son los seres más viejos del mundo. Siempre han jugado más o menos a lo mismo (*i. e.* a ser mayores), según la psicología evolutiva siempre han aprehendido el mundo de manera más o menos igual, según la lingüística llegan a dominar el idioma por las mismas vías. Pareciera que son un Gran Eterno. Federico García Lorca tal vez no estaba familiarizado con la psicología evolutiva o la lingüística, pero en virtud de sus vivencias infantiles, su sensibilidad y agudo sentido de observación de la conducta, decidió dar el “nombre genérico”<sup>43</sup> de “Niño” al personaje y al símbolo “[que es] el tiempo, que no existe sobre [él] sino desde [él] [...] y cuya presencia intermitente [...] confunde más el curso convencional del tiempo”.<sup>44</sup>

## Bibliografía

Allen, Rupert C., *Psyche and symbol in the theater of Federico García Lorca*. “Perlimplín”, “Yerma”, *Blood*

36 *Así que pasen cinco años*, p. 227. Beth Wellington (*op. cit.*, p. 70) va más allá: “the ashen-faced boy [...] personifies the horror of the child to whom life is denied”.

37 *García Lorca en el teatro: la norma y la diferencia*, Zaragoza. Prensas Universitarias, 1986, p. 273.

38 *El teatro de Federico García Lorca*, p. 130.

38 Según dice el Alcalde a La Zapatera: “Por lo que veo, este niño sabio y retorcido es la única persona a quien tratas bien en el pueblo” (Acto II, Escena 3a. de *La Zapatera prodigiosa*, p. 97).

40 *Federico y su mundo*, p. 305. R. Martínez Nadal (artículo citado, p. 44) repite esta consideración y señala que “El Niño de *La Zapatera* está [...] en un ‘aquí y ahora’ perteneciente a la infancia del poeta”.

41 Estudio a *Así que pasen cinco años*, p. 52.

42 Estudio a *Así que pasen cinco años*, p. 143.

43 Estrategia proveniente del teatro expresionista (véase M. Ucelay, Estudio a *Así que pasen cinco años*, p. 76).

44 L. Fernández Cifuentes, (*op. cit.*, p. 265. Fenómeno parecido sucede con el Joven y el Viejo.)

wedding”, University of Texas Press, Austin and London, 1974.

Fernández Cifuentes, Luis, *García Lorca en el teatro: la norma y la diferencia*. Zaragoza, Prensas Universitarias. 1986.

García Lorca, Federico, *La Zapatera prodigiosa*, Alianza. Madrid. 1994.

———. *Amor de Don Perlimplín con Belisa en su jardín*, edición de Margarita Ucelay, Rei, México, 1992 (Letras Hispánicas 313).

———. *El público*, edición de María Clementa Millán, Rei. México, 1990 (Letras Hispánicas 272).

———. *Así que pasen cinco años*, edición de Margarita Ucelay. Cátedra, Madrid, 1998.

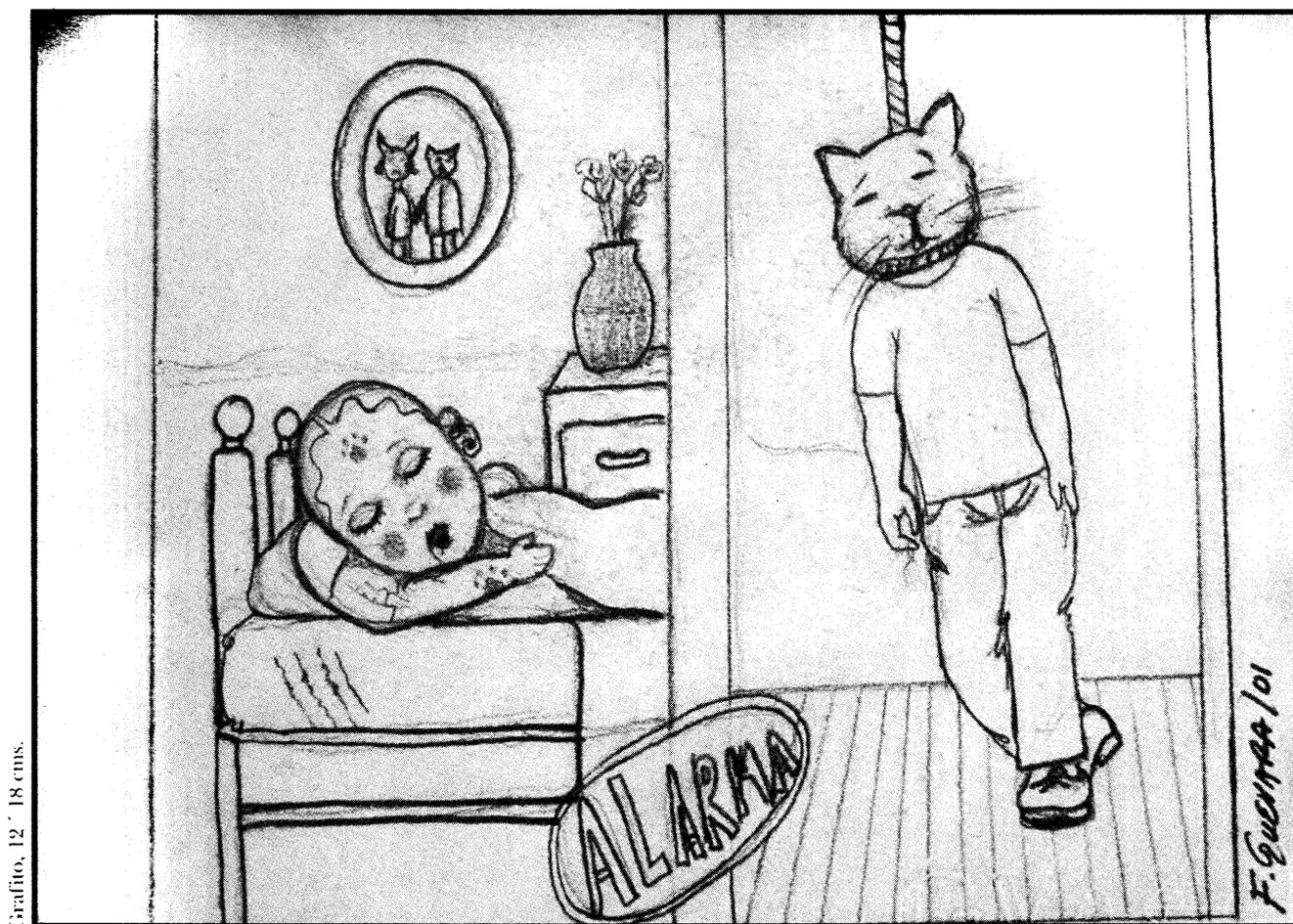
García Lorca, Francisco, *Federico y su mundo*, edición de Mario Hernández, Alianza, Madrid, 1981.

Edwards, Gwyne, *El teatro de Federico García Lorca*, traducción de Carlos Martín Baró, Gredos, Madrid, 1983.

Martínez Nadal, Rafael, “El niño en el teatro y en la poesía de Federico García Lorca”, en Ricardo Doménech, editor, “*La casa de Bernarda Alba*” y *el teatro de García Lorca*, Cátedra, Madrid, 1985, pp. 35-55.

Valender, James, “Altolaguirre y Lorca: el niño y el desnudo”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, núm. 42, 1994, pp. 99-114.

Wellington, Beth, *Reflections on Lorca’s private mythology*. “Once five years pass” and the rural plays, Peter Lang, New York, 1993.



Grafito, 12 x 18 cms.

Fernando Guevara, “Matóla y ahorcóse”, 2001.

# PERIFUMES



F. GUEVARA/02

Grafito, 12' 18 cms.

Fernando Guevara, "Candy perfume girl", 2002.

# APARIENCIA, ARTE Y LITERATURA: APROXIMACIÓN A *DAMA DE CORAZONES* DE XAVIER VILLAURRUTIA

Alejandra Herrera\*

Platón quería expulsar de su República a los artistas y poetas, pues consideraba que en vez de contribuir a que los espectadores y lectores se acercaran al mundo de las formas, a la idea —lo único invariable e incorruptible—; les hacía permanecer ciegos no sólo en el mundo material, sino en la mera apariencia de éste. La noción de apariencia no se desligó del arte a lo largo de la historia. La definición aristotélica del arte como imitación, *mimesis*, implica una doble realidad: la reproducida o imitada y la propia imitación que daría lugar a una nueva: la obra de arte. Es indudable que el arte y la realidad han mantenido a través de los siglos una relación, a veces, estrecha; otras, lejana.

Cuando un espectador ve un cuadro, una obra de teatro o lee una novela, es evidente que lo que ocurre en el espacio artístico o literario no es real, se trata, pues, de una apariencia de lo real. El secreto o la magia del arte consiste en que esa imagen virtual convenga de tal modo al espectador, que éste penetre en ese mundo ficticio, inventado, creado por el autor como si fuese a presenciar un hecho real y se deje ir en él dispuesto a caminar por los linderos que la obra ofrece.

Esta noción de apariencia se relaciona con aquella frase en que Picasso afirmaba que el arte es una mentira que nos hace ver la verdad. Esta paradoja tiene

profundos matices, pues a través de esa apariencia, el espectador puede aprehender más hondamente los problemas sociales e individuales, aunque la primera intención del arte no sea ésta, sino la de generar un placer estético en el público.

Los asuntos humanos y sociales en el ámbito artístico han sido tema de agudas discusiones sobre todo a fines del siglo XIX y en las primeras décadas del XX. Las opiniones se encontraban divididas: los artistas según quienes el arte debía alejarse de todo contenido extraestético se declaraban partidarios del arte por el arte; los que consideraban que el artista debía tomar partido frente a los problemas sociales se pronunciaban por un arte comprometido con las causas sociales. El problema se agudizó aún más y las vanguardias de los años veinte proponían la creación de un arte puro, alejado de todo conflicto y contenido humanos. Sin esta postura sería imposible entender las aspiraciones de un grupo nacido en el México posrevolucionario, llamado *Contemporáneos*, al cual se afilió Xavier Villaurrutia. En las siguientes páginas me acercaré a su obra *Dama de corazones*, pues encuentro en ella ese anhelo vanguardista de la creación de un arte puro, producido por y sólo para artistas.

Desde luego, el título alude a la carta de la baraja americana en la que aparecen dos torsos de reinas unidas por la cintura, cuya simetría e identidad son exactas, como si se tratase de la imagen en un espejo.

---

\* Departamento de Humanidades, UAM-A.

La figura de la dama, refiere a esplendor, delicadeza y elegancia, y, si es de corazones, podría pensarse en el amor, no obstante, más que este sentimiento, en el texto cobra mayor relevancia la exquisitez y el juego que Villaurrutia inventa.

Aunque la anécdota entendida como tal casi no existe, pues es un mero pretexto que dará lugar a reflexiones sobre el arte y la emoción estética, refiero la "historia" contenida en el texto. Se trata de un joven, Julio, que regresa de una estancia en Harvard a una casa familiar, la de la tía Mme Girard, viuda y madre de dos hijas: Susana y Aurora. Metafóricamente ambas son la reina de corazones, iguales, pero al mismo tiempo, diferentes: una mira hacia la derecha; otra, hacia la izquierda. Parece que nada de lo que ocurre es importante Aurora se casará y Susana seguirá en la casa. Lo relevante es cómo lo vive Julio. Las dos primas le atraen, pero no puede definir su preferencia. Las dos son parte de la misma carta que Julio ha conformado. Sorpresivamente, la tía muere y el joven se encarga de arreglar el funeral. No le conmueve la muerte de Mme. Girard, excepto para sentir que él sí está vivo. Sin definir los sentimientos que lo unen a sus primas, vuelve a viajar, y aunque el lector desconoce el destino, se intuye que es Harvard. Así termina la anécdota.

Los temas que aparecen en este relato son universales: el amor, aunque muy *sui generis*; el sueño, quizá mejor dicho la ensoñación, ese estado de duermevela en el que el sujeto puede conducir el rumbo de su sueño; la muerte, así de sorpresiva y contundente; y el viaje, interno o externo. Esto se debe, a que no es objeto de los Contemporáneos ocuparse de la realidad nacional, hay en ellos una necesidad de cosmopolitismo, de universalidad, quizá por la intención de elevar la cultura y el arte mexicanos, de sacarlos de sus límites, de su tiempo y de su espacio.

El lugar en el que se desarrolla la acción de esta obra, es la casa de Mme. Girard, tía del protagonista. Tal vez se trata de una familia formada por un inmigrante francés de esos que llegaron a México en la época porfiriana y cuyo capital, por encontrarse en el extranjero, no fue mermado por la Revolución. El ambiente es lujoso: objetos, muebles, piano, sirvientes, buena educación, sensibilidad artística. Todo es

aristocracia y exquisitez, muy acorde con los postulados estéticos del arte nuevo que generaban las Vanguardias europeas. No se sabe por qué Julio no regresa a la casa paterna, él no lo cuenta.

El personaje central de este relato es Julio, el narrador. Todo lo que ocurre y lo que el lector sabe, ha pasado antes por la conciencia del que cuenta, que tamiza y selecciona lo que va a decir. Julio estudia en Harvard, y ha venido a México quizás a pasar sus vacaciones, éstas duran tres meses. En esa estancia, el narrador trata de confirmar sus recuerdos, quizá de reconocerse en los objetos y en la familia: la tía y las dos primas, Aurora y Susana. Hay un amor que lo une a ellas, pero no sabe por quién decidirse. Aurora es fría, racional incluso calculadora, los sentimientos no son el terreno en el que ella prefiere moverse. su campo es el intelectual. Julio la describe segura, casi perfecta. En cambio, Susana es espontánea, incluso, juguetona. Cada una de ellas es un individuo con su particular manera de vivir la vida, sin embargo, Julio se empeña en unir las como las damas que aparecen en la baraja, y quizá las une porque las necesita hechas una, porque sus diferencias complementan la imagen ideal, inexistente, que el requiere de una mujer. Otra interpretación podría ser la imposibilidad de Julio para relacionarse con una mujer, motivo que hace necesario, todo este juego intelectual que le permite evadir una relación real. No en vano se alude a esa carta en la que las damas están unidas por la cintura y lo que destaca de ellas son las cabezas, mientras que el sexo permanece oculto, no aparece:

"Ahora se sobreponen en mi memoria como dos películas destinadas a formar una sola fotografía. Diversas, parecen estar unidas por un mismo cuerpo, como la dama de corazones de la baraja."  
(Xavier Villaurrutia, "Dama de corazones", p. 576.)

Sin embargo, es interesante ver que en el fondo las dos primas están encarnando las dos posturas frente al arte que mencioné párrafos arriba. Me explico: hay una escena en la que Julio y Susana juegan a la memoria y a la poesía:

De pronto [Susana] recita con decisión. Yo no escucho las palabras, sino la música. No me conmueve esa poesía llena de fibras que sacuden el corazón

como un muñeco y lo hacen sangrar con un dolor innecesario. De las poesías sólo me quedan, enredadas en la memoria, las metáforas. En cambio, Susana goza inundándose en una pasión artificial, reconociéndose y amándose en ella como Narciso. Sale ahogándose [...] (*Ibid.*, p. 581.)

Aquí están dos maneras de sentir y recibir el arte. Una pura y otra impura. Julio se queda en la música de las palabras y las metáforas, es decir, la verdadera creación artística del poeta, la forma pura, quizá como lo habría querido Platón, lo que querían a principios del siglo pasado los jóvenes artistas europeos, que se vieron rechazados por las masas, porque la capacidad de éstas no les permitió llegar a valorar el verdadero trabajo artístico y, por tanto, como Susana, se quedan en los sentimientos inmediatos y burdos, según la vanguardista visión.

Veamos cómo describiría la actitud de Susana frente al arte, uno de los más grandes estudiosos del arte de los veinte, José Ortega y Gasset:

En vez de gozar del objeto artístico, el sujeto goza de sí mismo; la obra ha sido sólo la causa y el alcohol de su placer. Y esto acontecerá siempre que se haga consistir radicalmente el arte en una exposición de realidades vividas. Estas, sin remedio, nos sobrecogen, suscitan en nosotros una participación sentimental que impide contemplarlas en su pureza objetiva. (José Ortega y Gasset, *La deshumanización del arte*, p. 41.)

Parece de este modo, que el arte impuro por excelencia es el romántico,\* tan lleno de emoción y subjetividad, tan alejado de la razón y la objetividad. Julio entonces rescata a Susana de su emoción romántica: “Una letrilla de Góngora basta para hacerla sonreír [...] un solo verso de Racine para darle la impresión fría, pura, griega, de la belleza [...]” (Villaurrutia, *loc. cit.*) En fin, se trata de que “El placer estético tiene que ser un placer inteligente.” (Ortega y Gasset, *op.*

\* Me refiero a la corriente artística del Romanticismo del siglo XIX, tan popularmente aceptado debido a su contenido emocional y tan ayuno, según sostienen sus críticos de objetividad.

*cit.*, p. 40.) Así, Susana, según Julio, se siente avergonzada de ser como la arena, frágil, movediza y cambiante. Y Julio entiende su gusto por la poesía romántica: “¿Qué otra cosa puede conmover a una mujer como Susana, atenta a todas las cosas y, en consecuencia, distraída?” (Villaurrutia, *op. cit.*, p. 582.) Aunque el juicio sobre su prima es duro, pues la concibe como un ser superficial, incapaz de penetrar el mundo que la rodea e insensible ante la excelencia del arte, de todos modos la acepta: “Así la busco. Así la quiero.” (*Loc. cit.*) Pero surge un nuevo obstáculo entre ellos: Julio piensa que Susana no lo acepta, porque no concuerda con el ideal que ella tiene de un hombre. Eso sí, nunca se lo pregunta, es su mera percepción:

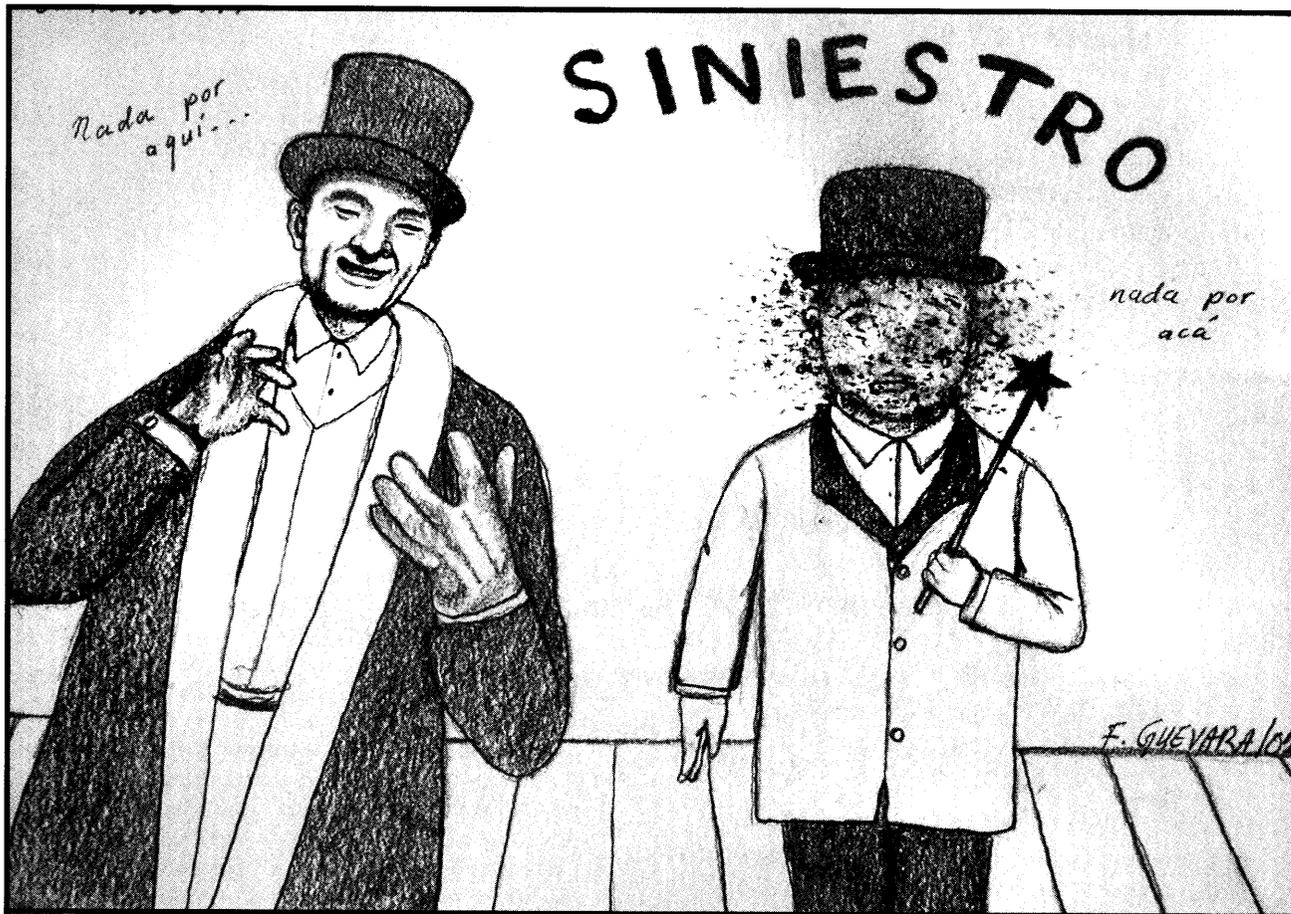
Imagino que no puedes pensar en mí tan contemporáneo de Xavier Villaurrutia, tan invisible como él, aspirante a diplomático, negligente en el vestir; con un cuerpo inclinado [...] con mis trajes holgados, con mis camisas blandas [...] con mis cigarrillos mojados en perfume, efímeros, perfectos, en vez de la pipa sabiamente gobernada que te hiciera pensar en el hogar de tu poeta romántico.

Piensa Susana, que no puedo regresar un siglo entero para alcanzarte, que no puedo esperar otro siglo para que tú me alcances. Quiéreme así, frívolo, alegre, con mi concepto de la vida y del arte como un deporte distinguido y nada más. (*Loc. cit.*)

Me parece que no puede soslayarse la identidad que el propio Villaurrutia hace entre él mismo y su personaje. En muchos sentidos Julio es una apariencia muy fiel al autor, pero en esto me detendré más adelante. Volvamos, pues, a la relación entre Julio y Susana. Visto así lo que separa a esta pareja no es la falta de amor o atracción, sino su concepción estética del arte y por tanto de la vida, pues el gusto de Susana por la poesía romántica no se queda en eso solamente: ella es vitalmente una romántica, pues, según la describe Julio, es

“Capaz de vivir en el dolor de un solo hombre el dolor de la especie; capaz de sentir que acaricia todo el mundo, al frotar una manzana pulida; capaz de sentirse imantada a un llamado religioso o patriótico [...]” (*Loc. cit.*)

Y, por su parte, el primo pertenece a la preferencia estética de los inicios del siglo XX, por eso hay un siglo de distancia que los separa. Además su concepto



Fernando Guevara, "El tructo siniestro", 2002.

del arte me lleva de nuevo a Ortega y Gasset quien define el arte nuevo como un mero juego sin trascendencia alguna y que divide al público en dos: los que no lo entienden, la masa vulgar, y los que sí lo entienden, quienes son capaces de disfrutar la forma artística de manera refinada y distinguida. (Cfr. *op. cit.*, pp. 18 y 27.)

Después del encuentro entre Julio y Susana parece que ésta sufre porque su primo no se decide, pues muy al estilo de Sor Juana sólo se acerca y se retira. Y digo parece porque nunca se oye la voz de Susana, ni de ningún otro personaje, es siempre Julio el que habla, el que interpreta el entorno y a los personajes, así describe la siguiente escena que de haberla escuchado seguro habría disgustado a su prima:

"Al llegar a su habitación se abandonará, como todas las muchachas, decepcionada, en el lecho, apretando los cojines, despeinándose, amplifican-

do su desengaño. Volverá al espejo, corregirá sus cabellos. Mirará sus ojos próximos a deshacerse, lustrosos. Hará dos o tres muecas y sonreirá forzosamente." (Xavier Villaurrutia, *op. cit.*, p. 583.)

Así es como concibe Julio a Susana, irreflexiva, incapaz de manejar sus emociones y todavía más: puro lugar común.

Nada más lejos de Aurora, su hermana, toda ella mesura, equilibrio y sensatez, incapaz de dejarse llevar por las pasiones, pues éstas, por intensas, no duran. Atenta a la música, tan atenta que para ella es fácil interpretar un aria sin atrasarse un compás. Julio la describe así:

"Aurora se acerca lentamente, como una imagen en la pantalla de un sueño. Su mirada penetra las cosas: las juzga, las acepta, las rechaza. En una asamblea de mujeres nadie pensaría en otro candidato. Aurora presidiría sin asombro [...]" (*Ibid.*, p. 596.)

Aurora va a casarse con M. Miroir. será como repetir la historia de su madre. sólo que la hija más consciente de sus actos. a Julio además de incomodarle esta boda le hiere. porque no ve amor en la pareja. "Estoy seguro de que se aman menos de lo que creen." (*Ibid.*, p. 577.)

Y parecería que aquí está el conflicto narrativo, pues la sensación que le genera a Julio esta boda es bastante desagradable, parecería como si fuera a enfrentar a la prima. a través de un diálogo abierto y sincero para prevenirla en cuanto a la infelicidad de un matrimonio sin amor. No ocurre así, el conflicto se diluye pues Julio piensa que ninguna de las tres mujeres pondrá atención a su percepción de esta unión. la propia Aurora "[...] se creería en el deber de no sentirse aludida." (*Ibid.*, p. 578.) Y aquí hay otra coincidencia con la creación de los jóvenes artistas: la evasión de la realidad, de los problemas humanos. Pero el pensamiento sobre la infelicidad de Aurora, sigue acosando a Julio: "Eres tonto, pierdes el tiempo y dejas que tu prima entre a ese baño de soledad y melancolía del que no se sale sino tiritando." (*Ibid.*, p. 579.) Me llama la atención la metáfora del baño, pues éste es en general una experiencia placentera y sensual, ya sea en la ducha o en la tina: el contacto del agua caliente con la piel, el olor del shampoo y del jabón, la sensación de éste resbalando por el cuerpo, la caricia ruda del estropajo, para finalmente otra vez el agua enjuagando, limpiando, preparándonos para salir y enfrentar un nuevo día, la vida. Aquí, el baño aludido, es la cubeta de agua fría, una experiencia, sin duda paralizante, quizá una buena definición del matrimonio sin amor. Al fin Julio se decide a no hacer nada y se dice en su largo diálogo con él mismo: "No olvides que hoy te han regalado un día espléndido que habrás de partir y gustar como el fruto maduro que no puede dejarse para mañana." (*Loc. cit.*) Vivir el momento y no la vida parece ser su opción. Al negarse el compromiso vital, la intervención real en las situaciones, en los conflictos, la vida se vive sólo en apariencia, quizá formal y elegantemente, pero sólo en apariencia.

Por otra parte, no deja de llamarme la atención, la antipatía que Julio siente por M. Miroir, el intruso que irrumpe en la casa de la tía y sus primas. Esa casa

a la que Julio regresa es un universo femenino, las mujeres que lo habitan son finas en sus costumbres, trato y arreglo personal. Julio se siente cómodo en ese entorno, a lo mejor no le importa tanto que el matrimonio se realice sin amor, tal vez, lo que auténticamente le molesta es que M. Miroir irrumpa en ese espacio tan suyo y destruya su imagen bicápite al llevarse a una de las damas y de ese modo desintegrar su juego. Por eso, la sensación de Julio sobre el novio de su prima es ésta:

"No odio al novio de Aurora, no tendría valor para verter un veneno en su copa, ni para apretar el gatillo de mi revólver [...] sin embargo, ¿impediría que alguien derramara el veneno?" (*Ibid.*, p. 579.)

En suma, lo prefiere muerto, inexistente.

Otro rasgo importante de Aurora es que entre la realidad y la ensoñación, prefiere la segunda, pues para ella la vida es simplemente vivir las costumbres. "Apenas si en el sueño, vertiginosamente, vivimos en intensidad, en un solo instante, lo inesperado, lo trágico, la felicidad, el azar. Para ella, todo lo que no es sueño no es vida." (*Ibid.*, p. 594.)

Y esta noción de sueño es muy importante porque de nuevo surge la idea de apariencia. El sueño es vivido como realidad, aunque no sea real, sin embargo, esta conciencia no se tiene dentro del mismo sueño y, por eso, al despertar, al cobrar de nuevo la conciencia, a veces, nos alegramos; por ejemplo, cuando se trata de una pesadilla, de que no sea realidad y, otras veces, lamentamos la interrupción cuando se trata de un sueño placentero. Juan Coronado describe así los rasgos de este estado entre la vigilia y el sueño: "Con la ensoñación la voluntad se debilita y vuelan los deseos más libremente [...] Bachelard en *La poética de la ensoñación* discurre acerca de ese estado que es donde se genera el material poético. Ni la plena conciencia ni el abandono inconsciente facilitan la creación de la más grande poesía [...] 'La ensoñación nos ayuda a habitar el mundo, a habitar la felicidad.'" (Juan Coronado, *La novela lírica de los contemporáneos*, p. 16.)

Volviendo a Aurora es entendible que si ella tiende a la ensoñación, la realidad le es indiferente y, por lo tanto, no importa con quién se case, pues:

“Aurora ha tomado una resolución como un viajero perdido y resignado escoge indiferentemente un camino u otro. Ni sus ojos, ni su boca, ni su frente revelan siquiera un instante [...] un sufrimiento, una duda. Sin embargo [dice el narrador] yo siento que hay en ella algo que se apaga sin remedio.” (Xavier Villaurrutia, *loc. cit.*)

Y lo que se apaga, yo pienso que es la vida, pues renuncia a ella para vivir en la fantasía, en los sueños. De este modo, los primos se despiden, él viajará de nuevo y ella también, pero en su interior. Se reunirá con Julio de otro modo en otro espacio, en el de su ensoñación.

Y así se va Julio con su carta de papel, con la imagen de sus dos primas sin poder decidirse por ninguna, a pesar de que aparentemente las dos lo aman: Susana sufre, llora, se despeina y se tira en la cama presa del sufrimiento; Aurora se casará y seguirá con Julio en un lugar que ella inventará de manera artificial, como se edifica un poema o se da forma a un cuadro. La pregunta es: ¿qué impide a Julio relacionarse verdaderamente con una mujer? Y sin ánimo de hacer psicoanálisis hay un dato en la obra que podría dar lugar a una hipótesis. Cuando Mme. Girard muere, el narrador vuelve a ver en la casa al doctor Batista, quien fue el médico de la familia y a quien ubica en su niñez:

“En un instante recuerdo, por la primera vez, en una súbita iluminación de la infancia, el modo extraño que tenía de acariciarme cuando era niño. Me mira de reojo, sin saludarme, reconociéndome. Comprendo que ahora, al verme, recordándolo todo, se asombra de sí mismo.” (*Ibid.*, p. 591.)

Una lectura de este incidente podría ser que Julio fue abusado sexualmente por el médico, tal vez no se trate de una violación, sin embargo, hay algo turbio, extraño, en el modo de acariciar al pequeño y que ahora después de tantos años, según Julio, hace que el médico se asombre de sí mismo, de esa acción. No hay saludo ni diálogo entre ellos, sólo hay un reconocimiento entre ambos. Julio no vuelve sobre el asunto, no quiere profundizar en ello, pero por más que lo soslaye quedó una huella, pues por algo lo menciona. Y tal vez, aquí está la clave de esa imposibilidad

para relacionarse con las mujeres, también la clave para entender tanta irritación frente a M. Miroir, cuyo apellido curiosamente quiere decir espejo. ¿Qué imagen le devuelve a Julio la presencia del novio de su prima? Seguramente una mucho menos masculina que la del propio Miroir y que quizá por eso mismo lo amenaza, tal vez descubre, hace evidente lo que el narrador trata de ocultar. Y aquí no puedo menos que recordar el texto de Novo, *Return ticket*, en el que desvela su latente homosexualidad. Creo que lo mismo ocurre entre Julio y Villaurrutia, pues la identidad entre ellos ha quedado establecida por el propio autor, quizá exista un deseo de honestidad, y el fragmento que recuerda la infancia y la relación con el médico sea la carta que Villaurrutia deja suelta, así como por equivocación para que el lector se explique su juego. Un juego del cual Julio huye:

“El tren, que parece volar para no tener tiempo de arrepentirse, de volverse, me comprende, me ayuda a huir. La máquina se despide de la ciudad con un silbido largo, afilado, que perfora el norte de la noche.” (*Ibid.*, p. 596.)

Y así es, Julio huye sin tomar ninguna decisión, por lo tanto, sin ninguna definición vital. Quien sí eligió fue Xavier Villaurrutia, para lo cual se desprendió de su titubeante personaje. Independientemente de su homosexualidad, tema extraliterario, el autor de *Dama de corazones*, abandona las posturas artísticas encarnadas en sus personajes Susana y Aurora, y no sólo se pronuncia a favor de un arte mesurado, sino que da claras muestras de su capacidad creativa, por ejemplo, en sus sonetos, de que el arte no es pura emoción ni tampoco sólo cálculo racional. La verdadera creación poética está en la trascendencia de los límites del lenguaje, que el poeta logra vencer a través de la imagen que captura la fugacidad y lo indecible de la emoción humana.

Recuerdo nuevamente a Ortega y Gasset cuando en *El espectador* prácticamente hace un llamado para comprender el arte nuevo.

Sea hospitalaria nuestra inteligencia y enseñémosla a gozarse cuando a nuestra puerta llama un extraño, un desconocido, una idea o emoción con que no contábamos. Obra sobre nuestro espíritu

un terrible poder de inercia, el cual nos induce a contentarnos con el trozo de vida que nos es habitual (p. 41).

Han tenido que pasar muchos años, décadas, desde que aquellos jóvenes artistas decidieron cambiar el destino del arte. Muchas vanguardias, quizá debido a su falta de consistencia estética, perecieron con su tiempo, otras dieron frutos como el surrealismo o el cubismo, y siguen influyendo en nuestros días. Los caminos se han hecho más anchos, los límites van difuminándose. Tanto bien hizo al arte mexicano la novela de la Revolución, los murales de temas sociales y políticos como el cosmopolitismo de los *Contemporáneos*. Aunque siga siendo en grupos, por fortuna cada vez más grandes, nuestra inteligencia y sensibilidad se han afinado para aceptar muchas manifestaciones artísticas y también para que surjan auténticamente otras formas de concebir la realidad

y vivir la sexualidad de modo libre y sin necesidad de aparentar.

## Bibliografía

### *Directa*

Villaurrutia, Xavier, "Dama de corazones", en *Obras*, 2a. edición, FCE, México, 1996.

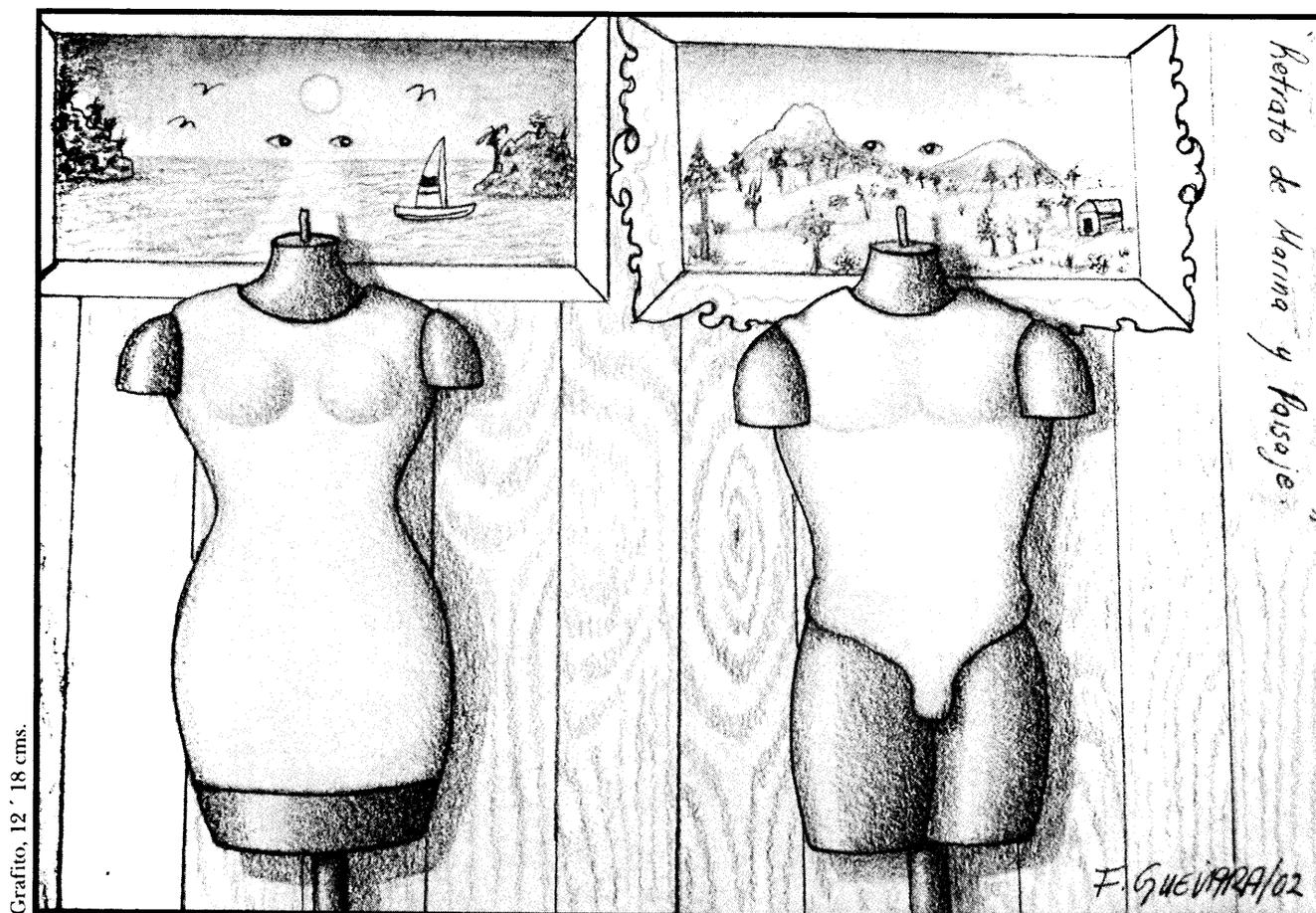
### *Indirecta*

Coronado, Juan, *La novela lírica de los Contemporáneos*, UNAM, México, 1988.

Ortega y Gasset, José, *El espectador*, Salvat, Navarra, 1983. (Biblioteca básica Salvat, 64)

———, *La deshumanización del arte*, Revista de Occidente, 10a. edición, Madrid, 1970. (El Arquero)

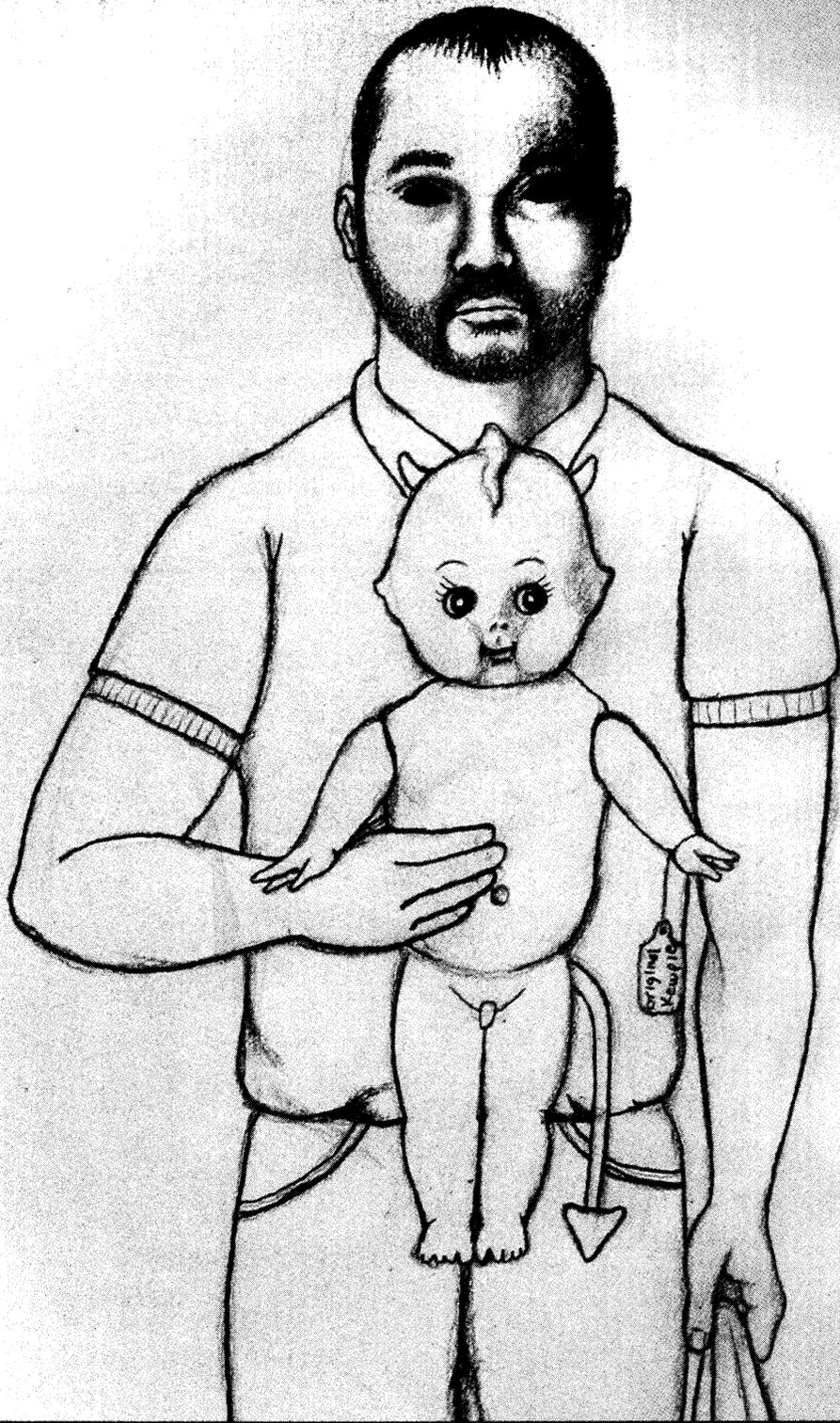
Quirarte, Vicente, *Perderse para reencontrarse: Bitácora de contemporáneos*, UAM-A, México, 1985.



Grafito, 12' 18 cms.

Fernando Guevara, "Marina y paisaje", 2002.

Sacaste mis ojos y mi sonrisa, pero no mis sentimientos



Grafito, 12 x 18 cms.

Fernando Guevara, "Lindo querubín", de la serie *De la risa al llanto*, 2001.

# «LE JARDIN SECRET DE TON ÂME...» L'INTIME SELON FREUD ET SCHNITZLER<sup>1</sup>

Andréas Pfersmann\*

à Carmen

«L'homme impartial poursuit: 'Supposons que le patient ne soit pas moins préparé que moi à comprendre le traitement analytique, comment le ferez-vous croire à l'enchantement du mot ou de la parole, qui est censé le délivrer de ses souffrances?'

Il faut naturellement lui assurer une préparation, et un moyen simple se présente pour cela. On l'invite à être totalement sincère avec son analyste, à ne rien retenir intentionnellement de ce qui lui vient à l'esprit et, par la suite, à passer outre à toutes les réticences qui voudraient exclure de la communication bien des pensées ou des souvenirs. Chaque homme sait qu'il y a en lui des choses telles qu'il ne les communiquerait aux autres que de très mauvais gré, ou dont il tient la communication pour tout à fait exclue. Ce sont ses 'intimités'.»<sup>2</sup>

«*Intimitäten*» dit le texte allemand de *La Question de l'analyse profane* et Freud distingue clairement, dans ce texte de 1927, ces choses sues et

gardées secrètes par le patient des éléments qu'il a refoulés:

Il pressent aussi, [...] qu'il existe d'autres choses qu'on ne voudrait pas s'avouer à soi-même, que l'on dissimule volontiers à soi-même, auxquelles, de ce fait, on coupe court, et que l'on chasse de sa pensée lorsqu'elles émergent quand même.<sup>3</sup>

Que se passe-t-il lorsqu'on dévoile ses «intimités», comme dit Freud, non pas à son psychanalyste, non pas à son directeur de conscience, mais à son mari ou à son épouse? C'est une des questions majeures posées par la *Traumnovelle* et le pacte de transparence qu'Albertine propose ou veut extorquer à Fridolin. Qu'arrive-t-il, au contraire, lorsqu'on cultive jalousement ses «intimités» ou que l'on manque tragiquement, comme Mlle Else, enfermée dans son solilo-

1 Une première version de ce texte a été présentée en novembre 2001 à l'Université de Paris-VII, dans le cadre de la journée d'agrégation sur «La fiction de l'intime» (U.F.R. «Sciences des Textes et Documents», équipes CLAM et Littérature au présent).

\* Université de Nice-Sophia Antipolis/C.T.E.L.

2 Sigmund Freud, *La Question de l'analyse profane*, in: id., *Oeuvres complètes. Psychanalyse. Vol. XVIII. 1926-1930*, Paris, PUF, 1994, p. 10. «Der Unparteiische setzt fort: «'Nehmen wir an, daß der Patient nicht besser auf das Verständnis der analytischen Behandlung vorbereitet ist als ich, wie wollen Sie ihn an den Zauber des Wortes oder der Rede glauben machen, der ihn von seinen Leiden befreien soll?

Man muß ihm natürlich eine Vorbereitung geben, und es findet sich ein einfacher Weg dazu. Man fordert ihn auf, mit seinem Analytiker ganz aufrichtig zu sein, nichts mit Absicht zurückzuhalten, was ihm in den Sinn kommt, in weiterer Folge sich über alle Abhaltungen hinwegzusetzen, die manche Gedanken oder Erinnerungen von der Mitteilung ausschließen möchten. Jeder Mensch weiß, daß es bei ihm solche Dinge gibt, die er anderen nur sehr ungerne mitteilen würde oder deren Mitteilung er überhaupt für ausgeschlossen hält. Es sind seine 'Intimitäten'.» Sigmund Freud, *Studienausgabe. Ergänzungsband. Schriften zur Behandlungstechnik*, Franfort/Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 1982, p. 280.

3 *La Question de l'analyse profane*, op. cit., p. 10. «Er ahnt auch, [...] daß es andere Dinge gibt, die man sich selbst nicht eingestehen möchte, die man gerne vor sich selbst verbirgt, die man darum kurz abbricht und aus seinem Denken verjagt, wenn sie dort auftauchen», *Schriften zur Behandlungstechnik*, p. 280.

que, d'interlocuteurs pour les partager? Schnitzler a donné une réponse dans un aphorisme publié en 1927 dans le recueil «Dits et réflexions» – *Buch der Sprüche und Bedenken*:

Si tu protèges avec trop de tendresse le *jardin secret* de ton âme, il peut facilement se mettre à fleurir de façon trop luxuriante, à déborder au-delà de l'espace qui lui était imparti et même à prendre peu à peu possession dans ton âme de domaines qui n'étaient pas destinés à rester secrets. Et il est possible que toute ton âme finisse par devenir un jardin bien clos, et qu'au milieu de toutes ses fleurs et ses parfums elle succombe à sa solitude.<sup>4</sup>

De façon à la fois profonde et poétique se trouve ici posé le problème de l'intime comme part réservée, secrète de l'être et de son caractère virtuellement pathogène. Dans la version originale, l'expression «jardin secret» figure telle quelle, en français, peut-être pour lui donner un parfum d'interdit, avant d'être doublée par son équivalent allemand. La métaphore que Schnitzler développe donne une image topique de l'âme qu'on retrouve dès les premières pages de la *Traumnovelle*, lorsque les époux évoquent, au début du texte, «[...] ces quartiers secrets vers lesquels ils ne se sentaient guère attirés, vers lesquels pourtant le vent insaisissable du destin pouvait les rabattre à tout moment, fût-ce en rêve.»<sup>5</sup>

4 Arthur Schnitzler, *Relations et solitudes*, tr. Pierre Deshusses, Paris, Rivages, 1988, p. 17 (traduction modifiée)/ «Wenn du den 'Jardin secret', den heimlichen Garten Deiner Seele allzu zärtlich hegst, so geschieht es leicht, daß er gar zu üppig zu blühen, über den ihm zugemessenen Raum hinauszuwuchern beginnt und allmählich auch Gebiete deiner Seele in Besitz nimmt, die gar nicht bestimmt waren, heimlich zu bleiben. Und so kann es endlich geschehen, daß deine ganze Seele zu einem verschlossenen Garten wird und in all ihrem Blühen und Duften an ihrer Einsamkeit zugrunde geht.», Arthur Schnitzler, *Aphorismen und Betrachtungen. Gesammelte Werke*, éd. Robert O. Weiss, Francfort, S. Fischer, 1967, p. 57.

5 NR= Arthur Schnitzler, *La Nouvelle rêvée*, traduction Philippe Forget, in: *Romans et nouvelles. II. 1909-1931*, éd. Brigitte Vergne-Cain et Gérard Rudent, Paris, Le Livre de poche (La Pochothèque), 1996. «[...] den geheimen Bezirken, nach denen sie kaum Sehnsucht verspürten und wohin der unfaßbare Wind des Schicksals sie doch einmal, und wär's auch nur im Traum, verschlagen könnte.» T=*Traumnovelle*, Francfort, Fischer Taschenbuch Verlag (9410), 1994, p.9.

Le rapprochement entre Freud et Schnitzler, si souvent entrepris<sup>6</sup> et parfois en dépit du bon sens, peut sembler une banalité absolue voire une «illusion», comme le suggèrent Brigitte Vergne-Cain et Gérard Rudent dans la préface de la *Nouvelle rêvée* de l'édition de référence.<sup>7</sup> Un réexamen de leurs rapports s'avère pourtant indispensable si l'on veut aborder cette nouvelle du romancier viennois. Cette mise au point esquissée, je me propose de réfléchir sur la signification de l'intime et les problèmes de son partage chez Schnitzler: quels sont les fruits que l'on cultive dans son jardin secret? Autrui peut-il en consommer sans dommage?

\* \* \*

Sous la plume de Georges-Arthur Goldschmidt, à la fois fin connaisseur de Freud et traducteur de premier plan, on peut lire l'affirmation suivante: «*Intim* employé en allemand a toujours une connotation sexuelle évidente.»<sup>8</sup> Presque toujours, doit-on ajou-

6 Cf. Theodor Reik, *Arthur Schnitzler als Psycholog* (1913), Francfort, Fischer Taschenbuch Verlag, 1993; Frederick J. Beharriell, «Schnitzler: Freuds Doppelgänger», in: *Literatur und Kritik* 19, p.546-555; Harry Hausner, «Die Beziehungen zwischen Arthur Schnitzler und Sigmund Freud», in: *Modern Austrian Literature* 3 (1970), p. 48-61; Kenneth Segar, «Determinism and Character: Arthur Schnitzler's *Traumnovelle* and his Unpublished Critique of Psychoanalysis», in: *Oxford German Studies* 8 (1973), p. 114-127; Bernd Urban, «Arthur Schnitzler und Sigmund Freud: Aus den Anfängen des Doppelgängers», in: *Germanisch-Romanische Monatsschrift* 24 (1974), p.193-223; Nata Minor, «Capitales de non-lieu: Vienne, Freud, Schnitzler», in: *Critique* n°339-340 (août-septembre 1975), p. 837-845; Wolfgang Nehring, «Schnitzler, Freud's Alter Ego?», in: *Modern Austrian Literature* 10/3-4 (1977), p. 179-194; Franco Rella, «Freud und Schnitzler. Der Spiegel der Analyse», in: Wolfgang Scheible (ed.), *Arthur Schnitzler in neuer Sicht*, Munich, 1981, p. 199-201; Michael Worbs, *Nervenkunst. Literatur und Psychoanalyse im Wien der Jahrhundertwende* (1983), Francfort, Athenäum, 1988; Michaela Perlmann, *Der Traum in der literarischen Moderne. Zum Werk Arthur Schnitzlers*, Munich, Fink, 1987; Horst Thomé, *Autonomes Ich und «Inneres Ausland». Studien über Realismus, Tiefenpsychologie und Psychiatrie in deutschen Erzähltexten (1848-1914)*, Tübingen, Niemeyer, 1993; Nata Minor, *Freud, Schnitzler, l'ombre de la femme*, Belfort, Circé, 2000.

7 Cf. Brigitte Vergne-Cain et Gérard Rudent, «Préface», in: Arthur Schnitzler, *Romans et nouvelles II. 1909-1931, op.cit.*, p. 593 s.

8 Georges-Arthur Goldschmidt, «Traquer l'intime», in: *Nouvelle Revue de Psychanalyse* n° 40 (automne 1989): *L'intime et l'étranger*, p. 262.

ter. En effet, la célèbre lettre que Freud adresse à Schnitzler le 14 mai 1922 pour le féliciter à l'occasion de son soixantième anniversaire, nous oblige à nuancer cette indication. Il faut en rappeler les termes, de façon moins tronquée qu'on a coutume de le faire:

Je veux vous faire un aveu que vous voudrez bien, par égard pour moi, garder pour vous et ne partager avec aucun ami ni aucun étranger. Je me suis torturé avec la question de savoir pourquoi je n'avais jamais cherché à vous fréquenter au cours de toutes ces années et à avoir une conversation avec vous [...].

La réponse à cette question contient l'aveu qui me paraît trop intime [*intim*]. Je pense que je vous ai évité par une sorte de crainte de rencontrer mon double. [...] En me plongeant dans vos splendides créations, j'ai toujours cru y trouver, derrière l'apparence poétique, les hypothèses, les intérêts et les résultats que je savais être les miens. Votre déterminisme comme votre scepticisme —ce que les gens appellent pessimisme— votre sensibilité aux vérités de l'inconscient, à la nature pulsionnelle de l'homme, votre déconstruction des certitudes culturelles et conventionnelles, l'arrêt de vos pensées sur la polarité de l'amour et de la mort, tout cela me touchait avec une inquiétante familiarité.[...] Ainsi ai-je acquis le sentiment que vous savez par intuition, en réalité par une fine autoperception, tout ce que j'ai mis au jour chez d'autres au cours d'un travail laborieux. Oui je crois que dans le fond de votre être, vous êtes un psychologue des profondeurs, aussi franc, impartial et courageux que personne d'autre, et si vous ne l'aviez pas été, vos capacités artistiques, votre art verbal et votre capacité de création eussent eu libre cours et eussent fait de vous un écrivain davantage selon le goût des masses.»<sup>9</sup>

9 Trad. A.P. «*Ich will Ihnen aber ein Geständnis ablegen, welches Sie gütigst aus Rücksicht für mich für sich behalten [und] mit keinem Freunde oder Fremden teilen wollen. Ich habe mich mit der Frage gequält, warum ich eigentlich in all diesen Jahren nie den Versuch gemacht habe, Ihren Verkehr aufzusuchen und ein Gespräch mit Ihnen zu führen [...]. Die Antwort auf diese Frage enthält das mir zu intim erscheinende Geständnis. Ich meine, ich habe sie vermieden aus einer Art von Doppelgängerscheu. [...] ich habe immer wieder, wenn ich mich in ihre schönen Schöpfungen*

Anna Freud, interpellée au sujet de cette crainte du double, avait certes raison de rappeler que son père considérait que poètes et écrivains arrivaient par des voies propres aux mêmes conclusions que lui quant à la nature humaine,<sup>10</sup> mais cela n'explique pas le caractère «intime» que Freud attribue à son aveu. Il est évident que la judaïté laïque, le milieu viennois et la formation médicale commune le rapprochent davantage de Schnitzler que d'autres écrivains de son temps. Mais c'est surtout l'attraction de Schnitzler, «psychologue des profondeurs», pour la polarité de l'amour et de la mort, et son intérêt pour la sexualité, Freud le dit dans une lettre antérieure de 1912,<sup>11</sup> qui en font un double à ses yeux. Enfin, on ne peut exclure, comme le suggère Heinz Politzer,<sup>12</sup> que Freud autant que Schnitzler redoutaient cette rencontre comme une confrontation avec une tendance non réalisée d'eux-mêmes, l'écriture poétique pour Freud, la recherche clinique pour Schnitzler.

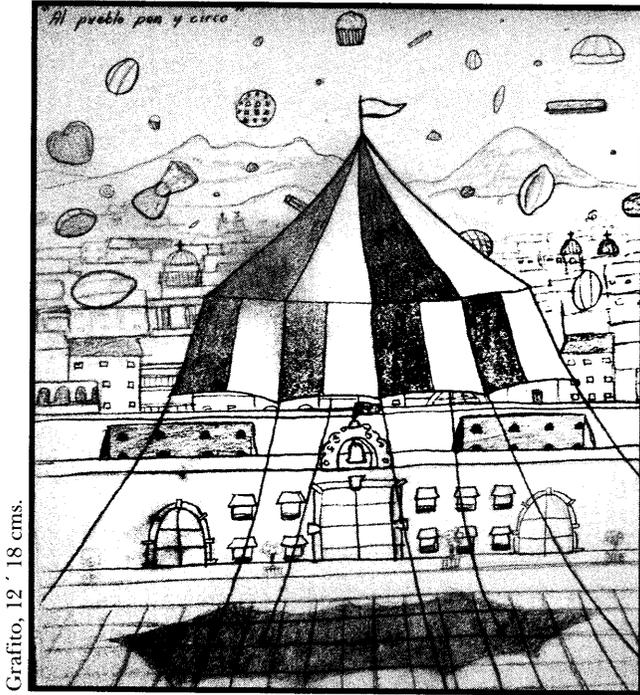
En un sens, cette lettre nous apprend davantage sur Freud que sur Schnitzler et en tirer prétexte pour «freudianiser» ce dernier et en faire un spécialiste de psychopathologie qui n'aurait cherché, à travers *Mlle*

*vertiefe, hinter deren poetischem Schein die nämlichen Voraussetzungen, Interessen und Ergebnisse zu finden geglaubt, die mir als die eigenen bekannt waren. Ihr Determinismus wie Ihre Skepsis - was die Leute Pessimismus heißen - Ihr Ergriffensein von den Wahrheiten des Unbewußten, von der Triebnatur des Menschen, Ihre Zersetzung der kulturell-konventionellen Sicherheiten, das Haften Ihrer Gedanken an der Polarität von Lieben und Sterben, das alles berührte mich mit einer unheimlichen Vertrautheit.[...] So habe ich den Eindruck gewonnen, daß Sie durch Intuition, eigentlich aber infolge feiner Selbstwahrnehmung - alles das wissen, was ich in mühseliger Arbeit an anderen Menschen aufgedeckt habe. Ja ich glaube, im Grunde ihres Wesens sind Sie ein psychologischer Tiefenforscher, so ehrlich unparteiisch und unerschrocken wie nur je einer war, und wenn Sie das nicht wären, hätten Ihre künstlerischen Fähigkeiten, Ihre Sprachkunst und Gestaltungskraft freies Spiel gehabt und Sie zu einem Dichter weit mehr nach dem Wunsch der Menge gemacht.» Sigmund Freud, *Briefe 1873-1939*, Ernst et Lucie Freud (ed.), Francfort/Main, S. Fischer Verlag, 1980, p. 357.*

10 Sa réponse est citée par Ulrich Weinzierl, *Arthur Schnitzler. Lieben Träumen Sterben*, Francfort/Main, Fischer Taschenbuch, 19982, p. 70.

11 Cf. Henry H. Hausner, «Die Beziehungen zwischen Arthur Schnitzler und Sigmund Freud», in: *Modern Austrian Literature* vol. 3, n°2 (1970), p. 48-61, ici p. 51 s.

12 Cf. Ulrich Weinzierl, *op. cit.*, p. 71, qui rappelle l'interprétation de Politzer.



Grafito, 12 x 18 cms.

Fernando Guevara, "Pan y circo", 2001.

*Else*, qu'à évoquer la névrose du personnage éponyme, serait une aberration profonde. Il faut noter cependant que Schnitzler semble, dans une certaine mesure, avoir adopté le point de vue de Freud à son égard, peut-être même pour s'en vanter. Tout indique en tout cas, comme le montre Ulrich Weinzierl, qu'il n'a pas respecté la demande, exprimée par Freud, de garder secrète sa confiance. Le texte de l'interview, réalisée en 1930 avec le journaliste américain George S. Viereck, en témoigne:

I anticipated the Freudian theory of the dream in my plays.[...] In some respect I am the double of Professor Freud. Freud himself once called me his psychic twin.<sup>13</sup>

Les interviews sont toujours sujettes à caution, mais le manuscrit de cet entretien a été revu et corrigé par Schnitzler et ses corrections ont été entièrement prises en compte.<sup>14</sup>

13 George S. Viereck, «The World of Arthur Schnitzler», in: *Modern Austrian Literature. Journal of the International Arthur Schnitzler Research Association*, Vol. 5, n° 3-4, 1972, p. 7-17, ici p. 10. Cité d'après Ulrich Weinzierl, *op.cit.*, p. 69.

14 Cf. *Ibid.*

En tout cas, il est tout aussi illégitime de relativiser la déclaration de Freud. Ainsi, lorsque Philippe Forget suggère, dans sa préface à l'édition bilingue de la *Traumnovelle*, que le fondateur de la psychanalyse aurait retiré d'une main la reconnaissance qu'il accordait de l'autre à l'écrivain et que le double ne serait pour lui «[...]qu'un miroir un peu trop complaisant, voir narcissique»,<sup>15</sup> il fait dire à la lettre de Freud le contraire de ce qu'elle exprime sans ambiguïté.

Freud, écrit encore Forget, met ainsi entre parenthèses l'hypothèse selon laquelle la distance de Schnitzler pourrait être une distance critique, prolongeant par ce biais un peu retors la lettre du 8 mai 1906, dans laquelle il se référerait à quelques lignes aimables de Schnitzler.<sup>16</sup>

Les quelques lignes aimables de Schnitzler, plus rarement citées parce qu'elles n'ont été publiées qu'en 1992, méritent d'autant plus d'être lues et prises en considération que c'est Schnitzler qui prend, à l'occasion du cinquantième anniversaire de Freud, l'initiative d'un échange qui va demeurer, certes, longtemps épistolaire:

Monsieur le Professeur, même si vous ne devez guère avoir de souvenir personnel de moi, permettez-moi de m'associer à ceux qui vous présentent aujourd'hui leurs vœux. Je dois à vos écrits des suggestions si nombreuses, fortes et profondes et votre cinquantième anniversaire doit bien me donner l'occasion, de vous le dire et de vous présenter l'assurance de ma vénération la plus franche et la plus chaleureuse.<sup>17</sup>

15 Cf. Philippe Forget, «Préface. Autour(s) de la responsabilité du texte et du rêve», in: Arthur Schnitzler, *Traumnovelle. La Nouvelle rêvée*, Traduction de Philippe Forget (édition bilingue), Paris, Le livre de poche n°8742, 1991, p. 11.

16 *Ibid.*

17 Trad. A.P. «Verehrtester Herr Professor, wenn Sie sich auch persönlich meiner kaum erinnern dürften, erlauben Sie mir doch mich den Glückwünschenden beizugesellen, die heute vor Ihnen erscheinen. Ich danke Ihren Schriften so mannigfache starke und tiefe Anregungen, und Ihr fünfzigster Geburtstag darf mir wohl Gelegenheit bieten, es Ihnen zu sagen und Ihnen die Versicherung meiner aufrichtigsten wärmsten Verehrung darzubringen.» Luigi Reitani: «Besser sublimiert als verdrängt. In Cambridge entdeckt: Ein unbekannter Brief von Arthur Schnitzler an Sigmund Freud», in: *Die Presse*, 3.10.1998, cité d'après Ulrich Weinzierl, *op.cit.*, p.64.

Bien entendu, Schnitzler n'a pas attendu Freud pour s'intéresser au rêve et à ses propres rêves en particulier, comme le montre son journal et le «journal des rêves» (le *Traumtagebuch*) qu'il en extrait spécialement. Aussi la critique a-t-elle plusieurs fois souligné les coïncidences surprenantes entre la conception freudienne du rêve et certains passages du *Voile de Béatrice*, strictement contemporain et indépendant de l'*Interprétation des rêves*.<sup>18</sup> La dette qu'il exprime en 1906 à l'égard de son aîné n'en est que plus remarquable et il n'est pas inutile de rappeler qu'il fut l'un des premiers à acquiescer et à lire la *Traumdeutung* dès sa parution.<sup>19</sup>

Pourtant, cette lettre de Schnitzler ne suffit pas, tant s'en faut, pour en faire un adepte inconditionnel de Freud. Car personne ne peut ignorer les réserves qu'il formule, à maintes reprises, à l'encontre de la psychanalyse. Depuis leur parution, les aphorismes qui la concernent ont été brandis pour dégager l'écrivain de la proximité, jugée encombrante, du Professeur de la Berggasse et pour contrebalancer et leur correspondance et leurs rares rencontres. Quelles sont donc les principales réserves de Schnitzler?<sup>20</sup>

- 1) La psychanalyse s'empresse d'attribuer à l'inconscient des phénomènes qui n'en relèvent pas nécessairement. Cette conviction conduit Schnitzler à introduire une distinction entre conscience, conscience intermédiaire (ou médiaconscient) et subconscience qu'il oppose à la deuxième topique et qui ressemble pourtant à s'y méprendre à la distinction freudienne entre conscient, préconscient et inconscient.
- 2) Le complexe d'Œdipe est une généralisation abusive. Lorsque Schnitzler accepte l'idée d'ambivalence des sentiments, c'est pour relativiser l'Œdipe.
- 3) L'interprétation des rêves est arbitraire, en particulier, précise Schnitzler, «[...] dans sa façon de su-

restimer et de généraliser ce qu'on appelle les symboles des rêves.»<sup>21</sup>

- 4) Le transfert n'est pas spécifique de l'analyse, mais se produit chaque fois qu'il y a «échange quelque peu intime d'idées»<sup>22</sup> entre des personnes de sexe opposés.
- 5) Le patient est souvent mieux capable de pénétrer son propre inconscient que l'analyste. C'est une idée que Schnitzler exprime à nouveau lorsque Theodor Reik lui adresse en 1913 son livre *Arthur Schnitzler comme psychologue*, la première étude psychanalytique consacrée à son œuvre. Elle paraît chez Bruns et non pas aux éditions Fischer, malgré la lettre de recommandation que Schnitzler avait adressée à son éditeur privilégié, à l'insu de l'auteur.<sup>23</sup> C'est dire la sympathie qu'il éprouve pour le disciple de Freud qui se passionne pour son œuvre et il n'hésite pas, dans une lettre de remerciements qu'il envoie à Reik, à reconnaître la justesse d'une partie de ses thèses, mais tient à marquer simultanément les limites de son adhésion dès lors qu'il est question de son inconscient, «médiaconscient» s'empresse-t-il de rectifier, qu'il estime mieux connaître que son jeune admirateur.<sup>24</sup>

Theodor Reik apparaît aussi dans un rêve de Schnitzler, consigné dans le journal le 8 juillet 1913:

Maintenant je suis avec quelque part avec le Dr. Reik, il devient drôle-intime [*witzig-intim*], ce que je refuse avec agacement, au point d'en venir aux mains; quand il est vexé, je le regrette et suis gentil avec lui; un autre, plus intelligent (Sachs? invisible) est là également. Je l'affirme: 'Le prochain grand homme sera celui qui montrera ses limites exactes à la psychanalyse', ce que Reik approuve à ma surprise.[...] L'intimité de Reik - Caractéristique des psychanalystes de rechercher les détails les plus intimes. Le Dr. Sachs, qui est plus intelligent - Une remarque

18 Theodor Reik a sans doute été le premier à faire ce rapprochement. Cf. *op. cit.*, p. 175.

19 Cf. Michael Worbs, *op. cit.*, p. 210.

20 Ces réserves, demeurées inédites du vivant de Schnitzler, sont exprimées dans des aphorismes de Schnitzler inclus dans la sélection traduite et publiée par Pierre Deshusses, *Relations et solitudes*, *op. cit.*, p. 107-124.

21 *Ibid.*, p. 117.

22 *Ibid.*, p. 118.

23 Cf. Weinzierl, *op. cit.*, p. 99.

24 Cette lettre est reproduite dans l'introduction de Bernd Urban à la réédition de l'étude de Theodor Reik, *op. cit.*, p. 12.

d'Olga. Ma critique de la psychanalyse ne nécessite plus d'interprétation.<sup>25</sup>

Ce rêve est bien caractéristique de l'attitude ambivalente du romancier à l'égard de la psychanalyse: Schnitzler admet parfaitement certains commentaires éclairants concernant ses personnages, mais ne souhaite pas d'intrusion dans ses «intimités» et demeure réservé quant aux prétentions de la psychocritique de deviner son inconscient.

Les réserves formulées par Schnitzler dans ses aphorismes sont donc bien réelles, mais elles concernent davantage d'autres disciples de Freud, comme Stekel et Urbantschitsch, dont les excès l'agaçaient particulièrement,<sup>26</sup> que la théorie freudienne strictement dite. Elles coexistent surtout avec des éléments de reconnaissance:

Elle [La psychanalyse] a élargi la connaissance de l'âme en encourageant la recherche dans des profondeurs qui restaient auparavant inexplorées pour des raisons de convention, parfois aussi des raisons de goût, le plus souvent pas lâcheté ou par peur.<sup>27</sup>

La convergence la plus significative avec Freud concerne la pulsion de mort:

La notion de libido ne recouvre qu'une partie des pulsions fondamentales de notre être. Il manque, pour la compréhension de l'économie de notre âme mais aussi pour la justesse de la théorie freudienne, le dévoilement tout aussi scientifique et exhaustif des pulsions contraires dans notre âme. [...] En fait, le contraire de la libido serait l'aspiration à la douleur, à l'autodestruction, à la mort.<sup>28</sup>

25 «Nun bin ich mit Dr. Reik irgendwo, er wird witzig-intim, was ich ärgerlich ablehne, sogar handgreiflich; als er gekränkt ist, thuts mir leid, bin gleich gut zu ihm; auch ein gescheidterer ist da (Dr. Sachs? unsichtbar) ich spreche aus: 'Der nächste große Mann wird der sein, der der Psychoanalyse ihre genauen (?) Grenzen anweist', was, zu meiner Verwunderung auch Reik's Beifall findet.[...] Die Intimität Reik's-Eigenheit der Psychoanalytiker die intimsten Details zu erforschen.- Der gescheidtere Dr. Sachs-Bemerkung Olgas. Meine Kritik der Psychoanalyse: braucht keiner Deutung mehr.» Arthur Schnitzler, *Tagebuch 1913-1916*, p. 91, cité d'après Weinzierl, *op.cit.*, p. 99.

26 Cf. Ulrich Weinzierl, *op. cit.*, p. 119 ss.

27 *Relations et solitudes*, *op.cit.*, p. 116.

28 *Ibid*, p. 112 s.

Il serait particulièrement intéressant de savoir à quelle date cet aphorisme a été composé. Avant la parution de *Au delà du principe du plaisir*, c'est à dire 1920, avant ou après la lettre, déjà citée, du 14 mai 1922, dans laquelle Freud rappelle, entre parenthèses, la thèse qu'il y a développée. Malheureusement, la critique n'a pas encore réussi à dater avec précision ces fragments. Si Schnitzler, qui ne cache pas ses désaccords, esquisse une idée de la pulsion de mort si proche de celle défendue par Freud, c'est que son aîné s'est reconnu dans un dispositif qui domine effectivement l'écriture de Schnitzler elle-même et qu'il justifie face aux attaques de la critique dans un autre aphorisme intitulé «Répétition des motifs»:

Le poète qui répète non pas une image de la société clairement définie, non pas un personnage, mais un motif éternel, inépuisable, l'amour ou la mort, est considéré de travers.<sup>29</sup>

Plus décisive que l'adhésion du romancier à certains points de la doctrine freudienne, dont il pèse le pour et le contre, sont cependant les conséquences qu'il en tire en matière de poétique dans un aphorisme intitulé «Littérature psychologique». Ce texte est à mille lieues de l'ancienne «psychologie des personnages» ou de la «psychologie des professeurs de littérature» dont parle Georges Benrekassa dans son étude sur «Le silence, le pacte et la réserve.»<sup>30</sup> La «crise du moi» dans le Jung-Wien, à la suite des théories de Mach, a été étudiée depuis longtemps et on ne peut que renvoyer aux analyses magistrales de Jacques Le Rider.<sup>31</sup> Mais Schnitzler va bien plus loin que son aîné Hermann Bahr, grand importateur, dans les années 1890, des idées parisiennes qui prône, dans *Le Dépassement du naturalisme*, une nouvelle psycholo-

29 Trad. A.P. «Der Dichter aber, der nicht etwa ein scharf umrissenes Gesellschaftsbild, nicht etwa eine Gestalt, nein, der ein ewiges, unerschöpfliches Motiu, Liebe oder Tod, wiederbringt, wird mit scheelen Augen angesehen;» Arthur Schnitzler, «Wiederholung der Motive», in: *Aphorismen und Betrachtungen über Kunst und Kritik*, Francfort, Fischer TB, 1993, p. 103 s.

30 Cf. Georges Benrekassa, «Le silence, le pacte, la réserve», in: *Autrement*, octobre 1995: *La sincérité*, p.163.

31 Cf. Jacques Le Rider, *Modernité viennoise et crise de l'identité*, Paris, PUF, 1990.

gie littéraire consacrée, aux «[...] préparations des sentiments avant qu'ils n'aient franchi le seuil de la conscience.»<sup>32</sup> Dans un aphorisme, qui est aussi une apologie de sa propre démarche, Schnitzler prend la défense des auteurs modernes et anciens qui ont pris la mesure de la complexité de l'âme en comprenant que «toutes sortes de choses inconscientes», n'y sont pas seulement présentes, mais bien actives:

On se rendit compte que le bien n'est pas simplement: bien. le mal simplement mal, que dans les âmes les plus vertueuses des impulsions pour ainsi dire pécheresses, que dans les âmes les plus dévergondées des traits de générosité et de bonté ne sont même pas cachés, mais visibles pour quelqu'un de perspicace. On découvrirait enfin —et c'est peut-être l'essentiel— une sorte de pays intermédiaire fluctuant entre le conscient et l'inconscient. L'inconscient ne commence pas si vite qu'on croit ou qu'on feint parfois de croire par commodité (une erreur, à laquelle les psychanalystes n'échappent pas toujours). Délimiter les frontières entre conscient, médiaconscient et inconscient de la façon la plus précise qu'il est possible de le faire, voilà en quoi consistera avant tout l'art de l'écrivain.<sup>33</sup>

Si Schnitzler applique tant soit peu cet impératif à sa propre création, on voit mal comment il serait possible d'aborder ses œuvres en jetant la psychanalyse aux orties de l'histoire des idées.

32 «[...] die neue [Psychologie] zeichnet die Vorbereitungen der Gefühle, bevor sie sich noch ins Bewußtsein hinein entschieden haben.» Hermann Bahr, *Die Überwindung des Naturalismus* (1891), in: *Zur Überwindung des Naturalismus. Theoretische Schriften 1887-1904*, éd. Gotthart Wunberg, Stuttgart etc., Kohlhammer, 1968, p. 58.

33 «Man entdeckte, daß das Gute nicht einfach gut, das Schlechte nicht einfach schlecht sei, daß in den tugendhaftesten Seelen sozusagen sündhafte Regungen, daß in den verdorbensten Züge von Edelmut und Güte nicht einmal verborgen, sondern für den Schärferblickenden sichtbar seien. Man entdeckte ferner- und dies war vielleicht das Wesentliche- eine Art fluktuierendes Zwischenland zwischen Bewußtem und Unbewußtem. Das Unbewußte fängt nicht sobald an, als man glaubt, oder manchmal aus Bequemlichkeit zu glauben vorgibt (ein Fehler, dem die Psychoanalytiker nicht immer entgehen). Die Begrenzungen zwischen Bewußtem, Halb-bewußtem und Unbewußtem so scharf zu ziehen, als es überhaupt möglich ist, darin wird die Kunst des Dichters vor allem bestehen». Arthur Schnitzler, «Psychologische Literatur», in: *Aphorismen und Betrachtungen vol 3: Über Kunst und Kritik*, Francfort/Main, Fischer, 1993 [1967], p. 103.

\* \* \*

En allemand, le carnet où l'on consigne les observations les plus diverses et les plus personnelles au rythme des jours, se dit *Tagebuch*, littéralement «livre des jours» et non, comme en français, «journal intime». Je rappelle cette différence d'appellation parce qu'elle rend particulièrement intéressante une observation métatextuelle que Schnitzler inscrit dans son journal le 15 septembre 1883:

Il faut bien que le vacarme de la rue remonte, que la lumière vive du soleil pénètre une fois dans cette mansarde tranquille, appelée aussi journal, qui avec ses rideaux toujours baissés, se donne un air très intime [*ganz intim*] —Exposition électrique—. Mouvement socialiste tout autour dont les germes développent petit à petit l'antisémitisme, cette bâtarde ridicule de l'envie et de la méchanceté.<sup>34</sup>

Dans peu de textes, surtout allemands, le mot *intime* conjugue à ce point les deux sens du terme que Régis Salado a si clairement distingués:<sup>35</sup> l'intime au sens d'intimisme, du lieu ou du foyer où règne une ambiance protectrice de la sphère privée, symbolisée par des éclairages d'intérieur comme, ici, la lumière tamisée de la mansarde ou, au début de *La Nouvelle rêvée*, «la lumière rougeâtre de la suspension»<sup>36</sup> et l'intime «ultime», au sens d'espace propre du sujet, dans sa singularité. Le journal, selon Schnitzler, est *intim* dans la mesure où il demeure strictement personnel, à l'abri du monde, de la politique et de l'événement, une sorte de chronique sentimentale et intellectuelle

34 Trad. A.P. «Es soll doch wohl mal in dieses stille Kämmerlein, auch Tagebuch genannt, das immer mit so verhängten Fenstern ganz intim sich gibt, vom vollen Lichte der Sonne was herein dringen, vom Geräusch der Straße was heraufpoltern - Elektrische Ausstellung - Socialistische Bewegung ringsum überall aus deren Keime der Antisemitismus, diese Spottgeburt aus Neid und Gemeinheit sich mählich entwickelt.» Arthur Schnitzler, *Tagebuch 1879-1892*, notice du 15 septembre 1883, citée d'après Markus Fischer, «Mein Tagebuch enthält fast nur absolut persönliches», in: *Text+Kritik* n° 138-139 (IV/1998): Arthur Schnitzler (numéro spécial), p. 27.

35 Cf. Régis Salado, «Cercles intimes, lignes de fiction», in: *Bulletin de littérature générale et comparée* n° 27 (automne 2001), p. 81-142.

36 NR, p. 597. «[...] dem rötlichen Schein der Hängelampe», T., p. 7.

privée qu'il a scrupuleusement tenue toute sa vie, consignait le déroulement de ses jours, travaux, rêves, rencontres, problèmes du couple, d'abord de façon stylisée, puis sans volonté esthétique visible. Mais la remarque qu'on vient de citer montre que le journal ne saurait faire abstraction du monde extérieur, ne serait-ce que parce que ses tendances historiques, telle que l'antisémitisme, touchent l'intimité du diariste Schnitzler et Jacques le Rider a parfaitement montré la place de cette préoccupation, au demeurant précoce, dans le journal.<sup>37</sup>

Il est impossible, dans le cadre de cette brève étude, d'entrer dans les détails de ce document exceptionnel dont Schnitzler avait exigé la publication intégrale et dont la parution, en neuf imposants volumes, a déçu bien des lecteurs avides d'avant-textes ou de frissons esthétiques.<sup>38</sup> On se contentera de rappeler que Schnitzler le relit souvent, parfois à un cercle restreint d'amis, souvent pour puiser dans son passé intime des matériaux pour sa fiction. Inversement, le journal nous apprend que l'élaboration de la *Traumnovelle*, touche intimement Schnitzler, qui note le 17 mars 1923:

Après-midi Nouvelle double, provisoirement achevée; encore beaucoup de choses à revoir. Très ému par des associations entre le dialogue final et mes entretiens avec Olga.<sup>39</sup>

Sa propre nouvelle le remue ainsi parce qu'elle concerne la crise d'un couple et que sa séparation d'avec Olga Gussmann est une source infinie de souffrances. Mais le texte aborde surtout, par le biais de la fiction, les questions de la jalousie, de la sincérité et de l'aveu qui le travaillent depuis toujours. «Ce que nous appelons la sincérité sans bornes et sans fard est la forme la plus perfide ou la plus naïve du men-

songe»,<sup>40</sup> écrit le romancier qui est pourtant un adepte inquisitorial de la sincérité, dans son rapport à lui-même, comme dans ses relations amoureuses, ponctuées de scènes atroces de jalousie.

Georges Benrekassa a montré l'extrême difficulté de l'exercice *vertueux* de la sincérité et les formes redoutables que peuvent prendre aussi bien l'injonction de sincérité qu'un certain procès moderne de la sincérité, rousseauiste en particulier. Il rappelle, à propos de Mme de Clèves, le pouvoir mortifère de l'aveu et souligne à quel point une certaine qualité de «La vérité 'sincère' dite dans le dévoilement réciproque» est «[...] indécidablement mêlée à un profond désir d'agression, même chez les âmes vertueuses.»<sup>41</sup> Schnitzler a dû en sentir quelque chose dans sa relation d'adolescent avec Fanny Mütter qu'il rapporte dans son autobiographie. Il s'y demande en effet s'il doit attribuer à «un réel besoin de dire la vérité» ou à «quelque désir semi inconscient de se venger de mon penchant à l'infidélité» voire à un «exhibitionnisme moral qui est souvent à l'origine d'aveux tardifs»<sup>42</sup> les révélations que lui fait sa jeune bien-aimée, quant aux attouchements dont elle avait fait l'objet, des années auparavant, de la part de son cousin alors âgé de 13 ans. L'aveu de Fanny provoque des réactions d'hostilités et une certaine persécution de la part de Schnitzler<sup>43</sup> qu'on est forcé de rapprocher de l'animosité qu'éveillent chez Fridolin les aveux successifs de son épouse qui culminent avec le récit de son rêve. C'est l'aveu qu'Albertine lui fait de son rêve qui provoque chez Fridolin la décision de vivre jusqu'au bout ses aventures inabouties pour savourer sa vengeance dans le récit qu'il se jure de lui en faire. Schnitzler était manifestement sceptique quant à la possibilité d'un partage de l'intime, tel qu'Albertine entend l'établir avec Fridolin:

Il n'y a aucune amante avec qui tu peux te croire si intime que tu puisses te permettre de lui avouer les

37 Cf. Jacques Le Rider, *Journaux intimes viennois*, Paris, PUF, 2000, p. 195.

38 Cf. Markus Fischer, *loc.cit.*

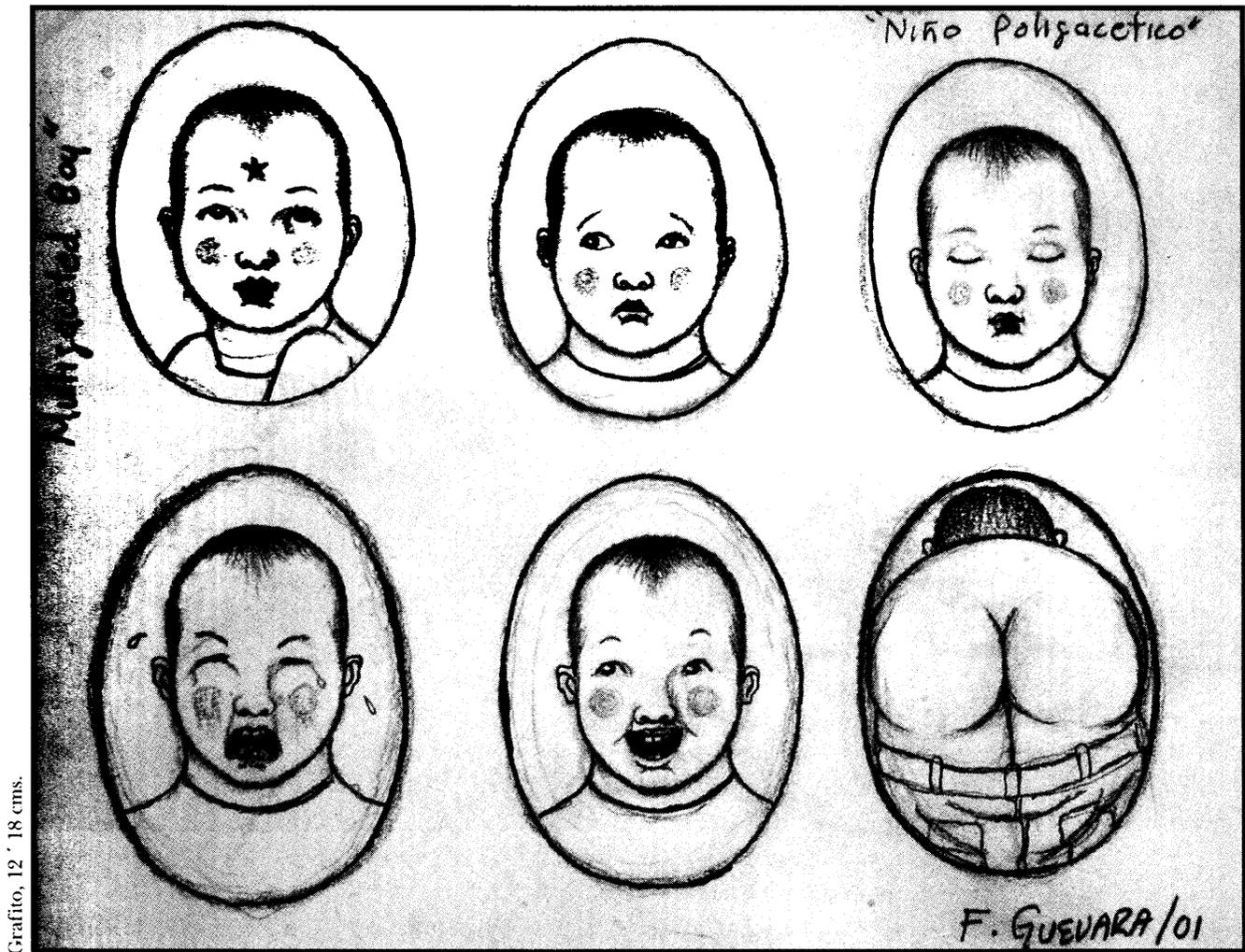
39 «Nm. an der Doppelnov., sie vorläufig abgeschlossen; noch viel daran zu thun. Sehr bewegt wegen Associationen vom Schlußgespräch aus zu meinen Gesprächen mit O.-», Arthur Schnitzler, *Tagebuch 1923-1926*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1995, p. 32.

40 Arthur Schnitzler, *La Transparence impossible*, traduit de l'allemand par Pierre Deshusses, Paris, Rivages poche, 1990, p. 14.

41 Georges Benrekassa, *loc.cit.*, p. 163.

42 Arthur Schnitzler, *Une jeunesse viennoise*, Paris, Hachette-Livre de poche, 1990, p. 148.

43 Cf. *ibid.*, p. 149.



Fernando Guevara, "Niño polifacético", de la serie *De la risa al llanto*, 2001.

mouvements les plus secrets de ton cœur. Et si tu le fais malgré tout, tu peux être certain qu'elle se vengera, soit en t'avouant les siens —soit en te les taisant.<sup>44</sup>

Dans *La Nouvelle rêvée*, ce n'est pas seulement d'un banal désir de vengeance qu'il s'agit de la part de Fridolin. L'aveu initial d'Albertine déclenche en effet chez son mari une crise aiguë et un profond sentiment d'irréalité:

44 *Relations et solitudes*, p. 27 / «So vertraut darfst Du dich mit keiner Geliebten glauben, daß du ihr deine geheimsten Regungen gestehen dürftest. Und wenn du es dennoch tust, so sei gewiß, daß sie sich rächen wird, entweder, indem sie dir die ihren gleichfalls gesteht - oder indem sie sie dir verschweigt.» *Aphorismen*, op.cit., p. 79 s.

Comme il se sentait privé de patrie, expulsé, depuis la repoussante rencontre avec les étudiants de l'Allemagne...Ou depuis l'aveu de Marianne? —Non, depuis plus longtemps encore— depuis la discussion la veille au soir avec Albertine, il s'éloignait de plus en plus du quartier habituel de son existence pour un autre monde, lointain et étranger.<sup>45</sup>

On se souvient de l'intuition, non dépourvue de sagesse, qu'Albertine formule au terme de la nouvelle: «[...] ni la réalité d'une nuit, ni même celle de toute

45 NR, p. 615, trad. modifiée. «Wie heimatlos, wie hinausgestoßen erschien er sich seit der widerwärtigen Begegnung mit den Alemannen...Oder seit Mariannens Geständnis? Nein, länger schon - seit dem Abendgespräch mit Albertine rückte er immer weiter fort aus dem gewohnten Bezirk seines Daseins in irgendeine andere, ferne, fremde Welt.» T, p. 27.

une vie humaine ne peut signifier en même temps sa vérité la plus intime.»<sup>46</sup> Mais qu'en est-il alors de la vérité la plus intime de Fridolin, si ce ne sont pas ses péripéties nocturnes qui nous la découvrent? Où convient-il, en fin de compte, de la chercher?

Quelques répliques de «L'heure des vérités», une pièce en un acte incluse dans *La Comédie des paroles*, créée en 1915, nous fournissent une indication précieuse:

*Ormin:* On ne change pas, Madame Klara. On feint; on ment aux autres, parfois à soi-même, mais dans son être le plus intime on reste bien toujours celui qu'on était.

*Klara:* Si seulement on savait exactement, où se cache vraiment ce plus intime.

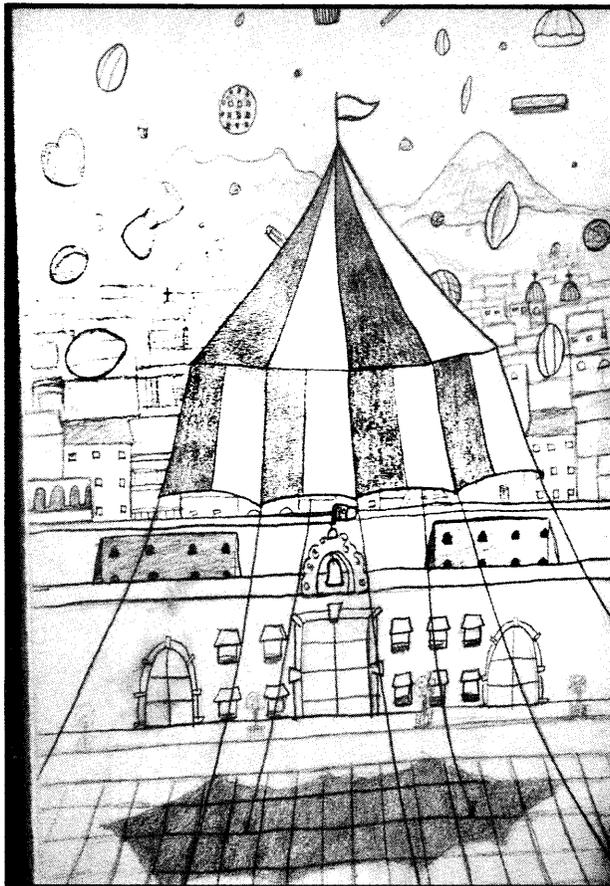
*Ormin:* Nous sommes bien d'accord sur ce sujet. Là, où nos désirs sommeillent ou font semblant de sommeiller.<sup>47</sup>

C'est, nous dit Schnitzler par la voix de son personnage, dans ses désirs inconscients qu'il faut chercher la vérité intime du sujet et c'est vers eux, vers «[...] ces désirs secrets que l'on soupçonne à peine, capables de provoquer des tourbillons troubles et dangereux jusque dans l'âme la plus limpide [...]»<sup>48</sup> que dérive soudain la conversation initiale, devenue plus grave, entre Albertine et Fridolin. La vérité intime du jeune médecin ne se trouve pas dans le «jardin secret» de son âme, qui relève de la conscience, mais dans les «quartiers secrets» évoqués au début de la nouvelle, préconscients ou inconscients, dont Fridolin s'approche dangereusement en déambulant, la nuit, dans les arrondissements de Vienne de plus

46 NR, p. 667. «So gewiß, als ich ahne, daß die Wirklichkeit einer Nacht, ja daß nicht einmal die eines ganzen Menschenlebens zugleich auch seine innerste Wahrheit bedeutet.» T, p. 88.

47 «Ormin: Man verändert sich ja nicht, Frau Klara. Man verstellt sich; man lügt andern, zuweilen auch sich selber, etwas vor, aber im tiefsten Wesen bleibt man doch immer, wer man war. Klara: Wenn man nur genau wüßte, wo dieses Tiefste sich eigentlich zu verbergen pflegt. Ornim: Darüber sind wir uns wohl einig. Dort, wo unsere Wünsche schlafen oder sich schlafend stellen.» Arthur Schnitzler, *Stunde des Erkennens*, in: *Komödie der Worte*, Dramatische Werke vol.2, Francfort/Main, 1962, p. 476, cité d'après Ulrich Weinzierl, *op. cit.*, p. 86.

48 NR, 599. «[...] jene verborgenen, kaum geahnten Wünsche, die auch in die klarste und reinste Seele trübe und gefährliche Wirbel zu reißen vermögen [...]», T, 9.



Grafito, 12' 18 cms.

Fernando Guevara, "Recuerdo de Acapulco", de la serie *De la risa al llanto*, 2002.

en plus éloignés de l'intimité bourgeoise de son domicile. C'est là qu'il croise, en quittant Marianne, l'étudiant insolent de la corporation Alemania et sa mauvaise rencontre fait émerger les «tourbillons troubles» dont parle le narrateur:

[...] - il faillit se retourner pour provoquer le gaillard en duel, mais il ressentit un étrange battement de cœur —exactement comme il y a douze ou quatorze ans, quand on avait cogné si violemment à sa porte tandis qu'il se trouvait en compagnie d'une gracieuse jeune personne qui aimait à discourir sur un fiancé vivant au loin et qui vraisemblablement n'existait pas [...].<sup>49</sup>

49 NR, 611. «[...] fast hätte er sich nochmals umgewandt, um den Burschen zu stellen, aber er verspürte ein sonderbares Herzklopfen - ganz wie einmal vor zwölf oder vierzehn Jahren, als es so heftig an seine Tür gepocht hatte, während das anmutige junge Ding bei ihm war, das immer von einem entfernt lebenden, wahrscheinlich gar nicht existierenden Bräutigam zu faseln liebte [...]», T, 22.

Le souvenir de Fridolin qui associe la sexualité et la peur d'être découvert provoque le retour de l'angoisse qu'il avait connue dans les bras de la jeune fille et qu'on sent monter à mesure que le décor viennois devient de plus en plus lugubre et que les personnages qu'il croise se transforment en spectres. Ce qui compte peut-être davantage que les aventures jamais accomplies de Fridolin, c'est leur atmosphère onirique et bientôt inquiétante, *unheimlich* dit le texte allemand à deux reprises.<sup>50</sup> Si l'intime est tellement inquiétant dans la *Traumnovelle*, c'est qu'il a partie liée avec le refoulé. Son apparition est essentiellement fugace, comme l'avait bien vu Schnitzler dans un aphorisme rarement cité:

Un certain nombre d'événements psychiques se passent presque entièrement dans le subconscient; parfois seulement, tels des plongeurs qui nageaient sous l'eau, ils remontent à la surface, et, à la lumière du conscient, regardent étonnés autour d'eux, avant de replonger dans les profondeurs et de disparaître à jamais.<sup>51</sup>

On trouve un exemple de cette fugacité lorsque Fridolin, qui vient d'écouter la déclaration de Marianne, qu'il juge empreinte d'hystérie, lui donne un baiser sur le front:

Un roman lu il y a des années lui revint fugitivement à la mémoire, qui racontait comment un tout jeune homme, presque un enfant encore, avait été séduit, en fait violenté, devant le lit mortuaire de sa mère par l'amie de celle-ci.<sup>52</sup>

La critique ne s'est guère intéressé à cette lecture de Fridolin, qu'il s'empresse d'oublier et qui le fait penser à son épouse, comme elle a longtemps négligé le «conte oriental» de l'incipit. A ma connaissance,

Philippe Forget<sup>53</sup> a signalé le premier<sup>54</sup> qu'il renvoie, sans vraiment la citer, à l'«Histoire des princes Amgiad et Assad» que Scheherezade commence à raconter au Sultan des Indes au cours de la 228e des *Mille et une nuits*, dans la version d'Antoine Galland.<sup>55</sup> On a pourtant du mal à voir une simple coïncidence dans le fait que les malheurs des deux demi-frères princiers, narrés dans le conte, commencent précisément par une tentative de séduction de la part de leurs belles-mères respectives. Les désirs érotiques tantôt exprimés par Albertine et tantôt par Marianne appellent le motif, implicite dans l'incipit et explicite dans le roman lu jadis par Fridolin, d'un amour incestueux attribué à une initiative sexuelle issue de l'entourage maternel. L'affirmation de la sexualité féminine inquiète beaucoup Fridolin et le confronte à l'énigme de son propre désir.

Avant de conclure, indiquons, très brièvement, comment la problématique d'Else rejoint celle de Fridolin. Le monologue intérieur est certainement une puissante machine à fabriquer l'intime<sup>56</sup> et peut facilement nous donner l'illusion de nous dévoiler sans reste l'intimité du personnage dont nous écoutons la voie intérieure par un artifice de l'écrivain souvent forcé de ruser avec les lois d'une forme que Dorrit Cohn a étudiée dans toute sa complexité.<sup>57</sup> Il me semble qu'il existe, également dans *Mlle Else*, une vérité intime de cette jeune personne qui ne coïncide pas entièrement avec les «intimités» qu'elle se raconte à l'abri de son for intérieur. Dans le discours qu'elle s'adresse, on trouve, explicites, une série de fantasmes sexuels parfaitement conscients: Else n'est peut-être pas plus hystérique ou narcissique que la plupart des jeunes filles en fleurs du milieu viennois de son

53 Cf. Philippe Forget, *loc.cit.*, p. 20.

54 Et non pas Michael Scheffel qui s'en attribue le mérite sept ans plus tard. Cf. Michael Scheffel, «'Ich will dir alles erzählen'. Von der 'Märchenhaftigkeit des Alltäglichen' in Arthur Schnitzlers 'Traumnovelle'», in: *Text + Kritik* 138/139 (IV/1998), p. 123-127, ici note 11, p. 134.

55 Cf. *Les mille et une nuits. Contes arabes* vol. 2, traduction Antoine Galland, Paris, Flammarion (GF67), 1965, p.217ss.

56 Selon l'expression de Régis Salado. Cf. «Introduction», in: R. Salado, G. Charbonnier, J. Wolkenstein et K. Zieger, *La fiction de l'intime*, Paris, Atlante, 2001, p. 18.

57 Cf. Dorrit Cohn, *La Transparence intérieure* (trad. Alain Bony), Paris, Seuil, 1981.

50 Cf. T. 41 et 54.

51 «Manche seelische Erlebnisse gehen beinahe durchaus im Unterbewußtsein vor sich; zeitweise nur gleich Tauchern, die unter dem Wasser schwammen, steigen sie zur Oberfläche herauf, sehen sich verwundert rings im Lichte des Bewußtseins um, tauchen wieder hinab und verschwinden für immer», *Aphorismen und Betrachtungen*, p. 77.

52 NR. p. 608. «Flüchtig erinnerte er sich eines Romans, den er vor Jahren gelesen und in dem es geschah, daß ein ganz junger Mensch, ein Knabe fast, am Totenbett der Mutter von ihrer Freundin verführt, eigentlich vergewaltigt wurde.» T, p. 19.

époque. Ce qui doit attirer notre attention, ce sont les souvenirs, ressentis comme honteux, qu'elle a tendance à se cacher à elle-même et que son *alter ego* intérieur lui rappelle lorsqu'elle est confrontée au chantage de Dorsday: «Un certain rêve par exemple, que vous avez fait trois fois déjà... vous n'en avez même pas parlé à votre amie Bertha.»<sup>58</sup> Contrairement au rêve érotique d'Albertine, contrairement aux fantasmes d'Else que sa parole nous découvre, le texte ne nous dira rien de ce rêve qui fait l'objet d'une censure évidente. De là à penser qu'il mettait trop clairement en scène un désir œdipien à l'égard de ce père adulé, à l'origine de son destin tragique, c'est un pas que la critique a franchi depuis longtemps.<sup>59</sup> J'y verrais pour ma part, l'explication d'un sentiment qui travaille Else à l'instar de Fridolin et qu'elle reproche à ses parents d'avoir délibérément ignoré. «Mais de ce qui se passe en moi, de ce qui ronge et s'angoisse en moi, vous êtes-vous jamais préoccupés?»<sup>60</sup> C'est en nous cachant le contenu du rêve d'Else que Schnitzler nous fait mieux entrevoir «les délimitations entre la conscience, la conscience intermédiaire et l'inconscient» qu'il demande à l'écrivain de tracer avec une finesse maximale.

\* \* \*

On sait que *La Nouvelle rêvée*, conçue dès 1907, devait très longtemps s'appeler «Nouvelle double», *Doppelnovelle*. Pourquoi Schnitzler en a-t-il modifié le titre en 1924, c'est-à-dire *in extremis*, et forgé un autre mot composé en allemand, *Traumnovelle*, qui évoque nécessairement la *Traumdeutung* de Freud? C'est la question que j'aimerais examiner pour conclure.

Le rêve d'Albertine y est sans doute pour quelque chose et on observera au passage qu'en dépit de toute

58 Arthur Schnitzler, *Mademoiselle Else*, in: *Romans et nouvelles II*, op.cit., p.500. «[...] einen gewissen Traum zum Beispiel, den Sie schon dreimal gehabt haben - von dem haben Sie nicht einmal Ihrer Freundin Bertha erzählt», A.S., *Leutnant Gustl. Fräulein Else. Zwei Erzählungen*, Francfort, S.Fischer, 1995, p. 100.

59 Cf. William H. Rey, *Arthur Schnitzler. Die späte Prosa als Gipfel seines Schaffens*, Berlin, Erich Schmidt, 1968, p. 52.

60 *Mademoiselle Else*, p. 507. «Aber was in mir vorgeht und was in mir wühlt und Angst hat, habt ihr Euch darum je gekümmert?», p. 113.

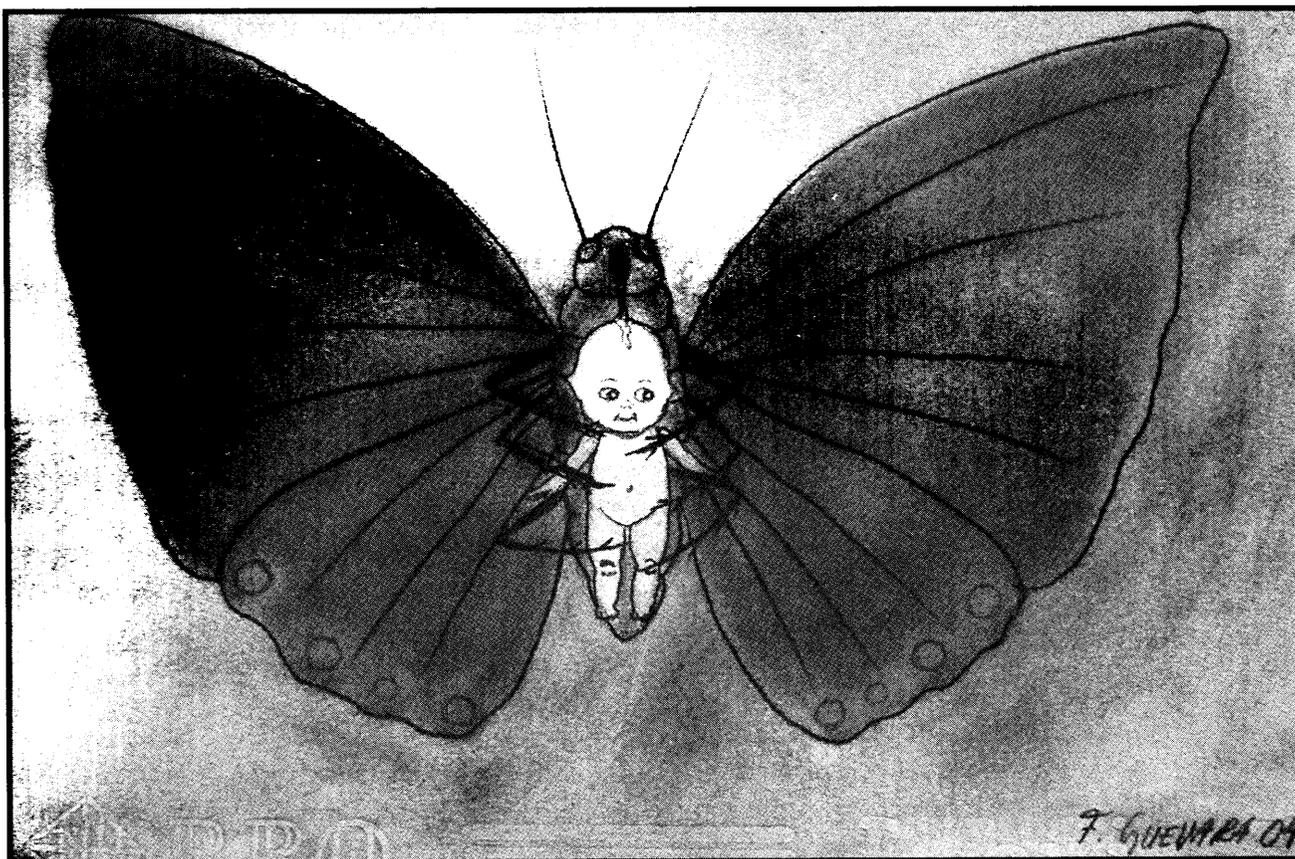
la méfiance qu'il professe à l'égard du symbolisme des rêves, Schnitzler en fait un emploi assez systématique et volontairement transparent (ou faussement transparent) dans cette séquence du texte, qui ne fait pourtant que traduire en images les désirs érotiques de l'épouse déjà avoués la veille, avec quelques allusions aux aventures de Fridolin. Mais on ne saurait s'en tenir là.

Une des remarques les plus violentes de Schnitzler contre la psychanalyse est inscrite dans son journal intime à la date du 6 janvier 1920:

A la maison, O.[lga] me raconte qu'Arthur Kfm [aufmann] était passé, et évoque une conversation sur les expériences de Lichtenstern, Freud, etc. toutes sortes d'érotisme. Je fais une remarque sur l'immoralité voire le caractère criminel de la pratique psychanalytique d'agiter l'âme; - un regard et un sourire d'O[lga]: on ne doit pas violer les âmes - m'apprend qu'elle cherche ou suppose à tort une analogie entre les forages souvent malpropres de médecins souvent sans vocation dans les âmes de leurs patients; - et des questions ou des remarques de ma part à son égard.<sup>61</sup>

Une note antérieure du 6 mai 1918 nous apprend que son épouse lui reproche depuis longtemps de pratiquer des forages dans son âme, des *Seelenbohrungen* que Schnitzler renvoie à un passé éloigné.<sup>62</sup> Les adeptes de l'analyse sauvage n'ont certainement pas manqué parmi les intermédiaires nombreux entre Freud et Schnitzler. On ne peut cependant s'empêcher de penser que l'excessif sondage dans l'âme des autres qu'il reproche à la psychanalyse de pratiquer,

61 «Zu Haus erzählt mir O. daß Arthur Kfm. dagewesen, und von einem Gespräch über die Lichtenstern'schen Versuche, - Freud etc., allerlei Erotik. Ich bemerke etwas zur Immoralität ja Verbrecherhaftigkeit psychoanalytischer Seelenaufwühlerei; - ein Blick und Lächeln O.s: Man soll Seelen nicht vergewaltigen; - belehrt mich daß sie fälschlich eine Analogie sucht oder annimmt zwischen der oft unreinlichen Bohrererei oft unberufener Aerzte in den Seelen der Patienten; - und Fragen oder Bemerkungen von mir ihr gegenüber;» Arthur Schnitzler, *Tagebuch 1920-1922*, éd. par W. Welzig et al., Vienne, Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1993, p. 11 (6janvier 1920). 62 Cf. *Tagebuch 1917-1919*, éd. par W. Welzig et al., Vienne, Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1995<sup>2</sup>, p. 138.



Fernando Guevara, "La mariposa negra", de la serie *Yo soy mi casa*, 2004.

était en réalité un trait pathologique de son propre caractère d'amant et de mari, qu'il a su mettre au service du psychologue des profondeurs que Freud reconnaissait en lui.

La *Traumnovelle* serait ainsi à la fois un hommage, nettement plus freudien qu'on a bien voulu l'admettre, au fondateur de la psychanalyse et une tentative de réappropriation, par le romancier, du domaine onirique, comme appartenant en propre à la littérature. «J'ai passablement réfléchi sur votre Nouvelle du rêve»<sup>63</sup> note Freud en post-scriptum d'une lettre qu'il adresse à l'écrivain le 24 mai 1926. Malheureusement, on ne connaît pas le contenu de ses réflexions, demeurées enfouies dans le jardin secret de la pensée freudienne.

63 «Über ihre Traumnovelle habe ich mir einige Gedanken gemacht». Lettre citée dans l'étude de Henry Hausner, *loc.cit.*, p. 58.

## Bibliographie<sup>64</sup>

### A. Éditions de Schnitzler

*Traumnovelle*, Francfort, Fischer, 1994. *Das erzählerische Werk* vol. 10

*Leutnant Gustl. Fräulein Else. Zwei Erzählungen*, Francfort, S. Fischer, 1995.

*Komödie der Worte*, Dramatische Werke vol.2, Francfort, Fischer, 1962.

*Aphorismen und Betrachtungen. Gesammelte Werke*, éd. Robert O. Weiss, Francfort, Fischer, 1967.

*Tagebuch. 1879-1931*. Hg. von der Kommission für literarische Gebrauchsformen der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Obmann: Werner Welzig, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1995.

64 Limitée aux textes et études ayant un rapport, direct ou indirect, avec la *Traumnovelle* et/ou la problématique abordée dans les réflexions qui précèdent.

*Jugend in Wien. Eine Autobiographie*, Francfort, Fischer, 1981.

*La Nouvelle rêvée*, trad. Philippe Forget, in *Romans et nouvelles. II. 1909-1931*, éd. Brigitte Vergne-Cain et Gérard Rudent, Paris, Le Livre de poche (La Pochothèque), 1996.

*Relations et solitudes*, trad. Pierre Deshusses, Paris, Rivages, 1988.

*La Transparence impossible*, trad. Pierre Deshusses, Paris, Rivages poche, 1990.

*Une jeunesse viennoise*, Paris, Hachette-Livre de poche, 1990

### B. Autres textes de référence

Bahr, Hermann: Die Überwindung des Naturalismus (1891), in *Zur Überwindung des Naturalismus. Theoretische Schriften 1887-1904*, éd. Gotthart Wunberg, Stuttgart etc., Kohlhammer, 1968

Freud, Sigmund: Zur Frage der Laienanalyse, in: Studienausgabe. Ergänzungsband. Schriften zur Behandlungstechnik, Francfort/Main, Fischer Taschenbuch Verlag, 1982. / La Question de l'analyse profane, in *Oeuvres complètes. Psychanalyse. Vol. XVIII. 1926-1930*, Paris, PUF, 1994.

### C. Études

Beharriell, Frederick J., «Schnitzler: Freuds Doppelgänger», in *Literatur und Kritik* n° 19, p. 546-555.

Cohn, Dorrit, *La Transparence intérieure* (trad. Alain Bony), Paris, Seuil, 1981.

Farese, Guiseppa, *Arthur Schnitzler. Ein Leben in Wien 1862-1931*. Trad. Karin Krieger, Munich, Beck, 1999.

Fischer, Markus, «Mein Tagebuch enthält fast nur absolut persönliches», in *Text+Kritik* n° 138-139 (IV/1998): *Arthur Schnitzler* (numéro spécial).

Goldschmidt, Georges-Arthur, «Traquer l'intime», in *Nouvelle Revue de Psychanalyse* n° 40 (automne 1989): *L'Intime et l'étranger*.

Hausner, Harry: «Die Beziehungen zwischen Arthur Schnitzler und Sigmund Freud», in *Modern Austrian Literature* 3 (1970), pp. 48-61.

Kluge, Gerhard: «Wunsch und Wirklichkeit in Arthur Schnitzlers *Traumnovelle*», in: *Text & Kontext*, n° 10/2 (1982), pp. 319-343.

Krotkoff, Hertha: «Themen, Motive und Symbole in Arthur Schnitzlers *Traumnovelle*», in: *Modern Austrian Literature*, printemps 1971, vol. 4, n° 1, pp. 70-95.

Le Rider, Jacques: *Modernité viennoise et crise de l'identité*, Paris, PUF, 1990.

Minor, Minor: «Capitales de non-lieu: Vienne, Freud, Schnitzler», in: *Critique* n° 339-340 (août-septembre 1975), p. 837-845.

Minor, Nata: *Freud, Schnitzler, l'ombre de la femme*, Belfort, Circé, 2000.

Nehring, Wolfgang: «Schnitzler, Freud's Alter Ego?», in *Modern Austrian Literature* 10/3-4 (1977), pp. 179-194.

Perlmann, Michaela, *Arthur Schnitzler*, Stuttgart, Metzler (SM 239), 1987.

Perlmann, Michaela: *Der Traum in der literarischen Moderne. Zum Werk Arthur Schnitzlers*, Munich, Fink, 1987.

Reik, Theodor: *Arthur Schnitzler als Psycholog* (1913), Francfort, Fischer Taschenbuch Verlag, 1993<sup>2</sup>.

Rella, Franco «Freud und Schnitzler. Der Spiegel der Analyse», in: Wolfgang Scheible (éd.), *Arthur Schnitzler in neuer Sicht*, Munich, 1981, p. 199-201.

Rey, William H.: *Arthur Schnitzler. Die späte Prosa als Gipfel seines Schaffens*, Berlin, Erich Schmidt, 1968.

Salado, Régis: «Cercles intimes, lignes de fiction», in *Bulletin de littérature générale et comparée* n° 27 (automne 2001), p. 81-142.

Scheffel, Michael: «'Ich will dir alles erzählen'. Von der 'Märchenhaftigkeit des Alltäglichen' in Arthur Schnitzlers 'Traumnovelle'», in *Text + Kritik* 138/139 (IV/1998), pp.123-127.

———. «Narrative Fiktion und die "Märchenhaftigkeit des Alltäglichen" – Arthur Schnitzler: *Traumnovelle* (1925/26)», in: Michael Scheffel, *Formen selbstreflexiven Erzählens. Eine Typologie und sechs exemplarische Analysen*, Tübingen, Niemeyer, 1997.

Scheible, Hartmut: *Arthur Schnitzler und die Aufklärung*, Munich, Fink, 1970.

Schrimpf, Hans Joachim: «Arthur Schnitzlers Traumnovelle», in: *Zeitschrift für dt. Philologie* n° 82 (1963), pp. 172-193.

Seebald, Winfried Georg: «Das Schrecknis der Liebe. Zu Schnitzlers *Traumnovelle*», in: *Die Beschreibung des Unglücks. Zur österreichischen Literatur von Stifter bis Handke*, Salzburg/Vienne, Residenz, 1985. p. 38-60.

Segar, Kenneth «Determinism and Character: Arthur Schnitzler's *Traumnovelle* and his Unpublished Critique of Psychoanalysis», in *Oxford German Studies* n. 8 (1973), p. 114-127.

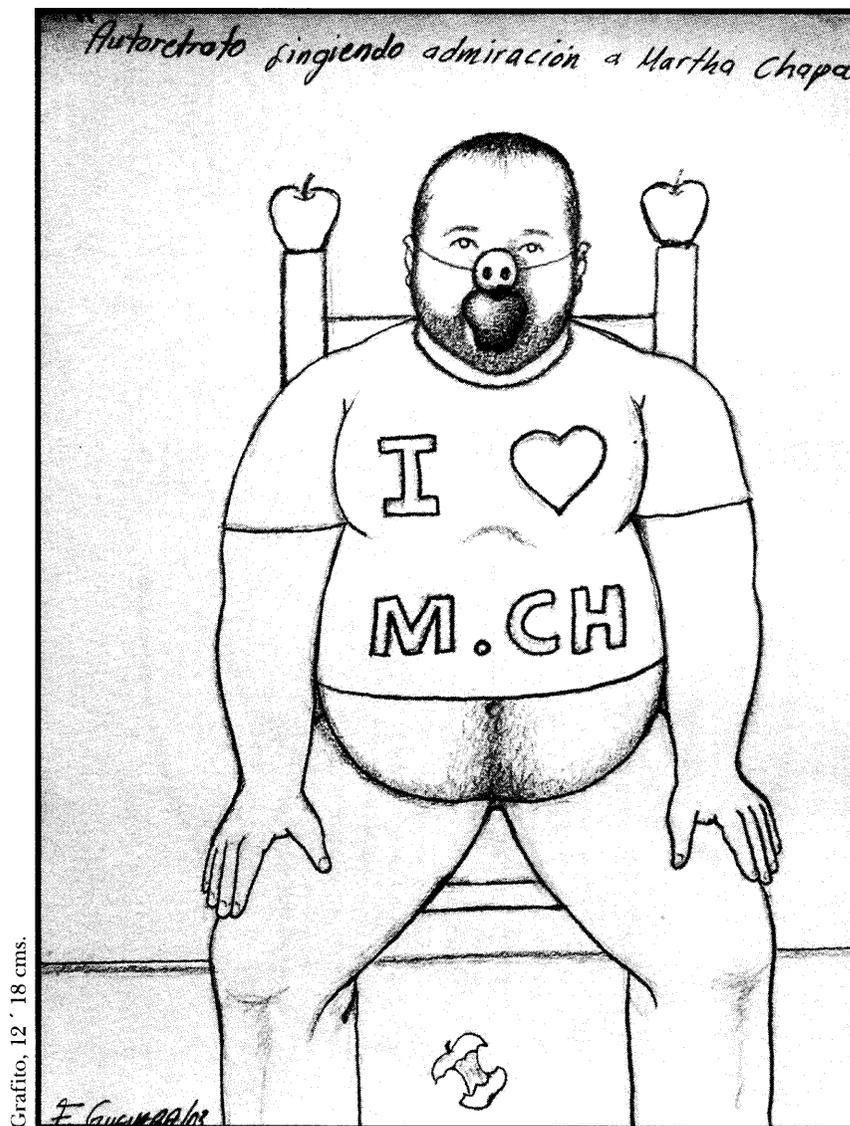
Thomé, Horst: *Autonomes Ich und «Inneres Ausland». Studien über Realismus, Tiefenpsychologie und Psychiatrie in deutschen Erzähltexten (1848-1914)*, Tübingen, Niemeyer, 1993.

Urban, Bernd: «Arthur Schnitzler und Sigmund Freud: Aus den Anfängen des Doppelgängers», in *Germanisch-Romanische Monatsschrift* n° 24 (1974), p.193-223.

Viereck, George S. «The World of Arthur Schnitzler», in *Modern Austrian Literature. Journal of the International Arthur Schnitzler Research Association*, vol. 5, n° 3-4, 1972, p.7-17.

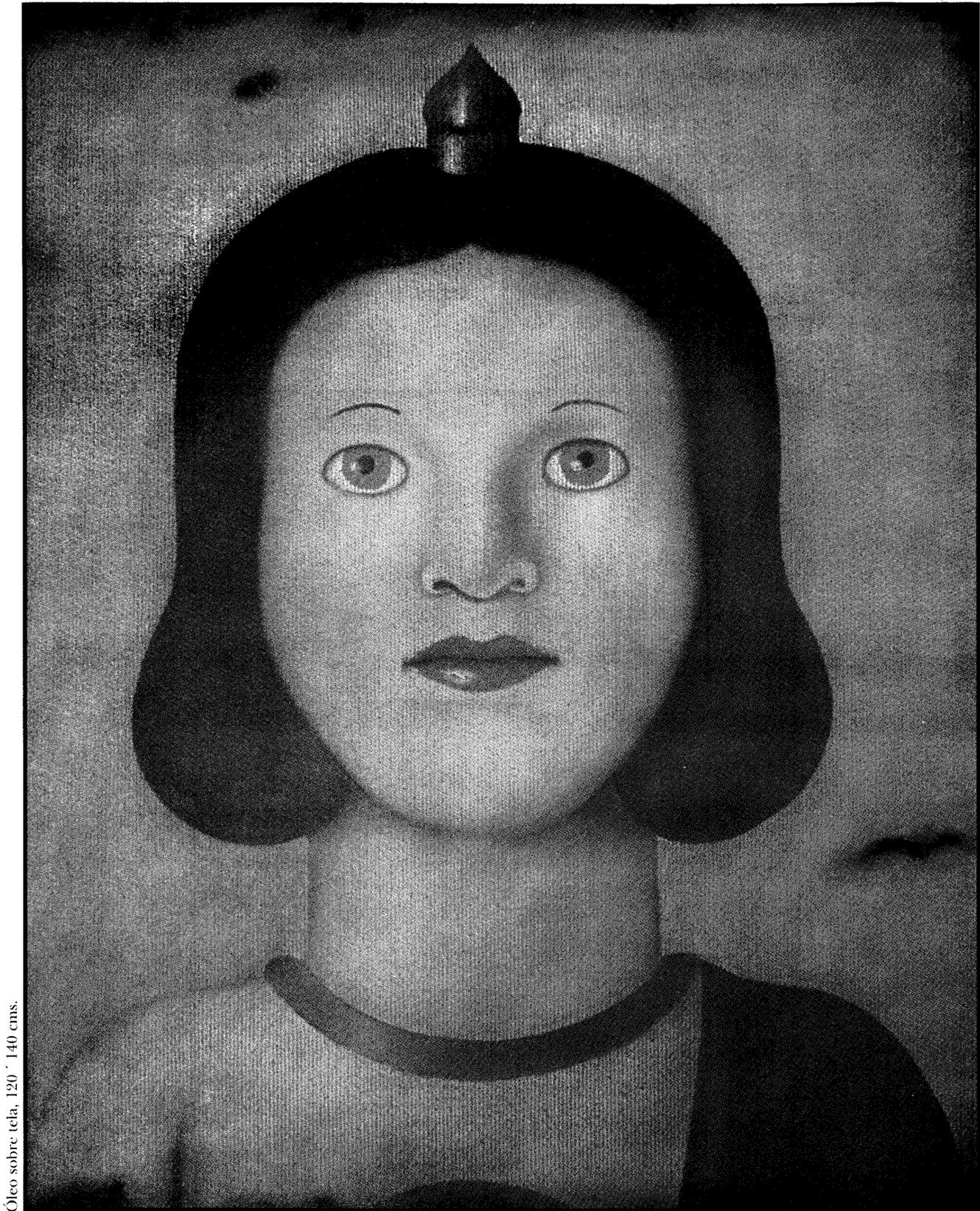
Weinzierl, Ulrich: *Arthur Schnitzler. Lieben Träumen Sterben*, Francfort/Main, Fischer Taschenbuch, 1998<sup>2</sup>.

Worbs, Michael: *Nervenkunst. Literatur und Psychoanalyse im Wien der Jahrhundertwende* (1983), Francfort, Athenäum, 1988<sup>2</sup>.



Grafito, 12' 18 cms.

Fernando Guevara, "Retrato con manzanas", 2003.



Óleo sobre tela, 120 ' 140 cms.

Fernando Guevara, "La feria" (fragmento), 2004.

# FRAILES, MONJAS Y CONVENTOS.

## LAS ÓRDENES RELIGIOSAS EN

### CASTILLA-LA MANCHA, SIGLOS XV-XIX

J. Carlos Vizueté Mendoza\*

**A** bordar el estudio de la implantación de las órdenes religiosas, en sus diversas formas de vida, en el territorio actual de Castilla-La Mancha durante los tiempos modernos, supone una gran dificultad derivada tanto del elevado número de comunidades como de la amplitud del espacio geográfico. Por ello, antes de entrar en el análisis de lo que supusieron las Órdenes religiosas en la historia de lo que hoy es esta Comunidad Autónoma (*cf.* mapa al final), conviene responder a las siguientes preguntas: ¿cuántos son?, ¿cuándo aparecen?, ¿dónde se instalan?, y ¿qué órdenes están presentes en el territorio durante la Edad Moderna?

Éste, antes de la actual división provincial, se había organizado de muy diversas maneras a lo largo del tiempo, de las cuales la más permanente fue la eclesiástica y por ello serán las diócesis las que nos sirvan de base territorial para iniciar el estudio. Las tierras que hoy forman Castilla-La Mancha pertenecían a ocho jurisdicciones eclesiásticas diferentes, siete diócesis y el territorio de Órdenes, *nullius diocesis*. Las primeras eran: la de Ávila, en la que se integraban los pueblos comprendidos entre la Sierra de Gredos y el Tajo al oeste de Talavera de la Reina; la de Cartagena, de la que formaba parte casi la mitad de la actual provincia de Albacete; la de Córdoba, en cuyos límites se incluían algunos pueblos del extre-

mo sudoeste de la provincia de Ciudad Real; la de Cuenca, que excedía con mucho sus límites de hoy penetrando en las provincias actuales de Guadalajara, Toledo y Albacete; la de Orihuela, a la que pertenecían algunos pueblos del límite sudeste de la provincia de Albacete; la de Sigüenza, mucho más reducida que la actual, en las tierras del norte y el este de la provincia de Guadalajara; y Toledo, la mayor de todas (mapa 3), con arciprestazgos en las provincias de Guadalajara (Guadalajara, Hita, Zorita y Almodovar), Toledo (La Guardia, Ocaña, Illescas, Canales, Rodillas, Montalbán y la Sisa, Talavera, Escalona, Santa Olalla y Maqueda), Ciudad Real (el de Calatrava) y Albacete (el de Alcaraz).

Del dilatado territorio de las Órdenes Militares solamente el Priorato de Uclés, que comprendía los partidos de Ocaña y del Campo de Montiel, era estrictamente *Nullius diocesis*, es decir, exento de toda jurisdicción episcopal, y estaba sometido al Consejo de Órdenes también en las materias eclesiásticas; pues el Gran Priorato de la Orden de San Juan, con sede en Consuegra, y los partidos de Zorita y del Campo de Calatrava, de la Orden de Calatrava, se encontraban integrados en la diócesis de Toledo. Conocer esta división del territorio tiene gran importancia a la hora de estudiar la presencia de los religiosos, pues es a la autoridad eclesiástica del lugar, los obispos o el Consejo, a la que compete la facultad de librar las licencias necesarias para abrir una casa, además de

---

\* Universidad de Castilla-La Mancha.

que la mayor parte de los conventos de monjas están sometidos al ordinario, esto es, el obispo de la diócesis.

## 1. Órdenes y conventos: número, periodización y distribución geográfica

En todo este espacio, con anterioridad al inicio del reinado de los Reyes Católicos en 1474, había 81 casas de diferentes Órdenes religiosas, monasterios y conventos, tanto de varones como de mujeres: 9 en lo que es hoy la provincia de Albacete, 6 en la de Ciudad Real, 16 en la de Cuenca, 23 en la de Guadalajara y 27 en la de Toledo. Los más antiguos son fundaciones inmediatas a la reconquista, por eso es también mayor el número de casas en las zonas más tempranamente incorporadas al reino castellano-leonés, las tierras de la Alcarria y el valle del Tajo.

### 1.1. El número

Estas ochenta y una casas son el punto de partida en el recuento que debe conducirnos a responder a la primera pregunta: ¿cuántos son? Sin embargo, no es fácil dar una respuesta concreta, pues las fuentes de las que disponemos son escasas y fragmentarias, como todas las que tratan de aspectos de la población en la Edad Moderna. Aun así, con los datos procedentes de las *Relaciones Topográficas* ordenadas por Felipe II, el *Censo de la Corona de Castilla* de 1591, el *Catastro de Ensenada*, el *Censo de 1756*, el *Censo de Floridablanca* de 1787, las respuestas a los *Interrogatorios* del Cardenal Lorenzana y del geógrafo Tomás López, y las historias y crónicas de las diversas Órdenes religiosas, he confeccionado las Tablas 1 y 2 y los Gráficos 1 y 2 que permiten ver el número total de fundaciones así como su distribución temporal, en periodos de treinta años, a lo largo de la Edad Moderna.

Tanto en unas como en los otros, he renunciado a establecer un recuento del número de individuos, dadas las lagunas que presentan las fuentes, para utilizar el término de *casa* contabilizando así los diversos establecimientos de las Órdenes religiosas. Bajo este concepto, intencionadamente ambiguo, unifico comunidades muy diversas —monasterios y conven-

tos, colegios y hospitales, residencias y *desiertos*— desde los grandes monasterios de origen medieval, formados por comunidades estables siempre con más de medio centenar de individuos en los censos, a los pequeños conventos de los descalzos y recoletos formados por poco más de una decena de frailes o monjas, con una mayor variación del número de sus componentes en los recuentos. El término *casa* incluye también un corto número de establecimientos que no alcanzan la condición de convento: los *hospicios*. Eran éstos casas abiertas, en la mayoría de las ocasiones, por las ramas masculinas de las Órdenes en los lugares donde no contaban con un convento pero sí lo había de la rama femenina. Residía en ellos una pequeña comunidad, de dos o tres religiosos, encargados de la atención espiritual de las monjas pero que tenían expresamente prohibida cualquier otra actividad pastoral con el pueblo, al que ni siquiera podían acoger en su oratorio, pues carecían de patente para abrir iglesia; el hospicio servía, al mismo tiempo, de alojamiento a los frailes transeúntes y en muchas ocasiones acabó transformándose en convento, una vez obtenidas las licencias pertinentes. También se encuentran bajo el mismo término de *casas* las ocho *haciendas* rurales en las que aparecen uno o dos religiosos encargados de su administración. En ocasiones, como sucede en la Granja de Pompajuela, propia del monasterio de Santa Catalina de Talavera, la hacienda funciona como casa de *recreación* a la que acuden, por temporadas, los miembros de la comunidad.

A lo largo de la Edad Moderna se fundaron 313 *casas*, que sumadas a las 81 existentes en 1474 arroja la cifra de 394 establecimientos religiosos de diverso tipo en el territorio de las cinco provincias que hoy conforman Castilla-La Mancha (Tabla 1, Gráfico 1). La diferencia de estos datos con los recogidos en la Tabla 2, donde aparecen 386 casas, se debe a que en ésta no se incluyen las ocho haciendas antes señaladas; y la disparidad con los datos del Gráfico 2 estriba en que en su columna 11 (1745-1774) se han detraído las veintiuna casas de jesuitas cerradas tras la expulsión, en 1767, de la Compañía de Jesús; y en la columna 12 (1775-1804), los siete hospitales que los religiosos de San Antonio Abad, los *antonianos*, tenían abiertos en Albacete, Atienza, Ciudad Real,

Cuenca, El Bonillo, Talavera de la Reina y Toledo y que desaparecieron poco después de que Pío VI emitiera una bula, en 1787, por la que también suprimía esta vieja Orden. Sin embargo, antonianos y jesuitas tuvieron una presencia importante en el territorio, los primeros por su antiguo establecimiento y los segundos por el número y la influencia de sus colegios.

Y ésta del número es una cuestión importante: ¿son muchas o pocas 394 casas? En realidad el número por sí solo no dice nada, salvo cuando lo ponemos en relación con otro. Pedro Carasa Soto al contabilizar los datos de los eclesiásticos en el *Censo de Ensenada* de 1756, obtiene una cifra total de 2 300 conventos, 1 460 de varones y 840 de mujeres; con relación a estos números, en el territorio de Castilla-La Mancha se halla el 17% del total. Ahora bien, para tomar verdadera conciencia de la importancia de la cifra basta señalar que en los Virreinos americanos, a mediados del siglo XVIII, había unas 1.900 casas, de las que 550 eran de franciscanos, 400 de jesuitas, 350 de dominicos y 90 de monjas; salvo en el caso de éstas, la media de individuos por casa era mucho mayor en Castilla que en Indias. Si la actividad misionera de los primeros queda de manifiesto en el crecido número de conventos, doctrinas y misiones, y ante ellos casi no dicen nada los 82 conventos de los franciscanos, las 21 casas de los jesuitas y los 19 de los dominicos, recogidos en la Tabla 6, sí resulta significativa la cifra de 140 conventos de monjas presentes en el área de Castilla-La Mancha.

## 1.2. La periodización

Pero más sorprendente que el incremento del número de casas es la rapidez con la que se realiza: en el periodo de 300 años las ochenta y una iniciales casi se multiplican por cinco (Tabla 2). Este crecimiento es constante pero no uniforme y responde tanto a la situación interna por la que atraviesan las propias Órdenes como al ambiente social y político que favorece los movimientos de reforma de la Iglesia. Los años del reinado de los Reyes Católicos y los inmediatamente siguientes están caracterizados por la imposición desde la corte de la reforma de los observantes sobre los conventuales en las Órdenes mendicantes,

favoreciendo la erección de Congregaciones de Observancia entre los franciscanos, dominicos y clarisas, así como el nacimiento y la rápida expansión de un movimiento religioso femenino que partiendo de beaterios se transformarán en conventos, unos de la Tercera Orden Regular Franciscana y otros de la nueva forma de vida religiosa que suponen las concepcionistas. La creación de esta Orden en Toledo y su rápida expansión, antes de 1530, en ciudades, villas y lugares cercanos (Cuenca, Maqueda, Torrijos, Escalona, Talavera de la Reina, Illescas, La Puebla de Montalbán, Oropesa, Priego, Ciudad Real y Guadalajara), ayudan a comprender que a lo largo de esos 60 años se fundaran setenta nuevas casas.

Si entre 1535 y 1564 parece como si el impulso fundador se detuviera, los sesenta años siguientes, hasta 1625, son de una actividad incesante: nada menos que ciento cuarenta y una nuevas fundaciones. Pero es que aquellos años son los de la aparición del segundo impulso reformador en las viejas Órdenes mendicantes, el movimiento de los descalzos, y el desarrollo de las nuevas, los Clérigos Regulares. Entre los primeros baste citar los nombres de san Pedro de Alcántara, promotor de la descalcez franciscana, de rápida expansión en Castilla y América; santa Teresa de Jesús, reformadora del Carmelo; san Alonso de Orozco, creador de la recolección agustina; san Juan Bautista de la Concepción, iniciador de la descalcez trinitaria. Oropesa, Malagón, Toledo, Pastrana, Villanueva de la Jara, Talavera de la Reina, Valdepeñas, Villanueva de los Infantes y la Solana son lugares vinculados con ellos en los primeros momentos de sus respectivas reformas. Por lo que toca a los Clérigos Regulares es necesario destacar, de entre todos ellos, el vigoroso desarrollo de los jesuitas y el más lento, pero constante, de los hospitalarios fundados por san Juan de Dios, ya que los restantes tienen escasa presencia en nuestro territorio.

Sin embargo, desde 1625 se percibe un claro y constante descenso en el ritmo de las fundaciones. Sólo la tardía entrada en la Corona de Castilla de los capuchinos, retrasada hasta 1609, evita la brusca caída en la erección de conventos en el siglo XVII, que ya es evidente tras la Guerra de Sucesión. Después de 1750 sólo se fundan dos casas, ambas con muy pocos reli-

giosos: la primera es el hospital erigido en 1766 en Albacete por la Congregación de Clérigos del Divino Pastor, sólo presente antes en San Clemente, y la otra es una fábrica de sayales abierta por los Carmelitas Descalzos en Budía en 1796. Pero, como ya he señalado antes, el número de las casas de religiosos desciende por la supresión de jesuitas y antonianos.

### 1.3. Distribución geográfica

La respuesta a la tercera cuestión planteada al inicio de estas páginas, ¿dónde se instalan?, nos permite conocer mejor el territorio que hoy forma la Comunidad Autónoma. La Tabla 3 y los Gráficos 3.1. y 3.2. proporcionan una visión de conjunto de la presencia de la órdenes religiosas en los límites de las provincias actuales; la Tabla 4 y los Gráficos 4.1. y 4.2. transportan esos mismos datos a la antigua división diocesana del territorio.

Tanto en un caso como en el otro, es mucho mayor la presencia de las Órdenes en las tierras del norte, donde se encontraban establecidas en un número superior en los albores de la Edad Moderna. Fueron las zonas más tempranamente reconquistadas y repobladas y en ellas es donde aparecen exclusivamente las Órdenes monásticas masculinas: benedictinos, cistercienses, jerónimos y cartujos, aunque la presencia de éstos se limite a una hacienda dependiente de la cartuja del Paular. Por el contrario, La Mancha será el lugar de expansión de los descalzos en los siglos XVI y XVII, fenómeno al que no será ajeno el proceso de señorialización resultado de las ventas de lugares de las Órdenes Militares realizadas por Carlos V y Felipe II, como veremos más adelante.

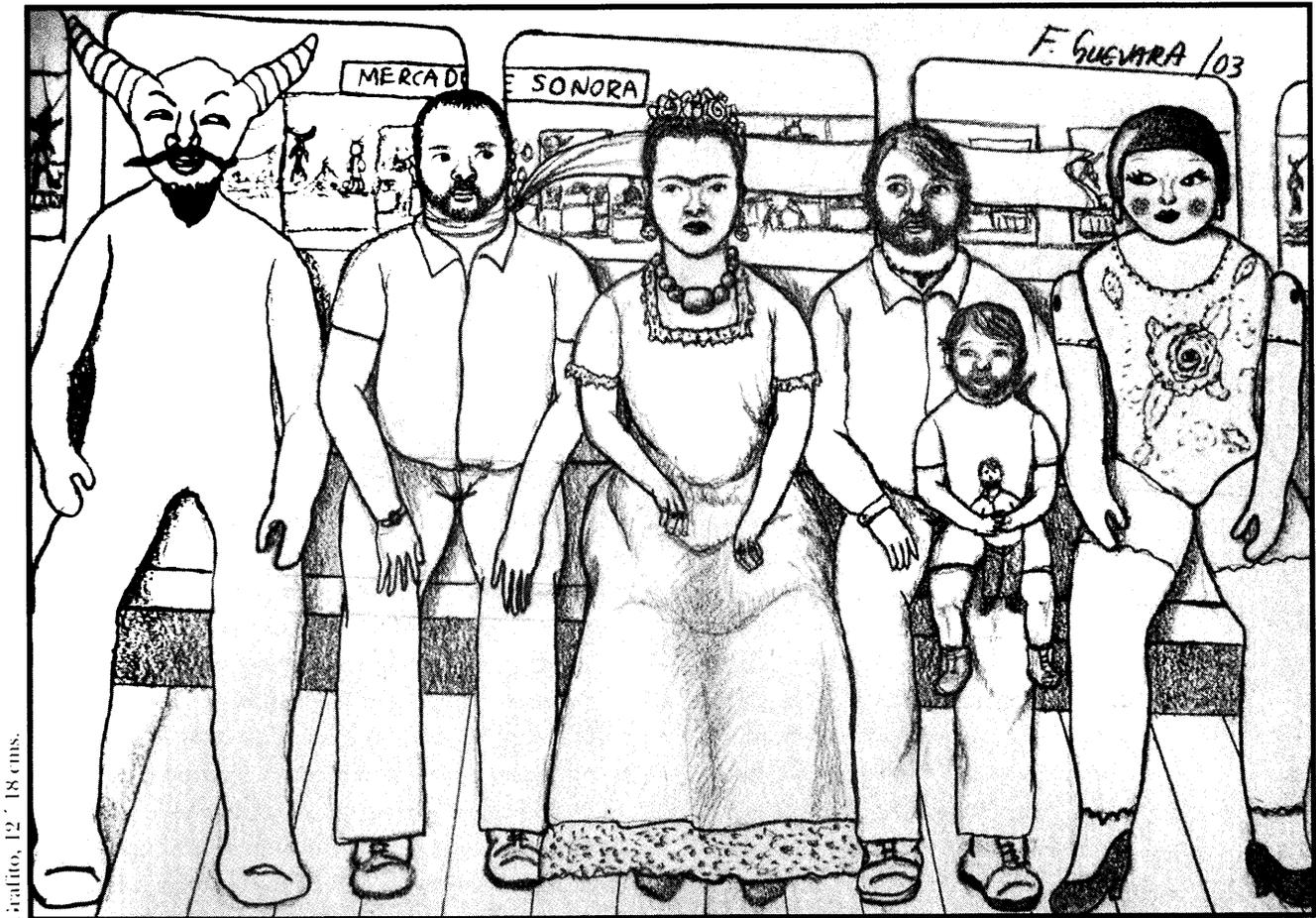
Ahora bien, la distribución de todas estas casas no era homogénea sino que aparecen concentradas en un corto número de lugares, con una media de 2.6 conventos por población, y sólo Toledo, diócesis y provincia, la supera. Muy por encima de la media se encuentran los quince lugares que cuentan con cinco o más casas (Tabla 5 y Gráfico 5) y que permiten establecer una jerarquía urbana en el territorio de Castilla-La Mancha en la Edad Moderna. La primacía toledana, con el desorbitante número de cuarenta y cuatro casas de religión de todo tipo, con presencia de casi

todas las Órdenes, algunas femeninas con más de dos casas, no necesita comentario. Tras ella se sitúan Cuenca, Talavera de la Reina, Guadalajara, Ocaña, Ciudad Real, Albacete y Almagro. Todas ellas eran ciudades y villas prósperas, cada una por razones diversas; Cuenca, junto con Toledo, es la única de las quince con sede episcopal, pero la ausencia entre ellas de Sigüenza debe hacernos concluir que ni el obispo ni el cabildo catedralicio eran factores determinantes a la hora de elegir un lugar como asiento de una casa de religión. Como tampoco lo era contar con Universidad, aunque algunas Órdenes buscaran la cercanía de las aulas pensando obtener en ellas nuevos profesos; en estos casos preferían la abundancia complutense a la escasez seguntina y ésta es la razón del crecido número de fundaciones en la zona de influencia de Alcalá de Henares, desde Guadalajara hasta Ocaña. A la hora de elegir un lugar para abrir una casa, pesaban más los aspectos económicos y la existencia de patronos, nobles o ricos, dispuestos a fundar y dotar los nuevos conventos. Y éstos se concentraban en las villas y ciudades con actividad artesanal y comercial, en las cercanas a las vías de comunicación o en las que eran cabeza de las encomiendas de las Órdenes Militares, donde residía el crecido número de propietarios rurales absentistas ennoblecidos o que aspiraban a conseguir un título o un hábito que diera lustre a su riqueza.

En el extremo opuesto, huyendo de los núcleos urbanos y buscando las soledades, se encuentran los eremitorios, vinculados con los orígenes de las reformas de los mendicantes. Son sólo siete pero entre ellos están lugares tan importantes como La Salceda y El Castañar, para los franciscanos, y Buendía para los carmelitas descalzos. Éstos acabarán ordenando abrir uno de estos *desiertos* en cada provincia de la Orden para facilitar periodos de retiro eremítico a los frailes más inclinados a la vida solitaria; y más tarde los calzados también lo harán estableciendo en la Sierra de San Vicente el Desierto del Piélagos.

### 1.4. Las Órdenes

Respecto de la última cuestión, qué Órdenes estuvieron presentes en lo que hoy es Castilla-La Mancha,



Grafito, 12 x 18 cms.

Fernando Guevara, "El Camión", 2003.

los datos de la Tabla 6 dan una cumplida respuesta. En primer lugar, destaca la gran cantidad de Órdenes distintas que cubren todas las formas de vida religiosa, desde las monásticas y militares de origen medieval, hasta las Congregaciones sacerdotales aparecidas en el siglo XVII; los dedicados a la vida contemplativa en la soledad de los campos, y los que tienen una clara vocación de servicio activo en hospitales y colegios en el trajín de las ciudades.

En segundo lugar, se percibe el claro predominio de las casas de varones sobre las femeninas, aunque éstas presentan una mayor variedad de familias religiosas, si bien sobre este último aspecto es necesario hacer notar que externamente casi no hay diferencias entre ellas, obligadas a observar la clausura y a dejar las actividades educativas de doncellas, nobles o pobres, a la que se dedicaron algunos beaterios antes de transformarse en monasterios con la adopción de

una de las reglas. Tras los muros de sus conventos todas se dedican a la vida contemplativa de una forma semejante, y la única diferencia viene dada por el número de las componentes de la comunidad, más numerosa en los antiguos monasterios, bien dotados económicamente, que en los nuevos conventos, mucho más pobres bien sea por la renuncia voluntaria a las rentas o porque las previsiones de los patronos resultaron cortas. Por otro lado, las monjas comendadoras de las Órdenes Militares, que siguen la Regla del Císter, deberían contarse entre las monásticas, y las de las Órdenes de Redención de cautivos entre las mendicantes, de cuyo estatuto gozaban por concesión pontificia, y lo mismo puede decirse de las Canonisas Regulares de San Lorenzo Justiniano.

En tercer lugar, es claro el predominio de las Órdenes brotadas de las reformas de los viejos troncos, especialmente entre los mendicantes: las casas de

observantes, descalzos y recoletos son doscientas veinte. Entre ellas también se encuentran las Concepcionistas y las Terciarias Regulares Franciscanas, las primeras surgidas del movimiento de reforma promovido por el cardenal franciscano Francisco de los Ángeles Quiñones, que completó su legislación para convertirse en la orden independiente de la Inmaculada Concepción; y las segundas, influenciadas por el cardenal Cisneros y sus fundaciones de *La Penitencia* para reducir beaterios de terciarias a la Regla franciscana, así como ejecutor de la introducción de la Observancia, no sin dificultades, entre las clarisas y los frailes de la primera orden, de tal modo que, a mediados del siglo XVI, no quedaron conventuales y, al menos formalmente, todos los franciscanos habían sido incorporados a la Observancia. La misma situación se daba en la Orden de Predicadores, entre cuyos conventos iba calando lentamente la Observancia desde el convento de San Pablo de Valladolid y su añejo Colegio de San Gregorio, fundado por fray Alonso de Burgos, dominico y obispo de Palencia. En 1506, en el Capítulo provincial celebrado en Burgos, se unieron legalmente la Provincia de España y la Congregación de la Observancia, con lo que también los dominicos estaban, formalmente, reformados. Sin embargo no he incluido sus conventos entre los doscientos veinte, que sí cuenta a Capuchinos y Mínimos quienes, aunque de tardía presencia en la Corona de Castilla, también son fruto de este mismo primer impulso reformador.

Pero será el movimiento descalzo, el que Melquiades Andrés ha llamado *segunda reforma*, el que tenga una mayor presencia en el espacio de lo que hoy es Castilla-La Mancha. Su momento de mayor intensidad se produce entre 1570 y 1610, periodo que está dominado por las reformas teresiana y trinitaria. Ambas tienen en este territorio algunos de sus primeros conventos; la del Carmen con fundaciones de santa Teresa de Jesús en Malagón, Toledo, Pastrana y Villanueva de la Jara; la de la Trinidad con los primeros conventos abiertos por san Juan Bautista de la Concepción en Valdepeñas, Villanueva de los Infantes, La Solana, Socuéllamos y Toledo. Aunque con menor presencia de casas, también la recolección agustiniana tuvo aquí sus inicios, en el convento que en Talavera de la Reina fundó san Alonso de Orozco.

## 2. Las causas de la expansión de las Órdenes religiosas

Respondidas las primeras cuestiones llega el momento de buscar la razón de tal proliferación de casas, frailes y monjas, sobre todo entre 1565 y 1625. A mi modo de ver la causa última se encuentra en la conjunción de los deseos de los patronos, sean estos señores o concejos, y las necesidades de las Órdenes religiosas. Así, al interés de aquéllos de fundar en sus villas se une la necesidad de las nuevas Órdenes descalzas, y de las provincias formadas en el seno de las antiguas y que aspiran a la independencia, de alcanzar pronto un crecido número de conventos y de frailes. A lo que se unen otras dos circunstancias contradictorias: las dificultades que éstas encuentran para instalarse en las ciudades y la aureola de santidad que la vida rigurosa de los descalzos suscita haciendo desear su cercanía.

La aparición del segundo movimiento reformador había originado la duplicación de casi todas las Órdenes y su consecuencia inmediata y visible era el exceso de conventos y de religiosos, sobre todo en las ciudades populosas y ricas, donde se multiplican las casas, de lo que se hacen eco la literatura arbitrista y las Cortes del reino en cada nueva concesión del servicio de millones. Las fundaciones de conventos urbanos están erizadas de dificultades por las limitaciones que las autoridades, municipales y episcopales, establecían a los nuevos asentamientos religiosos. Todos los regulares de Guadalajara se opusieron, en tres ocasiones distintas, a la apertura de un colegio de la Compañía de Jesús, como antes los franciscanos procuraron estorbar el traslado de los dominicos al interior de la ciudad; y en Toledo hubo también unanimidad en el rechazo a los trinitarios descalzos. Por lo que toca al territorio de las Órdenes Militares era necesario contar, también, con la licencia del Consejo. Así, a las Religiones, sobre todo a las más recientes, sólo les queda el camino de los pueblos, y en sus inicios se ven en la obligación de aceptar todo lo que les ofrecen si quieren crecer, aunque luego podrán elegir lugar entre los muchos que quieren contar con su presencia.

Pero mejor que yo, lo expresa uno de los protagonistas de este movimiento de reforma, el padre Jeró-

nimo Gracián Dantisco, en el Carmelo fray Jerónimo de la Madre de Dios, hijo de uno de los secretarios de Felipe II, como lo serán varios de sus hermanos y por lo tanto bien relacionado en la corte, que se incorporó muy pronto a la descalcez carmelitana y a la que le siguieron dos de sus hermanos y tres de sus hermanas. Colaborador y confesor de la madre Teresa de Jesús, en marzo de 1581 en Alcalá de Henares fue elegido primer provincial de los descalzos, todavía en el seno de la Orden del Carmen aunque gozando de cierta autonomía, pero su estilo de gobierno no era del agrado de la mayoría de los frailes que le criticaron duramente. El Capítulo celebrado en Lisboa en mayo de 1585 eligió nuevo provincial a fray Nicolás de Jesús María, Doria, y allí fray Jerónimo de la Madre de Dios presentó ante los capitulares una *Apología*, en la que daba cuenta de sus actividades como prelado y rebatía las acusaciones que corrían sobre su persona. El siguiente texto es un fragmento de la primera parte de su defensa, en el que relata la fundación de los conventos de frailes y monjas realizados durante su mandato al tiempo que enumera las solicitudes para abrir otros y el estado en el que se encuentran las negociaciones para atenderlas.

Hanse fundado monasterios de frailes: en Valladolid, el Colegio de Salamanca, el convento de Nuestra Señora de la Paz de Daimiel, el monasterio de San Felipe de Lisboa, el de San Andrés de Málaga, el de Santa Ana de Génova. Y además de estos que ya están poblados de frailes, está tomada la posesión y a punto de fundarse el Colegio de Coimbra, y el convento de Guadalcázar que es importante para la fundación del Colegio de Córdoba, y está concertada la fundación de Nuestra Señora del Monte Carmelo de Setúbal, que será de gran fruto, especialmente para la provisión de pescado para los demás conventos.

La expansión ha sido notable, en Castilla y Andalucía, además de realizar las primeras fundaciones en Portugal que habrán de servir, en la política del padre Gracián a la que eran contrarios muchos frailes, para iniciar el camino de las misiones en el África negra. Y lo mismo se aprecia en la relación de las fundaciones de las monjas, que también entran en Portugal:

Los conventos de monjas que en este tiempo se han fundado son los siguientes: el convento de San José de Burgos, el de San José de Granada, el de San José de Pamplona, el convento de San José de San Pedro de Málaga, el de San Alberto de Lisboa y el convento de San José de Sabiote el cual ya está aprestado para se fundar, y traídas las monjas de Toledo a Beas para ese efecto.

Pero es en las solicitudes de nuevas fundaciones donde se percibe el potencial desarrollo de la provincia de los descalzos: de todas partes llegan solicitudes y ofrecimientos para que se abran nuevas casas, que de momento no se pueden atender:

Los conventos que se piden, a los cuales no se acude por no haber comodidad hasta que se vayan criando frailes, son: el Colegio de Córdoba, da para esto su hacienda un caballero que se dice Angulo, y tratábalo en Granada el oidor Laguna. Item, en Valencia da un caballero su casa y huerta. Item, se pide otro convento en Velchit cabe Valencia. Sobre estos dos conventos ha escrito el Patriarca pidiendo que se funden. Item, se pide convento en Zaragoza, ha escrito el Arzobispo pidiendo. Item, pidieron convento de frailes en Pamplona; y algunos de San Sebastián tratan de hacer convento en aquel puerto. La ciudad, el cabildo y el obispo de Segovia piden se dé prisa a un convento de frailes en aquella ciudad, para lo cual hay principio de una manda de que sabe el Arcediano de Cuéllar que la señora doña Ana de Peñalosa lo haría a su costa de muy buena gana. Item, el corregidor Pilula pide un convento cerca de Baeza en un pueblo que se dice La Manchuela, dará huerto, olivares y tierra que valen mucho. El obispo de Osma pretende que se haga un convento en Miranda de Duero, da una casa que era de monjas bernarditas. El Deán de Calahorra da casa y huerta, labrándola como quisiéramos, en aquella ciudad. El Almirante de Castilla pide casa en Medina de Rioseco. El Marqués de Aguilafuente en su tierra. El Conde de Fuensalida en la suya. El Conde de Olivares, embajador en Roma, en Olivares. Y el señor don Francisco de Fonseca pide se pueble la casa de Nuestra Señora de la Encina en Vizcaya y también pide frailes en Alaejos. En Manzanares piden convento, hay para ello tres mil ducados que da uno de Almagro y saca licencia del Consejo. En el Alandroal, pueblo del Alentejo, se da casa y gran huerta. En Alhandra pide el señor Gaspar Gil. En Santo Tomé está aparejado el sitio de San Antonio para cuando quieran ir frailes.

Es de destacar que este último lugar, San Antonio, se encuentra en la Isla de Santo Tomé, en el golfo de Guinea a donde se dirigirá una expedición de misioneros cuyos componentes tuvieron un trágico final. La monjas también son reclamadas desde fuera de Castilla:

De monjas se piden también algunos conventos. Doña Catalina de la Fuente daba mil ducados de renta para un convento en Toledo, cesóse de tratar de esta fundación por no dar licencia el Arzobispo. En Cuerva, doña Aldonza Niño da una casa y renta para un convento de monjas. En Lucena piden convento de monjas. Don Francisco de Fonseca, en Coca. La ciudad de Estella en Navarra ha pedido a su Majestad por medio del Virrey de Navarra se haga un monasterio de monjas. En Barcelona quiere doña Beatriz Beamonte dar una hacienda que allí tiene para que se haga monasterio de monjas. Doña Ana de Peñalosa pretende hacer monasterio de monjas en Madrid, acabados sus pleitos, que le queda mucha hacienda y la quiere gastar en eso.

La relación sigue con las ofertas para fundar en Flandes y en Francia, pero esta expansión, al igual que la africana, será truncada por el nuevo provincial. Tampoco se fundarán muchos de los conventos que aquí se ofrecen, al fracasar las negociaciones con los patronos o por considerar la Orden que se encuentran en lugares poco apropiados. Doña Ana de Peñalosa sí conseguirá la fundación de los frailes en Segovia y, amiga de los pleitos, interpondrá uno sobre el cuerpo de fray Juan de la Cruz, consiguiendo su traslado desde Úbeda hasta el convento de Segovia.

En el texto del padre Gracián están presentes todos los elementos que antes señalé: los deseos de la Orden por fundar en un determinado lugar; la imposibilidad de realizar otras fundaciones por la falta de un número suficiente de religiosos; y las demandas y presiones de patronos de toda condición —grandes, nobles, caballeros, eclesiásticos, señoras, cabildos y ciudades— que recurren a la mediación de obispos, arzobispos o el mismo virrey de Navarra. Tampoco faltan las alusiones a las facilidades con que algunos prelados concederán las licencias o se obtendrán en el Consejo, ni a la negativa del arzobispo de Toledo a que se abran más casas en la ciudad. En cuanto a lo

que los patronos ofrecen, se trata siempre de los mismos bienes: casas, huertas y tierras, en el caso de los frailes que habrán de sustentarse de limosna; heredades semejantes y rentas, más o menos elevadas, para los conventos de las monjas.

Las fundaciones medievales en el territorio de Castilla-La Mancha contaron siempre con patronos poderosos. Si se confeccionara una relación con sus nombres encontraríamos a los monarcas castellanos, de Alfonso VI a Enrique IV; a sus parientes, como el infante don Juan Manuel, la infanta doña Berenguela y la reina doña Leonor de Portugal; arzobispos de Toledo, de Pedro Tenorio a Alfonso Carrillo; familias de la alta nobleza, como los Mendoza; altos dignatarios de la corte, como don Gonzalo Ruiz de Toledo, el Señor de Orgaz del cuadro del Greco; y maestros de las Órdenes, como don Juan Pacheco o don Pedro Girón.

En los tiempos modernos siguen presentes los monarcas y aumenta la presencia de la alta nobleza al formarse nuevas casas en los antiguos linajes; la



Grafito, 12' 18 cms.

Fernando Guevara, "El que se fue a la Villa...", de la serie *De la risa al llanto*, 2002.

documentación repite los apellidos y los títulos: Álvarez de Toledo, Fernández de Córdoba, Hurtado de Mendoza, Silva, de la Cerda, Pacheco, Cárdenas, Enríquez, Niño, Dávila: Duques de Medinaceli, del Infantado, de Uceda, de Híjar, de Escalona; Marqueses de Comares, de Moya, de Malpica, de Velada; Condes de Oropesa, de Cifuentes, de Fuensalida, de Tendilla, de Priego.

Pero también la condición de patronos de las fundaciones se amplía a otras capas sociales. La primera está formada por quienes han adquirido a la Corona tierras de Órdenes para establecer un señorío en el que, a imitación del monarca y los grandes, quieren levantar uno o más conventos; es el caso de Melchor de Herrera, Marqués de Auñón, en Auñón; de Nicolás Fernández Polo, en Escariche; de doña Luisa de la Cerda, viuda del Mariscal de Castilla Arias Pardo de Tavera, en Malagón; de Francisco de Rojas, en Mora; de Ruy Gómez de Silva y su mujer doña Ana de la Cerda, Príncipes de Éboli y Duques de Pastrana, en Pastrana y Tamajón; de don Álvaro de Bazán, I Marqués de Santa Cruz, en el Viso del Marqués; de don Álvaro de Bazán, su hijo y II Marqués, en Valdepeñas.

Pero el deseo de fundar está también presente en todos los estamentos del cuerpo social y así encontramos fundaciones que tienen como patronos a individuos de las Órdenes Militares, priores, claveros, maestros, comendadores o simples caballeros. Miembros del clero que fundan en sus lugares de origen, cardenales, arzobispos, obispos, dignidades de cabildos catedralicios, canónigos, catedráticos, presbíteros y clérigos; entre estos fray García de Loaysa, dominico y cardenal, y fray Hernando de Talavera, jerónimo y arzobispo de Granada, en Talavera de la Reina; los obispos de Cuenca Sebastián Ramírez de Arellano, en Villaescusa de Haro e Isidro Carbajal y Lancaster, en Cuenca; el de Segovia Antonio Ramírez de Haro, en Villaescusa; el de Salamanca Pedro González de Mendoza, en Guadalajara; así en una extensa nómina en la que aparecerían las fundaciones en su diócesis de los cardenales y arzobispos de Toledo, Francisco de Cisneros, Gaspar de Quiroga, Bernardo de Sandoval y Rojas, Pascual de Aragón; y las de los obispos de Cuenca Pedro de Castro y Andrés Pacheco, entre otros. Y las gentes del común,

unos con recursos, a veces obtenidos en las lejanas Indias, y otros sin ellos, como el fundador del convento de las dominicas de Uclés “un hombre pobre que anduvo pidiendo limosna y con ella hizo el monasterio”, como se dice en las *Relaciones Topográficas*. En ocasiones la fundación responde a una demanda colectiva y aparece como patrono “la villa”, bien sola o completando los escasos medios de un patrono particular y entonces son otras las motivaciones que les mueven. Si los grandes, eclesiásticos y seglares, los nobles y los acomodados buscan, la mayoría de las veces, un enterramiento acorde a su condición, con los sufragios anejos, y la perpetuación de su memoria en la piedra de sus bultos o en los escudos con los que blasonar el convento y la iglesia, además de transmitir a sus descendientes, como una parte más de su patrimonio, los derechos del patronato, las villas insisten en sus capitulaciones que los que se establezcan en el pueblo han de ser descalzos o recoletos. Y esto al menos por tres razones: la primera de orden económico, la segunda vinculada al prestigio y la tercera por las diversas formas de utilidad que se obtienen de la fundación.

Económicamente, la fundación de los descalzos es más asequible para las limitadas arcas de las villas. Por sus constituciones, muchas de estas Órdenes han de ajustarse a unas estrictas normas de humildad y pobreza en los edificios, el mobiliario, el hábito y la alimentación; no admiten renta y viven de limosna, con lo que la inversión se limita a proporcionar una casa y una huerta, aunque lo más frecuente es que se conceda a la nueva fundación una ermita, con lo que se ahorran gastos en la construcción de la iglesia, a la que se añaden otras edificaciones, siempre pobres, como germen de la casa conventual que luego se levanta. Si la comunidad no es muy numerosa, las limosnas para el mantenimiento del convento tampoco serán muy grandes y siempre les queda a los frailes, no así a las monjas, la posibilidad de la cuestación por los lugares vecinos. En una ermita se instalaron los carmelitas descalzos en Daimiel, los franciscanos descalzos en Corral de Almaguer, los trinitarios descalzos en La Solana y Socuéllamos, los agonizantes en Santa Cruz de Mudela y las mercedarias descalzas en Miguelturra.

Pero tan escasa inversión reporta beneficios rápidos, unos de carácter inmaterial, como la aureola de santidad que acompaña a estas Órdenes nuevas por lo estricto de su vida pobre y observante, y la fama de caritativos que reciben los vecinos que pueden sustentar a uno o dos de estos conventos. En este sentido, es tal el interés de mantener entre ellos una comunidad religiosa que, cuando alguna deja el pueblo, se apresuran a ofrecer el convento ahora vacío a otra Orden. Lo señalaba el padre Gracián con la oferta de fundar en Miranda de Duero y así ocurrió con los carmelitas descalzos que dejaron Sigüenza en 1614, en 1623 ocupaban el edificio los franciscanos observantes; o con las concepcionistas de Almonacid de Zorita, que a petición de la villa se instalaron en 1703 en el convento dejado por las comendadoras de Calatrava cuando se trasladaron a Madrid en 1623, entre ambas ocuparon temporalmente el edificio las clarisas recoletas, de 1683 a 1699.

Por lo que toca a la utilidad que los conventos proporcionan, muchas están incluidas en las capitulaciones fundacionales mientras que otras son tan evidentes que no es necesario ponerlas por escrito. Por lo que toca a las primeras, las principales son la educación y la asistencia sanitaria. Cuando la villa de Albacete se convierte en patrono del colegio de la Compañía de Jesús está claro que pretende instalar en el lugar un establecimiento docente de categoría. Otros pueblos que no pueden asegurar el costoso mantenimiento de uno de estos colegios optan por los frailes mendicantes pero no olvidan señalar, como hicieron en Almodóvar del Campo con los carmelitas descalzos, que deben abrir a los jóvenes de la localidad la cátedra del convento, para enseñar gramática. Si se trata de educar muchachas, entonces se dotará algún beaterio para que atienda el colegio de doncellas anejo, y así ocurrió con las servitas en Villamalea, que todavía en 1840 se dedicaban a la enseñanza de las niñas.

Para hacerse cargo de un hospital llamaron en Santa Cruz de Mudela a los ministros de los enfermos, orden de clérigos regulares fundada por san Camilo de Lelis y a los que en la España de la época se llamaba *agonizantes*. Tras su llegada ampliaron el hospital y la ermita donde se asentaron hasta hacer una iglesia

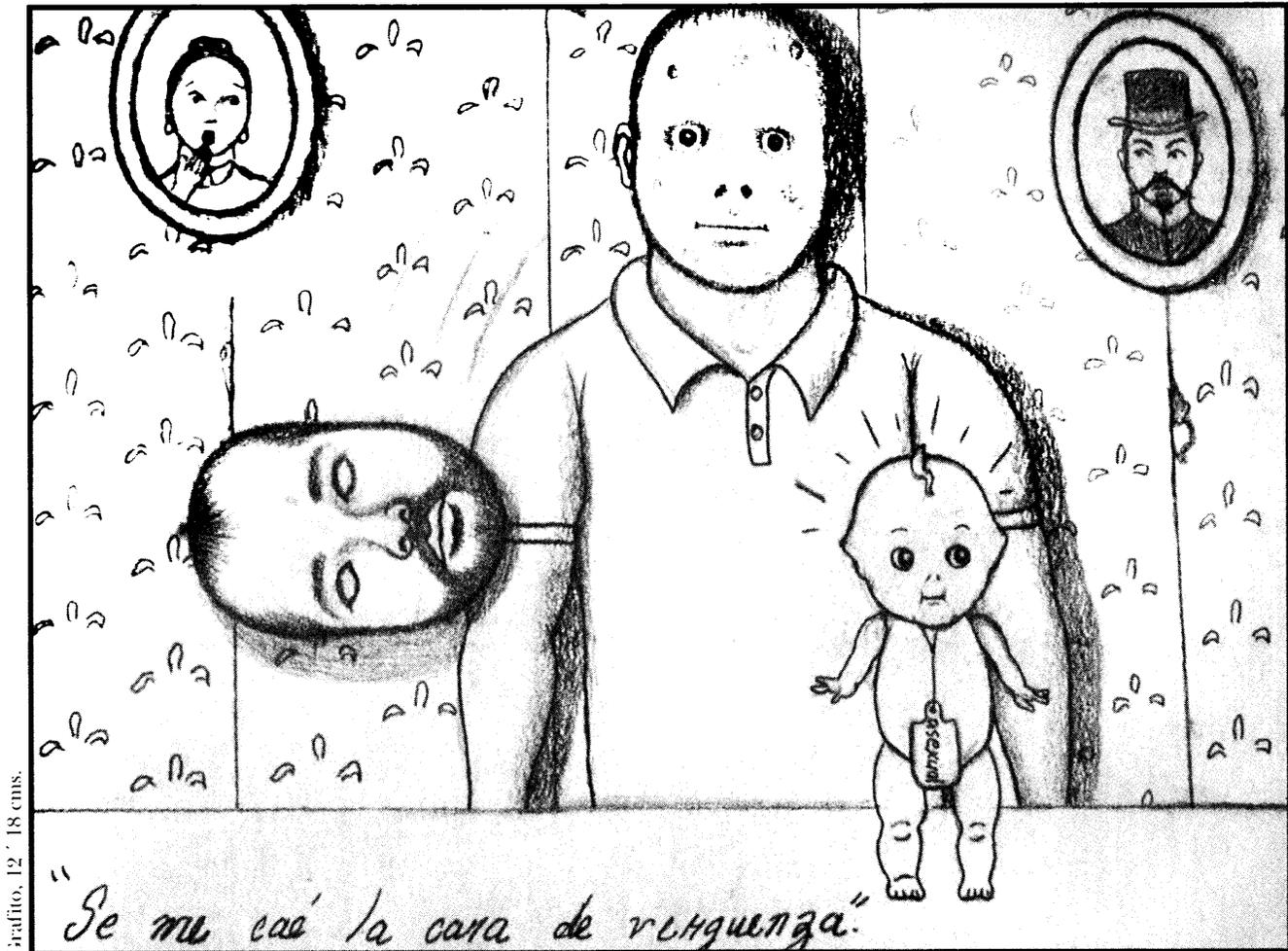
mucho más capaz. En Ocaña, la villa reunió las rentas de varios pequeños hospitales para poder establecer uno mayor e invitaron a los hospitalarios, los hermanos de san Juan de Dios, para que lo atendieran.

Los otros beneficios están relacionados con la atención pastoral del pueblo. En muchos de los lugares donde se instalan los nuevos conventos no existe más que una parroquia atendida por un corto número de sacerdotes muchas veces con una preparación deficiente. Y es con ellos con los que hay que cumplir el precepto de la Iglesia de la confesión anual. La presencia de los frailes, con una renovación periódica de la comunidad, tranquiliza a los penitentes que acuden a recibir la absolución; su mayor preparación solemniza las fiestas con la predicación de sermones y novenas, triduos o quinaros; y los más inquietos espiritualmente encuentran cauce para su vida de piedad en las terceras órdenes y las cofradías que establecen. Y el ejercicio de la caridad, con la redistribución de las limosnas, sirve de socorro de los pobres, que también pueden beneficiarse de la apertura de algunos talleres.

Cuando el capuchino fray Francisco de Ajofrín escribió la historia de su pueblo no olvidó consignar en la descripción de la villa que:

La santa provincia de Castilla de Reverendos Padres Observantes de Nuestro Padre San Francisco tienen aquí la fábrica de los sayales para sus religiosos. Mantiene a infinita gente este ejercicio; pues no sólo da que trabajar en Ajofrín, sino también en otros lugares circunvecinos, siendo tan socorrido, que en él tienen quehacer hombres, mujeres, muchachos, niños; aun los ciegos e impedidos pueden trabajar en alguno de los muchos ramos que tiene; por eso, y por la grande aplicación e industria de los naturales, no hay tantos pobres y mendigos como en otras partes.

Pero esto no sólo ocurría en Ajofrín, desde mediados del siglo XVII y aprovechando el entramado de la actividad textil dispersa en la región, las distintas provincias religiosas abrieron fábricas para la elaboración de sayales con destino a la confección de los hábitos. No todas fueron tan grandes como la de Ajofrín que tenía veinte telares y daba trabajo a trescientas ochenta personas directamente. Los franciscanos descalzos de



Grafito, 12 x 18 cms.

Fernando Guevara, "Se me cae la cara de vergüenza", 2002.

la provincia de Cartagena tuvieron su fábrica en Albacete, en una casa de la calle de la Cava, y los de la provincia de Castilla en Consuegra, ocupando el primitivo convento de San Pedro de la Vega del que se trasladaron al interior de la villa por insalubre; los carmelitas descalzos, en unas amplias salas del convento de Budía; los agustinos recoletos, en Calzada de Calatrava, con cuatro telares; y los trinitarios calzados en el santuario de Nuestra Señora de Tejada, en Garaballa. Sólo en otro caso tenemos noticia del desarrollo de una actividad industrial en un convento, se trata de la imprenta que los carmelitas descalzos instalaron en el de Uclés, de la que salían todas las ediciones oficiales de la Orden y que funcionaba al menos desde 1623 fecha en la que se publicaron las Constituciones.

Hasta aquí la apresurada visión de la implantación de las Órdenes religiosas —monjes y monjas, frailes y

clérigos regulares— en el territorio de lo que hoy es Castilla-La Mancha. De la importancia de su presencia en la Edad Moderna quedan algunos edificios, salvados de la piqueta por su valor artístico, y muchas ruinas; de la generosidad del pueblo que los acogió da buena cuenta el volumen de los bienes, rústicos y urbanos, subastados tras la desamortización; del patrimonio cultural que acumularon quedan muestras en los museos y bibliotecas. Sin conocer su aportación a nuestra historia no podremos entender nuestro presente.

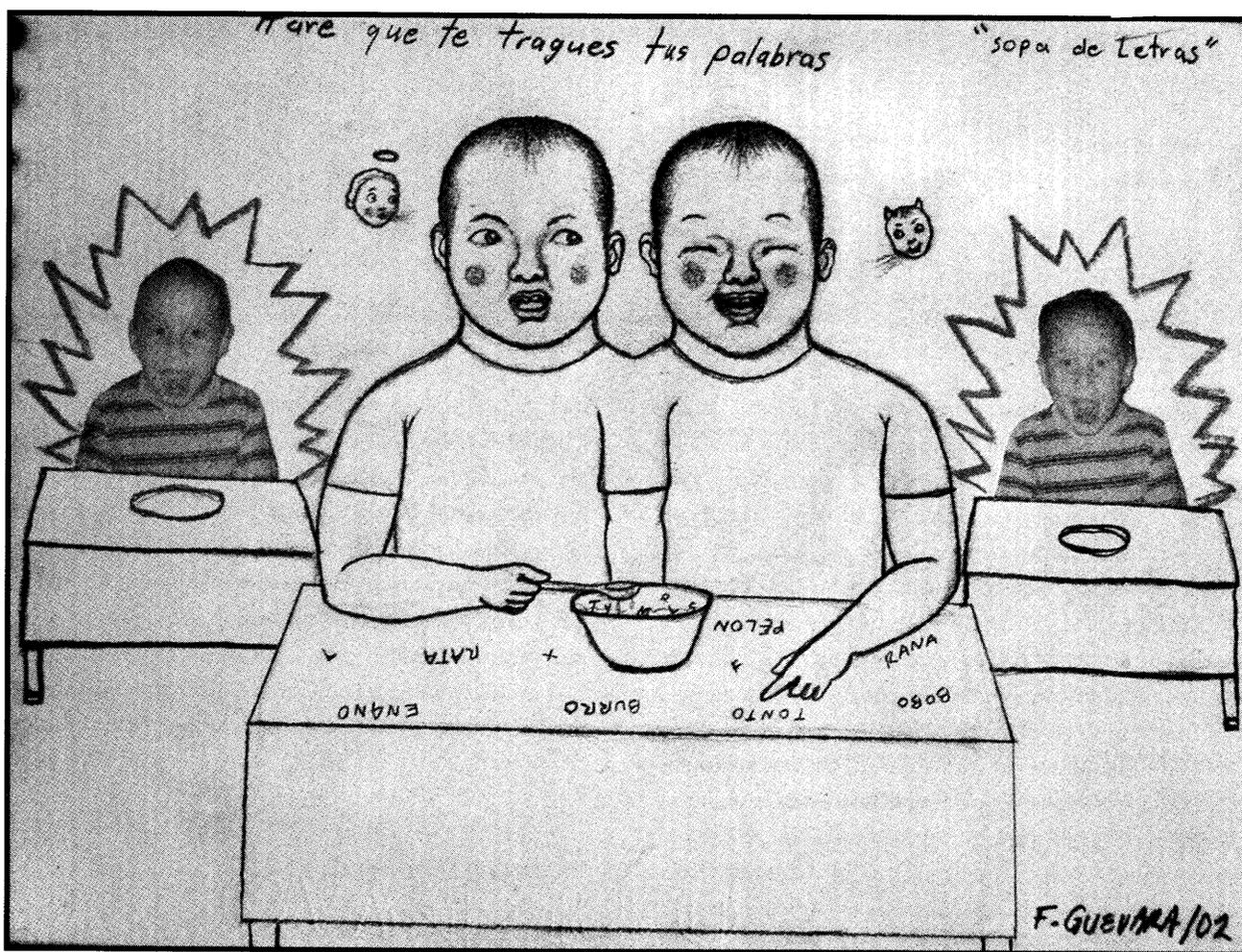
### Fuentes y Bibliografía

Las respuestas a los interrogatorios de 1575 y 1578 que forman las *Relaciones histórico-geográficas de los*

*pueblos de España* se conservan en la Biblioteca del Real Monasterio del Escorial. Sobre ellas ha trabajado directamente Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla, que acaba de publicar un índice que permite su fácil consulta: "Las Relaciones Topográficas de Felipe II: Índices, fuentes y bibliografía", *Anuario Jurídico y Económico Escurialense*, XXXVI (2003), pp. 439-574. Existen transcripciones, por provincias, que hicieron: Juan Catalina y M. Pérez Villamil para la provincia de Guadalajara y publicadas en *Memorial Histórico Español*, tomos XLI (1903), XLIII (1905), XLV (1912), XLVI (1914) y XLVII (1915); el padre Julián Zarco Cuevas para el obispado de Cuenca en 1927, reeditadas por la Diputación Provincial de Cuenca en 1983 en edición preparada por Dimas Pérez Ramírez; y Carmelo Viñas y Ramón Paz, publicadas

por el Instituto Balmes de Sociología, CSIC, *Provincia de Madrid*, Madrid 1949; *Provincia de Toledo*, tomo I, Madrid 1951, tomos II y III, Madrid 1963; y *Provincia de Ciudad Real*, Madrid 1971.

Del *Censo de la Corona de Castilla de 1591. Vecindarios*, custodiado en el Archivo General de Simanaca, hay una transcripción publicada por el Instituto Nacional de Estadística, Madrid 1984. El *Censo de Enseñada de 1756*, también en el Archivo de Simanacas, ha sido publicado por Pedro Carasa Soto, Tabapress, Madrid 1993. Para la consulta del *Censo executado... por el... Conde de Floridablanca... en 1787*, he utilizado el vol. 2, *Comunidades Autónomas de la Submeseta del Sur*, en la edición del Instituto Nacional de Estadística, Madrid 1987, cuyos datos se han completado, para los pueblos de la provincia de Toledo, con informa-



Grafito, 12 x 18 cms.

Fernando Guevara, "Sopa de letras", de la serie *De la risa al llanto*, 2002.

ciones procedentes de las *Respuestas Generales del Catastro de Ensenada* custodiadas en el Archivo Histórico Provincial de Toledo.

Las *Relaciones del Cardenal Lorenzana* se conservan en el Archivo Diocesano de Toledo, sus transcripciones para las provincias de Toledo y Ciudad Real fueron publicadas por Julio Porres de Mateo, Hilario Rodríguez de Gracia y Ramón Sánchez González, Diputación Provincial de Toledo, 1984 y Caja de Ahorro de Toledo, 1985, respectivamente. Francisco Rodríguez de Coro publicó las de la ciudad de Guadalajara. "La Ciudad de Guadalajara en tiempos de Lorenzana", *Wad-Al-Hayara*, 17 (1990), pp. 127-161; y Ramón Sánchez González las de la vicaría de Alcaráz, "El partido de Alcaráz a través de las Relaciones del Cardenal Lorenzana", *Al-Basit*, 28 (1991), pp. 15-75. He utilizado, asimismo, El *Mapa del Arzobispado de Toledo* confeccionado por Tomás López, a cuya elaboración iban dirigidos los interrogatorios que componen las anteriores *Relaciones*; y la estadística de 1773, incluida en el legajo *Vicarías de La Mancha* del fondo Lorenzana del mismo Archivo Diocesano de Toledo. En la Biblioteca Nacional de Madrid se conservan las respuestas al *Interrogatorio de Tomás López*: ms. 7.293, provincias de Ciudad Real y Albacete; ms. 7.298, provincia de Cuenca; ms. 7.300, provincia de Guadalajara; y mss. 7.308 y 7.309, provincia de Toledo. F. Rodríguez de la Torre y José Cano Valero han publicado las de la provincia de Albacete, *Relaciones Geográfico-históricas de Albacete (1786-1789) de Tomás López*, Albacete 1987.

También he utilizado otras obras contemporáneas que dependen de éstas mismas fuentes, en especial de las *Relaciones de Felipe II* y del *Catastro de Ensenada*: Fernando Jiménez de Gregorio, *Diccionario de los Pueblos de la Provincia de Toledo hasta finalizar el siglo XVIII*, los volúmenes 1, 2, 3 y 4, Toledo 1962, 1966, 1970 y 1983; Antonio Herrera Casado, *Monasterios y conventos en la provincia de Guadalajara*, Diputación Provincial, Guadalajara 1974; Manuel Corchado Soriano, *Avance de un estudio geográfico-histórico del Campo de Montiel*, Instituto de Estudios Manchegos, Ciudad Real 1971; Manuel Corchado Soriano, *La Orden de Calatrava y su Campo*, Instituto de Estudios Manchegos, Ciudad Real 1984.

Un intento de síntesis se encuentra en la voz *Demografía eclesiástica hasta el siglo XIX*, tomo II del *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, CSIC, Madrid 1972, pp. 682-733, cuyos datos son evidentemente incompletos y en algunas ocasiones con errores imputables a la falta de claridad de los censos, que yo mismo he comprobado, pues algunas veces no distinguen entre carmelitas *calzados* y *descalzos*, incluyendo algunos de los conventos bajo el epígrafe genérico de *carmelitas* o contando entre los franciscanos a aquéllos que aparecen sólo como *descalzos*. Vid. mi artículo "Una religión áspera en principios de reforma", *Teresianum*, XLVI (1995), p. 545. Por esta razón, siempre que ha sido posible, he acudido a las crónicas e historias de las órdenes religiosas para completar los datos de fundación y evolución de los monasterios, casas y conventos; así como a las de las ciudades y obispados. La relación debe comenzar con los relatos de los propios fundadores, como el libro de *Las Fundaciones* de Teresa de Jesús, edición de Efrén de la Madre de Dios, OCD, y Otger Steggink, Ocar, en *Obras Completas*, Bac, Madrid 1979, pp. 517-632; y la *Memoria de los orígenes de la Descalceza Trinitaria*, de Juan Bautista de la Concepción, OSSTD, edición de Juan Pujana y Arsenio Llamazares, en *Obras Completas II*, BAC, Madrid 1997, pp.25-538.

De las crónicas de las órdenes, las de los franciscanos: Francisco Gonzaga, OFM, *De origine seraphicae religionis franciscanae eiusque progressibus de regularis observantiae institutione*, Romae 1587; Juan Bautista Moles, OFM, *Memorial de la Provincia de San Gabriel de la Orden de Frayles Menores de la Observancia*, Madrid 1592, de la que existe una edición facsímil preparada por Hermenegildo Zamora, 1984; Juan de Santa María, OFM, *Crónica de la Provincia de San Joseph*, Madrid 1615; Melchor de Huélamo, OFM, *Historia de las personas ilustres y notables en santidad de la santa provincia de Cartagena de N. P. S. Francisco que hasta ahora no están puestas en escritura alguna, desde 1500 hasta el presente de 1617*, Cuenca 1617; Andrés de Guadalupe, OFM, *Historia de la santa provincia de los Ángeles de la regular observancia y orden de N. S. P. S. Francisco*, Madrid 1662; Marcos de Santa Rosa de Alcalá, OFM, *Crónica de la santa provincia de San José, de religiosos descalzos y más estrecha observancia de N. S.*

P. S. Francisco, 2 vols., Madrid 1736 y 1738; Pablo Manuel Ortega, OFM, *Crónica de la Provincia franciscana de Cartagena*, 3 vols., edición facsímil, Madrid 1980.

Para los agustinos y dominicos: Pedro de San Francisco de Asís, ORSA, *Historia General de los religiosos descalzos del Orden de los Hermitaños de San Agustín de la Congregación de España e Indias*, Zaragoza 1756; Hernando del Castillo, OP, y Juan López, OP, *Primera parte de la historia general de Santo Domingo y de su Orden de Predicadores*, Madrid 1584; *Segunda Parte*, Valladolid 1592; *Tercera Parte*, Valladolid 1613; *Cuarta Parte*, Valladolid 1615; *Quinta Parte*, Valladolid 1622; *Sexta Parte*, Valladolid 1622; Manuel José de Medrano, OP, *Historia de la provincia de España de la Orden de predicadores*, I, Madrid 1725; II, Madrid 1727; III, Madrid 1729; IV, Madrid, 1731; V, Madrid 1734.

Para los mercedarios y trinitarios: Alonso Remón, ODM, *Historia General de la Orden de Nuestra Señora de la Merced, redención de cautivos*, Madrid 1618; Juan de Figueras Carpi, OSST, *Chronicon Ordinis SS. Trinitatis de Redemptione captivorum*, Verona 1645; Diego de la Madre de Dios, OSSTD, *Primera Parte de la Crónica de los Descalços de la SS. Trinidad, redentores de cautivos*, Madrid 1652; Alejandro de la Madre de Dios, OSST, *Crónica de los Padres Descalzos de la SS. Trinidad, Redempción de cautivos*, Partes Segunda y Tercera, Alcalá de Henares 1706 y 1707.

Para los jerónimos: José de Sigüenza, OSH, *Historia de la Orden de San Jerónimo*, Primer y Segunda Partes, Valladolid 2000; Antonio de Montalvo, OSH, *Historia general de la Orden de San Jerónimo*, Salamanca 1704. Para los carmelitas: Jerónimo de San José, OCD, *Historia del Carmen Descalzo*, Madrid 1637; Francisco de Santa María, OCD, *Reforma de los Descalzos del Carmen de la primitiva observancia hecha por Santa Teresa de Jesús*, Madrid 1644-1739, que es la crónica oficial de la Orden, redactada por sucesivos cronistas y publicada en 8 vols.; y Silverio de Santa Teresa, OCD, *Historia del Carmen Descalzo en España, Portugal y América*, 15 vols., Burgos 1935-1952.

Para los jesuitas: Bartolomé Alcaraz, SI, *Crono-historia de la Compañía de Jesús en la provincia de Toledo, y elogios de sus varones ilustres, fundadores, bienhechores, fautores e hijos espirituales*, Madrid 1710, 2 vols.; y Joa-

quín Gil Calvo, SI, *La Compañía de Jesús en la Historia de Toledo*, Toledo 1979. Juan de Santos, OH, *Cronología hospitalaria y resumen historia de la sagrada religión del glorioso patriarca san Juan de Dios*, Madrid 1715-1716, 2 vols.

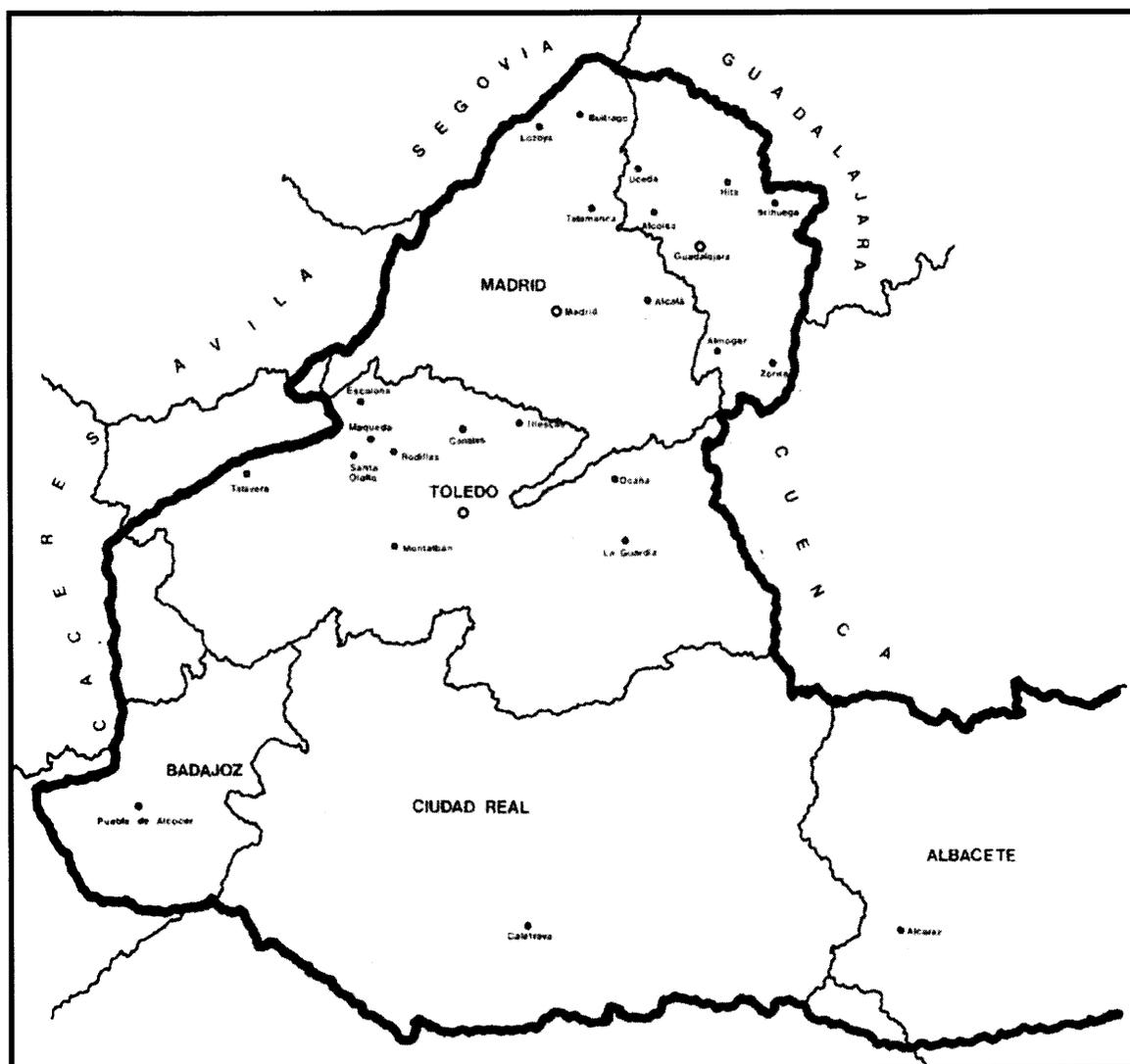
Historias de ciudades y obispados: Hernando de Pecha, SI, *Historia de Guadalaxara, fundación de la Orden de San Jerónimo en España y genealogía de los Duques del Infantado*, Guadalajara 1977; Pedro de Alcocer, *Hystoria o descripción de la Imperial ciudad de Toledo*, Toledo 1554, edición facsímil, Toledo 1973; Francisco de Pisa, *Descripción de la Imperial Ciudad de Toledo*, Toledo 1605, edición facsímil, Toledo 1974; Francisco de Pisa, *Apuntamientos para la segunda parte de la Historia de Toledo*, edición preparada y anotada por José Carlos Gómez Menor, Toledo 1976; T. Muñoz Soliva, *Historia de la Muy Noble y Leal ciudad de Cuenca y del territorio de su provincia y obispado desde los tiempos primitivos hasta la edad presente*, 2 vols., Cuenca 1866 y 1867; Mateo López, *Memorias históricas de Cuenca y su Obispado recogidas y ordenadas por Mateo López*, edición de Ángel González Palencia, 2 vols., CSIC y Ayuntamiento de Cuenca, Cuenca 1949 y 1953; Inocencio Hervás y Buendía, *Diccionario histórico-geográfico, biográfico y bibliográfico de la provincia de Ciudad Real*, Ciudad Real 1914; Francisco Layna y Serrano, *Historia de Guadalaxara y sus Mendozas en los siglos XV y XVI*, 4 vols., Madrid 1942; Juan Francisco Rivera Recio, *La Iglesia de Toledo en el siglo XII (1085-1208)*, 2 vols., Roma 1966 y Toledo 1976; Aurelio de Federico Fernández, *Historia de la diócesis de Sigüenza*, Sigüenza 1967.

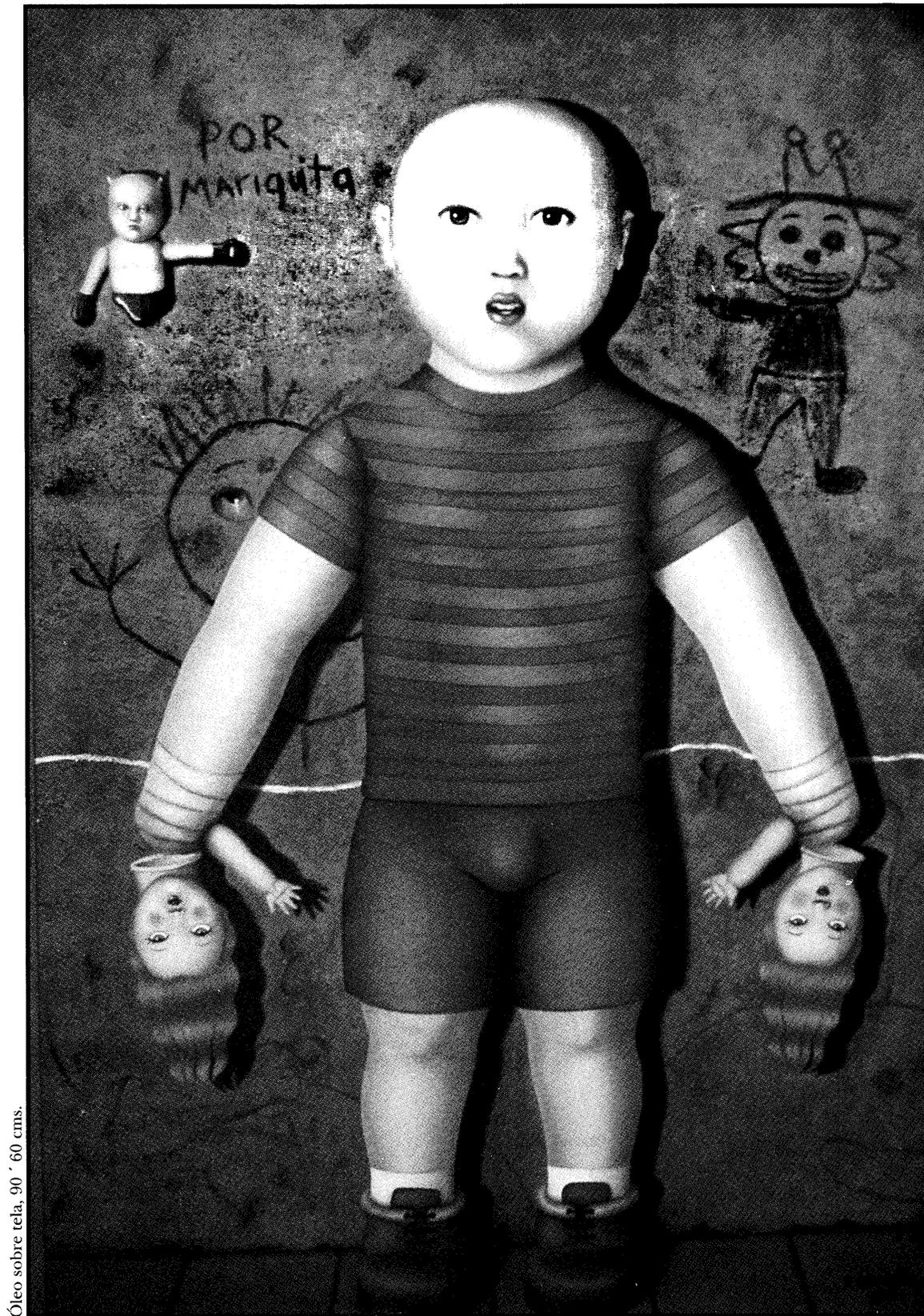
El mejor estudio sobre la repoblación del territorio sigue siendo el trabajo de Julio González, *La Repoblación de Castilla La Nueva*, 2 vols., Universidad Complutense, Madrid 1975 y 1976. Son muchos los artículos dedicados a fundaciones e historia de conventos recogidos en las revistas de historia local publicadas por las diputaciones provinciales, *Wad-Al-Hayara*, *Al-Basit*, *Cuadernos de Estudios Manchegos*, *Anales Toledanos*, cuya relación haría demasiado extensa esta referencia, pero valga como ejemplo esta relación de obras colectivas, resultado de diversos Congresos y Simposios que han tenido como tema las órdenes religiosas: *La Orden Concepcionista*, 2 vols.,

León 1990. Actas del Congreso celebrado en León del 8 al 12 de mayo de 1989 con motivo del V Centenario de la fundación de la Orden; *I Congreso Internacional del Monacato femenino en España, Portugal y América 1492-1992*, 2 vols. Universidad de León, 1993, Actas del Congreso celebrado en León los días 7 a 10 de abril de 1992; *Las Clarisas en España y Portugal*, 3 vols., Madrid 1994, resultado del Congreso celebrado en Salamanca los días 20 a 25 de septiembre de 1993; *Monjes y Monasterios españoles*, 3 vols., Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas. El Escorial 1995, que recoge las aportaciones del Simposium del mismo título celebrado en El Escorial en septiembre de 1995; *La Orden de San Jerónimo y sus*

*monasterios*, 2 vols., Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, El Escorial 1999, Actas del Simposium celebrado en El Escorial del 1 al 5 de septiembre de 1999.

Por último, las dos citas incluidas en el texto están tomadas, la primera de la *Apología* de fray Jerónimo Gracián, *Documenta Primigenia* vol. III (1582-1589), Institutum Historicum Teresianum, Roma 1977, doc. nº 276, pp. 51-90, la cita pp. 53-56; la de fray Francisco de Ajofrín procede de su *Historia sacro-profana de la ilustre villa de Ajofrín*, Biblioteca Nacional, mss. 2.169 y 2.170, de la que hay una transcripción de José María Rodríguez Martín, Diputación de Toledo, 1999, la cita en la p. 43.





Óleo sobre tela, 90 x 60 cms.

Fernando Guevara, "Niño con muñecas rotas", 2001.

# FACTORES QUE PROPICIAN LA AUTONOMÍA EN EL APRENDIZAJE DE UNA LENGUA EXTRANJERA

Ociel Flores Flores\*

Gerardo Alfonso Pérez Barradas\*\*

La formación de estudiantes que asuman la responsabilidad de su propio aprendizaje es sin duda uno de los objetivos en torno a los cuales se trabaja con mayor frecuencia en las instituciones dedicadas a la enseñanza de lenguas tanto del país como del extranjero. Este ambicioso proyecto denominado *autonomización*<sup>1</sup> ocupa desde hace varios años a los profesores e investigadores del Centro de Lenguas Extranjeras de la Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.

Resulta paradójico que sea el aprendizaje de lenguas el ámbito en el que se desarrolla la vanguardia de dichas investigaciones; situación paradójica pues en este contexto el sujeto del aprendizaje debe hacer frente no sólo a los contenidos de la materia de estudio, sino al código mismo que los vehicula.

El objetivo de este texto consiste, por una parte, en precisar el valor de los elementos —actores, estrategias, materiales...— que hacen posible el aprendizaje de un nuevo idioma en autonomía; y por otra parte, en subrayar la utilidad de algunos de los recursos —especialmente los electrónicos— que facilitan el logro

de este fin. La relativa novedad del tema y sus inevitables interpretaciones parciales exigen la puntualización de algunos términos “clave”, como la propia “autonomía”, los binomios profesor-alumno u “orientador-aprendiente”,<sup>2</sup> o bien el carácter de la evaluación, de tal modo que se asegure la transparencia en la comunicación que mantienen los responsables de este proceso.

## 1. La autonomización

Resulta lógico que cuando se habla de autoaprendizaje, la palabra clave sea *autonomía*. Para fijar el significado de este término engañoso, es conveniente partir de la definición de Henri Holec: “...la autonomía del aprendiente [es] su capacidad de hacerse cargo de su aprendizaje (un aprendiente autónomo es un aprendiente que *sabe aprender*)...”<sup>3</sup>

---

2 “Aprendiente” es un término que quiere despojarse de las connotaciones de dependencia que adquirieron por mucho tiempo “alumno” o “estudiante”, en la educación tradicional.

Algo semejante sucede con “orientador”, que pretende expresar la distancia que el nuevo profesor toma con relación con el proceso de aprendizaje, cuyo núcleo reposa ahora en el “aprendiente”; distancia que tal vez no denoten términos como: mediador, organizador, controlador de las adquisiciones...

3 Holec, Henri. “L'autonomisation des apprenants en structure institutionnelle”, en Bernard André, *Autonomie et enseignement. Apprentissage de langues étrangères*, AF-Didier-Hachette, Paris, 1989, p. 125.

---

\* Departamento de Humanidades, UAM-A.

\*\* Departamento de Humanidades, UAM-A.

3 Este concepto usado por H. Holec contiene el sentido de proceso. En este sentido, la *autonomía* sería un objetivo siempre perfectible, renovado cada vez que se establecen nuevos objetivos o se propone nuevos materiales o instrumentos para llevar a cabo el aprendizaje.

Destaca en esta definición la intención metacognoscitiva: el sujeto deberá descubrir los medios, las estrategias, con las cuales habrá de lograr el aprendizaje que se ha establecido como meta. La *autonomía* será entonces el resultado de una continua reflexión por parte del *aprendiente* acerca de cómo *construye* su conocimiento. Es evidente que este objetivo sitúa el proceso de autonomización en el extremo opuesto a la educación tradicional en la que el alumno era un elemento pasivo. Así, el *aprendiente* debe asumir dos objetivos: uno, la adquisición de la lengua que quiere aprender. Y, de manera simultánea, un proyecto de educación que culminaría en el uso consciente y el dominio de las capacidades que le facilitarían el aprendizaje en otros ámbitos.

Ahora bien, aunque el centro del proceso es el antiguo estudiante, entender *autonomía* como aislamiento o individualismo sería un error. A este respecto, Boud señala que la paulatina independencia del *aprendiente* debe producirse a la par de la interdependencia de éste y su *orientador*. La conveniencia de la interrelación se explica apenas se recuerda que la comunicación es un hecho social, y que tarde o temprano el nuevo hablante buscará un interlocutor. Por otra parte, es verdad que una completa autonomía en el aprendizaje de una lengua extranjera —si acaso se da un día— llegará después de un itinerario prolongado, de tal modo que la presencia de un asesor (incluyendo al hablante nativo al que se le consulta sobre un giro de reciente factura) resulta necesaria por mucho tiempo, así sea de manera esporádica. F. Blin insiste en esta relación y en las diferencias que separan la perspectiva teórica de Piaget, que propone el establecimiento de un ambiente de aprendizaje en el que el sujeto se desenvuelva por sí mismo (postura que da resultados parciales), de una propuesta neo-vygotskiana que exige el contacto asesor-aprendiente hasta que éste último alcance un estado de independencia suficiente.<sup>4</sup>

4 Blin, Françoise, "Les enjeux d'une formation autonome de l'apprenant en environnement multimédia", *Études de linguistique appliquée*, No. 109, Paris: Didier Érudition, p. 218.

Autoaprendizaje no significaría, por lo tanto, dejar solo al sujeto, sino "...elaborar modalidades de ayuda y de interfaces entre los aprendientes y sus recursos, definir nuevos roles para el aprendiente y el enseñante, es decir, asegurar mediaciones humanas y materiales adaptadas a los aprendientes."<sup>5</sup> Albert Moyne ve incluso la autonomía completa como indeseable: "En el fondo, no se trata de pensar la dependencia y la autonomía como dos estados contradictorios, o peor, excluyentes, sino como dos estados simétricos que el ser humano necesita para ser él mismo."<sup>6</sup>

En un sentido semejante, al analizar la relación del *orientador* con el *aprendiente*, G. Lieutaud antepone al *savoir-faire* (es decir a las competencias y a sus respectivas realizaciones o *performances*) el *savoir-être* (el saber-ser) y más todavía, el *savoir-être* con alguien más.<sup>7</sup>

Tal vez la etapa más delicada del proceso de autonomización sea el desarraigo de las ideas hechas sobre el proceso de aprendizaje. Las frases hechas y los lugares comunes constituyen una barrera sólida difícil de derribar: "una lengua no puede ser aprendida de manera autónoma"; "sólo el profesor puede corregir al estudiante, pues únicamente él es capaz de discriminar lo correcto de lo erróneo..." La desmitificación de las preconcepciones puede representar un peligro si no se asiste debidamente al *aprendiente*, ya que se trata de cambiar radicalmente el rol que hasta entonces había adoptado bajo esquemas de enseñanza-aprendizaje tradicional, por lo que puede sentirse abandonado a su suerte sin los apoyos a los que estaba acostumbrado. N. Gannac explica que se trata de luchar contra "...concepciones o esquemas presentes en el pensamiento antes de cualquier cuestionamiento, profundamente arraigados, a menudo en la afectividad."<sup>8</sup> El reto se complica si se

5 Barbot, Marie-José. *Les auto-apprentissages*. Paris: Clé International, 2001, p. 23.

6 Moyne, Albert, "L'autonomie de l'élève", en Bernard André, *Autonomie et enseignement. Apprentissage de langues étrangères*. AF-Didier-Hachette, Paris, 1989, p. 104.

7 Lieutaud, Gilbert et Francois Weiss. "Une nouvelle relation maître-élève", en Bernard André, *Autonomie et enseignement. Apprentissage de langues étrangères*. AF-Didier-Hachette, Paris, 1989, p. 143.

8 Gannac, Nicole. "Entre le dire et le faire ou le poids des représentations", *Études de Linguistique Appliquée*, No. 109, janvier-mars, 1998, p. 71.

considera, además, que el choque cultural que producen en el *aprendiente* las representaciones de la nueva lengua, “extrañas” en esencia.

El *aprendiente* debe en consecuencia tener en cuenta que el camino hacia la autonomía es inestable y se caracteriza por un cuestionamiento permanente que le impedirá tomar alguna verdad por inamovible. Por ello, las estrategias que desarrolle deberán ser sometidas a una constante evaluación, que las irá matizando a medida que el sujeto profundice en el conocimiento de sus propios estrategias de aprendizaje.

Para limitar el riesgo de la deserción a causa de frustraciones repetidas, la comunicación entre el *aprendiente* y su orientador deberá ser transparente, de manera que sean eliminados todos los temores y satisfecha cualquier inquietud. El orientador deberá asimismo estimular cualquier iniciativa personal o grupal y aprovechar cualquier coyuntura para reforzar la convicción de que el éxito del aprendizaje depende en gran medida de la determinación de los sujetos.

Una medida eficaz consiste en darle a conocer al *aprendiente*, desde el principio, las responsabilidades que irá asumiendo a lo largo del proceso de autonomización. Henri Holec expone claramente los ámbitos en que el sujeto interviene, cuando se sitúa ya en una autodirección total:<sup>9</sup>

- la determinación de los objetivos;
- la definición de los contenidos y de las progresiones;
- la selección de los métodos y de las técnicas;
- el control del desarrollo de la adquisición;
- la evaluación de la adquisición.

Holec propone que se organicen breves sesiones (de 5 a 15 minutos) consagradas exclusivamente a la reflexión sobre la adquisición de la *autonomía*. En estas sesiones se comentaría la razón y el fin de las actividades que hubieran sido elegidas, lo cual llevaría a clarificar por una parte “...qué es una lengua y qué

---

9 Holec, Henri. “Autonomie et apprentissage autodirigé en langues”, en B. André, *Autonomie et enseignement. Apprentissage de langues étrangères*, AF-Didier-Hachette, Paris, 1989, p. 106.

significa aprender una lengua...”<sup>10</sup> y, por otra parte, propiciaría que los *aprendientes* se hicieran dueños de su proceso de aprendizaje. Sólo mediante una transparencia irrestricta, el sujeto encontrará sus propias vías.

La adquisición de la *autonomía* es, en resumen, un proceso gradual que se consigue a fuerza de constancia, mediante una interacción constante entre los dos actores implicados. Dicho proceso contempla cinco niveles por los que habrá de transitar el *aprendiente*:<sup>11</sup>

- Nivel 5: motivación, dirección, independencia e interdependencia
- Nivel 4: motivación, independencia, pero interdependencia débil
- Nivel 3: dependencia, los factores socio-afectivos pueden frenar el aprendizaje, falta de dirección y de organización
- Nivel 2: dependencia, irregularidad, falta de dirección y de motivación, rechazo a desarrollar estrategias metacognoscitivas (contra-dependencia)
- Nivel 1: “se sueltan las amarras”.

Para concluir la definición del proceso de autonomización resulta ilustrativa la caracterización de H. Holec quien insiste en que no se trata de un método, sino de “...una actitud estructurante, un “tropismo”, que cada quien puede aprovechar a su manera en su situación pedagógica.”<sup>12</sup>

## 2. Factores que propician la autonomía

Afirmar que al aprender algo nuevo se parte “de lo que ya se sabe”, podría parecer ocioso, pero no lo es

---

10 Holec, Henri, “L'autonomisation des apprenants en structure institutionnelle”, en Bernard André, *Autonomie et enseignement. Apprentissage de langues étrangères*. AF-Didier-Hachette, Paris, 1989, p. 151.

11 Cfr. Blin, Françoise, “Les enjeux d'une formation autonomisante de l'apprenant en environnement multimédia”, *Études de linguistique appliquée*, No. 109, Paris, Didier Érudition, p. 224.

12 Holec, Henri, *op. cit.*, p. 154.

de ninguna manera si se considera que, para lograr la autonomía en el aprendizaje, el sujeto debe tomar plena conciencia de los medios que utiliza para aprender, medios que siempre serán diferentes de los de cualquier otro individuo.

La biografía del estudiante proporciona datos valiosos sobre su bagaje. Al analizar sus antecedentes, se descubre que todos o casi todos los individuos que desean aprender una lengua son “falsos principiantes”. En el medio universitario prácticamente no hay estudiantes que no hayan tenido una experiencia previa con una lengua —al menos con su lengua materna— o alguna formación así sea incipiente en informática. En estas condiciones, tanto la reflexión lingüística como la preparación técnica se encuentran en un nivel “operacional”, lo que evitará emplear tiempo en la adquisición de un metalenguaje mínimo o en el desarrollo de habilidades ligadas al manejo de los instrumentos computacionales y de sus códigos.<sup>13</sup>

Por otra parte, también es cierto que organizar el trabajo en torno a situaciones reales, profesionales, educativas y ¿por qué no? personales, convierte el aprendizaje en una experiencia significativa, lo que lo hace doblemente eficaz. G. Lieutaud afirma a este respecto que toda situación pedagógica debe contemplar de manera inexcusable tres criterios: “...de motivación, de implicación y de autonomía del aprendiente.”<sup>14</sup>

Cuando un estudiante se encuentra en una situación en la que la satisfacción de sus deseos y la inversión de su dinero están en juego, se siente enteramente implicado y utilizará todos los recursos a su alcance para lograr su objetivo. Un ejemplo de esto puede ser la siguiente situación: el sujeto en cuestión tiene que conseguir en las páginas electrónicas de las líneas aéreas estadounidenses (publicadas en inglés) un par de boletos para viajar a San Francisco a la

boda de un amigo íntimo. En este caso, se le plantea la necesidad de aprender a utilizar una página electrónica de manera eficiente, para realizar un proyecto personal; esto lo sitúa en una coyuntura de máxima motivación; así el aprendizaje adquiere un grado máximo de “significatividad”.

En este mismo sentido, es sabido que muchos de los auxiliares computacionales son “interactivos”, y que establecen naturalmente un diálogo entre el *aprendiente* y el programa o el interlocutor que se encuentra del otro lado del aparato —computador, teléfono...—. De este modo el sujeto se asume como individuo respondiendo a una situación real de comunicación, real a pesar de la virtualidad de su interlocutor. El *chat* y el *e-mail* cumplen esta función, al ubicar a los usuarios en una situación real de comunicación —real aunque el medio siga siendo virtual—, ya que a través de ellos los estudiantes llevan a cabo actos de comunicación auténticos, en los que su personalidad está implicada, independientemente del contenido de los mensajes que sean enviados.

En realidad la elección de un ambiente virtual es una excelente decisión para favorecer la autonomía del *aprendiente*, pues el individuo debe enfrentarse a solas a estos medios, prescindiendo con mucha frecuencia del orientador. Sin embargo, el aprendiente debe hacer ciertas distinciones: habrá de preferir a los ambientes “determinados por computador” —aquellos en los que realiza sólo ejercicios—, o a los “ambientes controlados por computador” o “basados en computador” —aquellos que le ceden alguna participación en la confección de las actividades programadas—, los ambientes “asistidos por ordenador”, es decir, aquellos en los cuales el computador no interviene en las decisiones del *aprendiente*.<sup>15</sup> Para este efecto, el *computador-instrumento* es el más recomendable, ya que favorece efectivamente la autonomización, a diferencia del *computador-tutor*, que pretende sustituir al profesor en su papel de director del proceso de enseñanza-aprendizaje.

13 Los adeptos al “chat” han creado, por ejemplo, un nuevo código que expresa emociones con graffas-dibujo: los llamados “emoticons”.

14 Lieutaud, Gilbert et Francois Weiss, “Une nouvelle relation maître-élève”, en en Bernard André, *Autonomie et enseignement. Apprentissage de langues étrangères*, AF-Didier-Hachette, Paris, 1989, p. 143.

15 Cfr. Crookall, citado por Françoise Blin, “Les enjeux d’une formation autonomisante de l’apprenant en environnement multimédia”, *Études de linguistique appliquée*, No. 109, Paris, Didier Érudition, pp. 220 y 221.

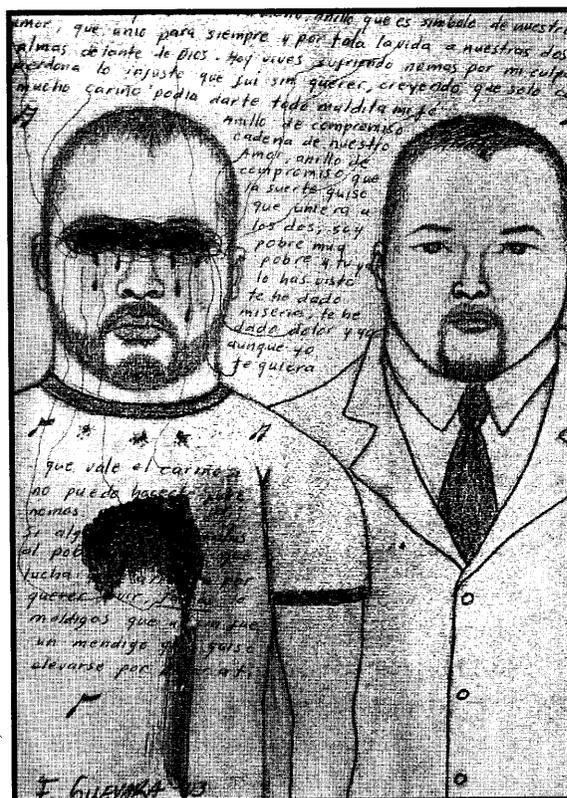
Hay una norma que no es posible transgredir: las instalaciones y los materiales deben ser congruentes con el objetivo de la autonomización y ser ellos mismos muestra de esta cualidad. A este respecto F. Blin afirma que "...el establecimiento de una estructura social autonomizante es una condición necesaria para que las tecnologías puedan contribuir a la autonomización de los aprendientes de lenguas extranjeras".<sup>16</sup> Dicho esto con una reserva, pues la evolución de los medios de comunicación habrá de continuar de manera difícilmente previsible la transformación radical de las relaciones sociales.

Los seductores atributos que poseen las herramientas electrónicas no deben ocultar sus debilidades; dos ejemplos serán suficientes para justificar que se mantenga una actitud vigilante frente a ellos. El primero es la volatilidad de la información que ofrecen, ya que su permanencia en el sitio es imprevisible; el segundo consiste en la falta de confiabilidad de su información, a menudo cuestionable. (Esta coyuntura hace pensar que las universidades podrían apoyar la multiplicación de estos sitios de manera que adquirieran bajo su protección consistencia y confiabilidad).

Una medida más que contribuye a hacer más atractivo el trabajo en un centro de autoacceso es enriquecer los acervos de manera que los *aprendientes* encuentren una variedad significativa de materiales no sólo de divulgación sino especializados. Cuando el público pertenece a una institución educativa (como es el caso de la UAM), ésta puede ser una decisión que propicie incluso la diversificación de los contenidos que vehiculan las lenguas extranjeras que ahí se estudian.

Otro elemento importante es la confianza en la funcionalidad de los recursos. El *aprendiente* debe estar seguro de que habrá de encontrar a su disposición los materiales e instalaciones que necesita en el momento en que desea trabajar. Cuando el aprendizaje se lleva a cabo en un medio institucionalizado y en instalaciones con un horario determinado, se debe asegurar que se respeten esas condiciones, de tal modo que el usuario las tenga presentes en el mo-

Grafito, 12 x 18 cms.



Fernando Guevara, "Armando", de la serie *Mal de amores*, 2003.

mento de organizar su empleo del tiempo. En el caso del aprendizaje a distancia o a través de medios electrónicos que permiten una interacción sincrónica o asíncrona, la disponibilidad es aún más importante: no hay nada más frustrante para un estudiante que trabaja a través de un computador que enfrentar repetidas "caídas del sistema". "El *orientador*, las instalaciones y los materiales deben estar ahí" en el lugar y en el tiempo que se ha prometido; es decir, estar a la disposición del *aprendiente* para que éste pueda trabajar a su propio ritmo, en los momentos en que él decida que le son más convenientes. Si a esta seguridad se agrega un ambiente agradable, se incrementará la probabilidad de éxito.

### 3. Los "ambientes virtuales"

El éxito rotundo de los llamados "medios virtuales" exige que se haga una precisión acerca de las acep-

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 225.

ciones de este término. La definición del término “virtual” que nos interesa no es aquella que excluye cualquier material o instalación que no sea computacional. Lo “virtual” adquiere para este fin una acepción más amplia (se quiere “operativa”, a riesgo de ser superficial o parcial) que incluye todas aquellas situaciones en que la realidad es sustituida por una representación, sea ésta la ficción literaria, la cinematográfica, la televisiva..., sin olvidar evidentemente el ámbito computacional. Toda representación es virtual, sin importar el formato. La virtualidad se produce cuando se “suplanta” con representaciones a los seres reales.

Es verdad que algunos medios de comunicación favorecen un intercambio que se acerca a lo “vivo”: porque nos hacen ver y escuchar personas en tiempo real, como la radio, la televisión e incluso el *chat*, pero bastará buscar la “integridad” de las personas que en la realidad podríamos tocar, oler..., para descubrir que estamos frente a imágenes de ellas.

Ahora bien, tal vez el ideal consista en establecer una estructura que permita combinar actividades en las que se lleve a cabo un intercambio “real” (una conversación del aprendiente con su orientador, por ejemplo), con actividades que puedan ser realizadas a distancia, ya sea de manera sincrónica o asíncrona, con apoyo profesional o no.

Para cumplir el propósito de esta reflexión, se considerará, sin embargo, elementos computacionales primordialmente, por ser éstos ejemplos significativos y variados. Además, es alentador saber que varios especialistas coinciden en afirmar que las herramientas informáticas favorecen el proceso de autonomización de los *aprendientes*. Estos útiles, aparte de su novedad y su versatilidad, conducen muy pronto a los *aprendientes* a tomar decisiones en el momento de organizar su aprendizaje, de elegir los materiales con los que habrán de trabajar o las estrategias que habrá de seguir.<sup>17</sup>

---

17 Blin, Françoise, “Les enjeux d’une formation autonome de l’apprenant en environnement multimédia”, *Études de linguistique appliquée*, No. 109, Paris, Didier Érudition, p. 216.

Entre las herramientas que han probado su eficacia para facilitar el proceso de autonomización se encuentran: los sistemas de búsqueda (por palabra clave/ por directorio, tipo *Yahoo* o *Google*); los servicios gráficos o páginas de información: *www/ http*; las bibliotecas virtuales (de acceso a todo público o privadas, contienen catálogos, bases de datos...), cuyos repertorios pueden extenderse al infinito y “ser invocados” en un segundo. Además de éstos, se cuenta con la videoconferencia y con los “foros de discusión”, espacios para intercambiar información sobre tópicos establecidos previamente, que suelen transformarse en “comunidades virtuales” cuando los usuarios llegan a integrar un grupo relativamente estable.

Merecen una mención especial los *Key pals*; son éstos grupos que se forman de manera espontánea para aprender algo; son numerosos los dedicados al aprendizaje de idiomas. Los *Key pals* son visitados mayoritariamente por jóvenes que se apoyan entre ellos, con “tips” sobre estrategias y contenidos lingüísticos, para aprender y practicar lenguas extranjeras.<sup>18</sup> Los ambientes comunitarios de este tipo favorecen la aceleración del proceso de autonomización pues crean un ambiente socio-afectivo estimulante, además de que, al ser llevado el aprendiente por sus pares a reflexionar sobre su estilo de aprendizaje, se facilita el desarrollo de estrategias metacognoscitivas.

Antes de abandonar este capítulo, es indispensable hacer referencia a los poderes de seducción de la literatura. La ficción literaria es una ventana cultural que, por utilizar como materia prima elementos arquetípicos, escapa a los cuestionamientos que sufren las informaciones poco sólidas de los medios electrónicos. La ficción literaria lleva al individuo a asimilar las experiencias universales a su propia vida y a concebir una imagen del mundo en la cual encuentren un sitio que colme sus deseos. Los abundantes materiales literarios adaptados a los niveles de lengua que van adquiriendo los estudiantes, con frecuencia editados en forma de “audiolibro”, son particularmente valiosos.

---

18 Algunas de las direcciones electrónicas que aparecen en las Fuentes, en la última página de este trabajo, son ejemplos de esta herramienta.

#### 4. El papel del orientador

No sería inexacto afirmar que en el encuentro del *aprendiente* y del *orientador* se localiza la clave para lograr la autonomización del primero: es decir, en el compromiso del *aprendiente* y en la sensibilidad de su *orientador*.

En el *aprendiente* debe existir una disposición clara para asumir las responsabilidades que le exigirá la asunción de su autonomía. El orientador, por su parte, deberá ser sensible a los escollos que encontrará el *aprendiente* en su evolución, además de tener una visión completa de las posibilidades y los peligros del proceso en el que ambos se verán envueltos. Una interpretación errónea o parcial de su papel los llevaría a resultados inciertos. El autoengaño no es un caso raro. En el *aprendiente* conduce a una frustración aguda y al abandono definitivo no sólo de su proyecto de autonomización, sino incluso a la deserción en el aprendizaje de lenguas. Por ello debe concebir su inclusión en el ámbito del autoaprendizaje como una elección; es decir, una decisión libre y de ser posible placentera.

El *orientador* tampoco está exento de riesgos. Albert Moyne menciona el caso del profesor que con toda buena voluntad les pide a sus pupilos que “sean autónomos”, mientras que en la práctica, incluso de manera inconsciente, “...les niega sutilmente los medios para alcanzar la autonomía o los induce a comportamientos opuestos.”<sup>19</sup> El proceso de autonomización puede ser desvirtuado de tal modo que el profesor llegue a suponer ingenuamente que este fin se realice mediante la transposición de sus manuales a formato electrónico, sin haber concebido ningún cambio metodológico sustancial.

Holec insiste en que el único rol que el orientador puede asumir es el de “sostén”;<sup>20</sup> es decir, que debe limitar su intervención a “...favorecer que el aprendiente descubra los útiles que necesita”, a ayudarlo a

clarificar sus observaciones y a interpretarlas. Para ello, Holec proporciona una lista de las capacidades que el *orientador* deberá ayudar a desarrollar al *aprendiente*:<sup>21</sup>

- Definir sus objetivos a partir de una definición de necesidades, previa sensibilización sobre el funcionamiento de una lengua y de algunas categorías de aprendizaje.
- Definir contenidos y “progresiones”; es decir, corpus de aprendizaje —de elementos lingüísticos y comunicativos.
- Seleccionar métodos y técnicas, bajo la forma de listas de actividades de aprendizaje; en este caso el aprendiente deberá ser capaz de entender la utilidad de dichas actividades.
- Controlar el desarrollo del aprendizaje; es decir, el *orientador* auxiliará al *aprendiente* en el momento de establecer para sí mismo un plan de trabajo.
- Evaluar la adquisición y su proceso de aprendizaje; es decir, apoyarlo en el descubrimiento y la utilización de criterios de evaluación de sus realizaciones, y en el establecimiento de metas personales.

Ya que debe respetar los estilos de aprendizaje del *aprendiente*, el orientador deberá luchar contra la tentación de “heredarle” su propia experiencia; ésta deberá servirle sólo para anticiparse a los peligros que pueden desviar al *aprendiente* del descubrimiento de sus propios medios.

El nuevo carácter del *orientador* no debe, sin embargo, dar una falsa idea de sus obligaciones. Lejos de ver disminuir su participación en el proceso de enseñanza-aprendizaje —afirma Holec—, el *orientador* verá diversificarse sus tareas y responsabilidades, sólo que ahora su participación no será ya el ejercicio de una autoridad, sino el uso de una competencia formada a base del manejo de técnicas didácticas y de creatividad.<sup>22</sup>

19 Cfr. Moyne, Albert. “L'autonomie de l'élève”, en Bernard André, *Autonomie et enseignement. Apprentissage de langues étrangères*, AF-Didier-Hachette, Paris, 1989, p. 103.

20 Holec, Henri. “Enseignant et autonomisation”, en Bernard André, *Autonomie et enseignement. Apprentissage de langues étrangères*, AF-Didier-Hachette, Paris, 1989, p. 151.

21 Holec, Henri, “Nouveaux rôles des enseignants”, en Bernard André, *Autonomie et enseignement. Apprentissage de langues étrangères*, AF-Didier-Hachette, Paris, 1989, pp. 147-148.  
22 *Ibid.*, p. 148.

El factor psicológico obligará al *orientador* a mostrar una sensibilidad particular, pues deberá ser capaz de cuidar que el *aprendiente* establezca para sí mismo retos estimulantes, y vigilar al mismo tiempo que éstos no lo lleven a un estado de frustración al convertirse en fantasmagorías inalcanzables.

En esta empresa compleja no faltan sorpresas, algunas de ellas inimaginables; he aquí una de ellas que pone en entredicho el carácter indispensable del *orientador*. Noëlle Groult reporta un comportamiento peculiar en los estudiantes que asisten al Centro Multimedia del Centro de Enseñanza de Lenguas Extranjeras de la UNAM: "...de 181 personas que pidieron asesoría, 150 fueron en una sola ocasión a solicitar ayuda..."<sup>23</sup> En situaciones tan paradójicas, tal vez los "contratos de autoaprendizaje" sean de utilidad para asegurar una mayor formalidad en el intercambio entre *aprendiente* y *asesor*, como sugiere Leslie Dickinson.<sup>24</sup>

## 5. La evaluación

En el contexto de la *autonomización* la evaluación tradicional no tiene lugar. Si el aprendizaje es decisión del aprendiente y los objetivos del aprendizaje son definidos a partir de sus motivaciones, la evaluación deberá ser congruente con estos principios, y deberá responder sólo a la necesidad de conocer los avances del proceso. En este contexto, la certificación debería ser una necesidad secundaria, aceptada únicamente bajo la presión de factores externos —solicitud de un diploma en el trabajo; requisito para ingresar en alguna institución, situaciones inevitables en la sociedad—.

De esta manera, la evaluación deberá señalar en qué medida los objetivos que el aprendiente se establece se van cumpliendo y orientarlo acerca de las medidas que habrá de tomar para dirigir de manera más eficiente el proceso de aprendizaje, cuya definición surge de él mismo. Evidentemente, la evaluación

---

23 Groult, Noëlle. "Elaboración de materiales para el desarrollo y el seguimiento del proceso metacognoscitivo en aprendizaje autodirigido", en *Estudios de Lingüística Aplicada*, edición especial, núm. 3031, diciembre de 1999-julio de 2000, p. 310.

24 Dickinson, Leslie. *Self-instruction in Language Learning*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 99.

en este caso deberá extenderse a las estrategias de aprendizaje, a las técnicas... Para este fin las "hojas de monitoreo" y su análisis por parte de *aprendiente* y *orientador* han probado ser de gran utilidad.

Holec dice al respecto que la autoevaluación —siempre será "auto"— deberá regirse por criterios estrictamente personales y deberá tener en cuenta las "limitaciones externas" (disponibilidad espacio-temporal; posibilidades materiales, etc.) e "internas" (capacidades intelectuales, físicas, etc.), siempre en función de metas personales."<sup>25</sup>

## Conclusión

Han sido expuestas algunas alternativas para hacer realidad el sueño de la autonomización de los estudiantes de lenguas extranjeras. Los elementos considerados en primer plano han sido el carácter del *aprendiente* y del *orientador*, enseguida la especificidad de los medios "virtuales", y finalmente la evaluación.

No resta sino hacer una consideración final: cuando se concibe un proyecto tan ambicioso como lograr que los estudiantes dirijan su propio proceso de formación, no es difícil imaginar que los pioneros debieron enfrentar variadas formas de resistencia, muchas de las cuales no han perdido en nuestros días su vigencia —o su virulencia—. Ésta es una situación que no hay que minimizar. Las instancias encargadas de asegurar los medios para hacer posible la formación en segundas lenguas deberán someterse a una reorganización de fondo: los sistemas de acreditación tradicionales deberán flexibilizarse (habrá *aprendientes* que completen una formación en la mitad del tiempo que exige el sistema tradicional, por ejemplo); el profesor deberá abandonar el reino seguro de su sala de clase y tal vez cambiar la organización de su tiempo laboral —o el de su vida—. Habrá que eliminar barreras de todos tipos: "culturales, institucionales...", sin descartar las intelectuales y las afectivas, de tal manera que se erradiquen las actitudes sumisas a lo directivo,

---

25 Holec, Henri, "Contrôle du déroulement de l'acquisition", en Bernard André, *Autonomie et enseignement. Apprentissage de langues étrangères*, AF-Didier-Hachette, Paris, 1989, p. 159.

lo condicionante y alienante”. Bajo estas condiciones es probable, como desea Wolff, que presenciemos cómo la clase de lengua del futuro “...permitirá a los aprendientes aprender de manera autónoma y responsable en un ambiente complejo, rico y auténtico...”<sup>26</sup>

## Fuentes

Barbot, Marie-José. *Les auto-apprentissages*. Paris: Clé International, 2001.

Benson, Phil. “Concepts of autonomy in Language Learning”, in Pemberton, richard et al. *Taking control. Autonomy in Language Learning*. Hong Kong : Hong Kong University Press, 1996, pp. 27-48.

Blin, Françoise, “Les enjeux d’une formation autonomisante de l’apprenant en environnement multimédia”, en *Études de linguistique appliquée*, No. 109, Paris: Didier Érudition, pp. 210-219.

Dickinson, Leslie. *Self-instruction in Language Learning*. Cambridge : Cambridge University Press, 1996.

Gannac, Nicole. “Entre le dire et le faire ou le poids des représentations”, en *Études de Linguistique Appliquée*, No. 109, janvier-mars, 1998.

Groult, Noëlle. “Elaboración de materiales para el desarrollo y el seguimiento del proceso metacognoscitivo en aprendizaje autodirigido”, en *Estudios de Lingüística Aplicada*, edición especial, núm. 3031, diciembre de 1999-julio de 2000, pp. 307-311.

Holec, Henri. “Autonomie et apprentissage autodirigé en langues”, en B. André, *Autonomie et enseignement. Apprentissage de langues étrangères*. AF-Didier-Hachette, Paris, 1989, pp. 105-113.

———. “Contrôle du déroulement de l’acquisition”, en Bernard André, *Autonomie et enseignement. Apprentissage de langues étrangères*. AF-Didier-Hachette, Paris, 1989, pp. 155-159.

———. “Enseignant et autonomisation”, en Bernard André, *Autonomie et enseignement. Apprentissage de langues étrangères*. AF-Didier-Hachette, Paris, 1989, pp. 151-153.

<sup>26</sup> Citado por Françoise Blin, “Les enjeux d’une formation autonomisante de l’apprenant en environnement multimédia”, *Études de linguistique appliquée*, No. 109, Paris, Didier Érudition, p. 215.

———. “L’autonomisation des apprenants en structure institutionnelle”, en Bernard André, *Autonomie et enseignement. Apprentissage de langues étrangères*. AF-Didier-Hachette, Paris, 1989, pp. 125-129.

———. “Nouveaux rôles des enseignants”, en Bernard André, *Autonomie et enseignement. Apprentissage de langues étrangères*. AF-Didier-Hachette, Paris, 1989, pp. 147-150.

Lieutaud, Gilbert et Francois Weiss. “Une nouvelle relation maître-élève”, en Bernard André, *Autonomie et enseignement. Apprentissage de langues étrangères*. AF-Didier-Hachette, Paris, 1989, pp. 139-145.

Moyné, Albert. “L’autonomie de l’élève”, en Bernard André, *Autonomie et enseignement. Apprentissage de langues étrangères*. AF-Didier-Hachette, Paris, 1989, pp. 101-104.

*Keypals* (al viejo estilo de los *penpals*)

<http://www.its-myworld.com/open/keypals/over18.asp>

[http://www.europa-pages.com/www\\_write/penpals.html](http://www.europa-pages.com/www_write/penpals.html)

<http://ppi.searchy.net/>

Recursos de idiomas

<http://www.logos.it>

Cursos en línea gratuitos

<http://www.mansioningles.com/>

<http://www.learnenglish.org.uk/>

Cursos en línea con costo

<http://www.globalenglish.com/>

<http://www.learnenglish.com/courses.htm>

<http://www.englishtown.com>

<http://www.parlo.com/> ([cursos a través del envío de lecciones vía e-mail](#))

Plataformas gratuitas para la enseñanza (para “abrir” una comunidad y una plataforma propias de enseñanza en línea)

<http://www.dotlrn.org>

*Direcciones de interés general*

[www.utdt.eduforum/ensayo10.htm](http://www.utdt.eduforum/ensayo10.htm)

[www.educaweb.com/esp/servicios/monografico/formvirt/opinion12.asp](http://www.educaweb.com/esp/servicios/monografico/formvirt/opinion12.asp)

[www.educaweb.com/esp/servicios/monografico/formvirt/formvirt.htm](http://www.educaweb.com/esp/servicios/monografico/formvirt/formvirt.htm)

# LO NEGRO DEL BLANCO Y LO BLANCO DEL NEGRO O LOS GALLOS VIENEN .CANTANDO...\*

Alejandro Ortiz Bullé Goyri

El viejo Usigli solía decir, que la forma es la madre de la belleza; aunque también lo pudo haber dicho el joven Usigli hacia los años treinta. La frase no es de su autoría, y bien pudo haberla dicho Paul Verlaine, o cualquiera de los poetas parnasianos mucho tiempo antes. Pero en el caso del teatro y en particular de la dramaturgia, la frase se transforma en una especie de axioma infranqueable.

La forma es lo que le da sentido a la obra, y el autor dramático debe encontrar el lenguaje y los recursos dramáticos y estilísticos necesarios

para expresar sus ideas y que éstas puedan ser interpretadas escénicamente. La diferencia con el narrador, radica en que el autor dramático debe conjugar un texto dramático con un texto espectacular o, dicho en otras palabras, su propuesta dramática ha de llevar consigo una propuesta de teatralidad implícita y eso implica una dificultad formal que no le pertenece ni a la narrativa ni a la poesía en sí mismas, en tanto que lenguajes literarios. “Escribir teatro es lo que más simple parece ante los ojos de los otros y lo que más difícil resulta para el escritor”. Y esta sentencia, que se le atribuye al exitoso dramaturgo español Jardiel Poncela, se nos reitera cuando revisamos la obra ganadora del Cuarto Concurso Nacional de Dramaturgia (2002) “Manuel Herrera Castañeda”. Su autor Antonio Malpica, ganó el premio con una

obra titulada *Blanco y negro*; en la cual se revela a un autor dramático que procura aprovechar para su discurso teatral recursos del guión cinematográfico y del manejo del tiempo en la narrativa, como pueden ser efectos de *flash back* para que aparezcan personajes del pasado, una historia que se cuenta a partir de un instante de vida y que termina en forma circular, en donde inició, etcétera.

*Blanco y negro* debe su nombre, no sólo a una evidente contraposición de valores, de lucha entre las fuerzas del bien y del mal, propia del melodrama, sino más específicamente, a una partida de ajedrez; la última que el general torturador ha de jugar con un extraño emisario, que ingresa a la celda en donde el general está recluido, luego de ser tomado prisionero por una fuerza guerrillera, y del que nos enteramos que se trata nada menos que de la muerte misma personificada por un sujeto que aparenta ser un sacerdote que viene a darle confesión ante la inminente muerte del malvado militar.

El conflicto estriba, no tanto en la lucha que deba emprender el general para vencer a la parca; así sea mediante una partida de ajedrez, sino en la necesidad que tiene la muerte para que el hombre confiese y reconozca sus crímenes y asesinatos políticos en una guerra sucia

\* *Blanco y Negro, obras ganadoras del Cuarto Concurso Nacional de Dramaturgia (2002) “Manuel Herrera Castañeda”, (Blanco y negro de Antonio Malpica, Telefonemas, “relato escénico”, de Edgar Chías y La Maitada de David Olguín), Santiago de Querétaro, edición del Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Querétaro, 2003. 173 pp. (Col. Dramaturgia).*

y en el interés que tiene el militar por jugar esa última partida con su propio hijo, en virtud de que será no sólo el encuentro para jugar al ajedrez, sino la despedida final del padre para con su hijo querido.

No contaremos la historia aquí, evidentemente, pero este punto de la obra nos hace recordar muchísimo una de las grandes películas mexicanas: *El prisionero trece* de Fernando de Fuentes, en la que un militar termina ejecutando a su propio hijo como una suerte de peripecia trágica. No sabemos si el autor, Malpica, conocía de antemano la cinta de Fernando de Fuentes que data de los años treinta, pero la cercanía es notoria, como también lo es la caracterización del personaje del General de la obra *Blanco y negro*, con la del general Chacón de la telenovela *Mirada de mujer, el regreso...*, de profuso éxito en la pantalla chica.

Lo que llama poderosamente la atención en esta obra ganadora del Concurso Nacional de Dramaturgia “Manuel Herrera” es la preocupación del autor por hacernos ver que el personaje del General con sus atrocidades pagará sus culpas en el infierno (p. 22, p. 56, p. 58), más allá de la evidente preocupación del autor por reflexionar teatralmente en torno de los episodios de la llamada guerra sucia de los años setenta en México o en cualquier país de América Latina.

En estos tiempos en que los paradigmas artísticos, presuntamente, se han quebrado resulta curioso observar que en muchas obras dramáticas nuevas escritas en México se realiza un juego de sustitución

formal en donde la dramaticidad es sustituida por la truculencia y la profundidad tonal por un manejo del lenguaje soez.

Y otro aspecto que vale la pena resaltar es la recurrencia casi generalizada a modelos melodramáticos, quizá por una necesidad de búsqueda de elementos trágicos en el drama desde una perspectiva actual.

Lo que nos recuerda por lo menos en lo tocante a la truculencia, a los intentos que hubo en el país hace ya casi un siglo por aplicar el naturalismo escénico a la dramaturgia nacional, como fue el caso de *La venganza de la Gleba* (1904) de Federico Gamboa, *La más fuerte* (1908) de Agustín García Figueroa, así como *Al fin mujer* (1925) de los hermanos Lozano García.

En la primera nos presentan una historia de un presunto incesto entre el hijo del caporal y la hija de los patronos. Y que en realidad les unen a la joven pareja, lazos de sangre y no solamente amorosos; en la segunda, una pérfida mujer arroja ácido en el rostro de su rival, una abnegada mujer, que le desfigura el rostro, pero no el corazón. Y en la tercera obra, otra pobre mujer engañada por el crápula de su marido se ha quedado ciega.

Los juegos truculentos están, en cualquier forma, presentes en muchas de las formas espectaculares de nuestro tiempo, desde en las películas de acción norteamericanas, en los culebrones o telenovelas de tanto éxito, en recursos publicitarios, como en el teatro mismo.

Habrá que suponer, también, que la persistencia en modelos melodramáticos y en la utilización de recur-

sos truculentos en el teatro mexicano se debe a aspectos de taquilla y que el espectador acostumbrado a esas formas de teatralidad acude al teatro, como lo hacía a principios del siglo XX, dispuesto a llenar las salas teatrales.

Y también es posible que nuestra visión del mundo, a pesar de los aparentes cambios que trajo el siglo XX, no haya cambiado tanto y que nuestra percepción del mundo esté todavía cercana a una cosmovisión de lucha del bien contra el mal, en donde nosotros —desde luego— formamos parte de las huestes de los buenos.

En el libro aparecen dos obras más que resultaron finalistas y obtuvieron con la mención el derecho a ser publicadas. Curiosamente, ambas, tienen una cercanía con la narrativa, *Telefonemas* de Edgar Chías y *La maizada* de David Olgúin.

La primera incluso lleva como subtítulo el de “relato escénico” y su autor se propone, precisamente desarrollar un ejercicio de narración mediante de la historia de dos personajes Ulises y Marla, que se vinculan a través de llamadas telefónicas e inician una tórrida y complicada relación. Chías aplica en esta obra elementos propios de la narrativa al permitir que la aparición de otros personajes sean expuestos en boca de los mismos protagonistas, así como algunos elementos de voces narrativas, para acentuar la truculencia de las situaciones por la que atraviesan los personajes de la historia de pareja que se cuenta.

En *La maizada* de David Olgúin, se nos presenta una adaptación teatral de un relato mítico sobre el nacimiento del maíz, de la tradición

oral de la cultura Tzoque-Popoluca de la región del sur de Veracruz. David Olgún se permite conjuntar elementos mágico-religiosos propios de este tipo de relatos con elementos del lenguaje popular actual y versificaciones y rimas que le dan un sentido intemporal al cuento mítico; del que tratará de resaltar su rica imaginería traducida en propuestas de teatralidad, sin necesidad de ir más lejos en reflexiones sobre la cosmogonía de la etnia en cuestión. De la misma manera en que se ha venido intentando por lo menos desde los años treinta, como fue el caso de *El sombrero* (1931) de Bernardo Ortiz de Montellano, o más recientemente, con un ejercicio similar de Emilio Carballido titulado *No dzone* (1997) basado en una leyenda otomí.

En ambos casos, los autores, Olgún y Chías parecen no querer,

o no poder, desprenderse del todo del ámbito estrictamente literario; y particularmente en el caso de *Telefonemas*, la exploración con las voces narrativas más que enfatizar su propio discurso teatral, lo enturbia.

Es curioso que mientras algunos directores de escena enarbolan su animadversión por la presencia de lo literario en el arte escénico, los dramaturgos por su parte continúen explorando recursos y temas en fuentes literarias o en propuestas específicamente narrativas, las cuales aparentemente han sido ya rebasadas por la teatralidad contemporánea.

Aspecto que por demás resulta ocioso discutir en la medida en que el drama contiene en sí mismo una parte diegética que ha de transformarse en mimesis en su representación. El problema radicaría, en todo caso, cuando los aspectos narrativos

adquieren mayor importancia que la búsqueda de teatralidad, como ocurre en la obra de Chías.

Con lo cual se puede decir que la dramaturgia mexicana contemporánea posee muchos y muy diversos aspectos que manifiestan no sólo la preocupación de los creadores por una renovación de la escena, sino también la búsqueda de un sentido innovador, pero no parece que con la aplicación de nuevas temáticas, de recursos estilísticos las formas dramáticas tengan que cambiar tan radicalmente. O por lo menos no todo lo “nuevo” en la dramaturgia mexicana del siglo XXI resulta necesariamente *nuevo*.

Oscar Wilde afirmaba —con conocimiento de causa— que “Nada envejece más rápidamente, como lo nuevo”.

Y con eso nos quedamos.

## VERACRUZ Y SUS VIAJEROS: LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD VERACRUZANA

José Ronzón\*

La literatura de viaje en sus distintos géneros (crónica, diario, relato, etcétera) ha constituido un punto de interés para diversas disciplinas como la literatura, la historia y la antropología, entre otras. Dicho interés se debe a diversas razones que van desde el valor de su narración, las imágenes construidas y los datos proporcionados, hasta el simple placer de leer lo que otros observaron.<sup>1</sup> El territorio mexicano, comenzando en los tiempos de la

conquista y colonización, fue receptor de viajeros y visitantes. A las costas del Golfo de México y el Pacífico arribaron embarcaciones destinadas a diferentes empresas (militares, comerciales, colonizadoras, etcétera); a bordo de esas embarcaciones viajaron personajes que escribían lo que aparecía ante sus ojos y dejaron plasmadas sus observaciones en diarios de viaje, algunos destinados a su difusión y otros a la preservación de la memoria. Muchos de esos relatos se conservaron y actualmente se cuenta con documentación de esas travesías que constituyen materiales de reflexión.

*Veracruz y sus viajeros* es un libro que contiene textos de Bernardo García Díaz y Ricardo Pérez Montfort, reproducciones fotográficas de José Ignacio González Manterola y la edición de Daniel Sánchez Scott. El trabajo es una combinación

entre los relatos de viaje e imágenes de personajes que arribaron a las costas veracruzanas y se internaron tierra adentro por caminos y rutas que a lo largo del periodo colonial y el siglo XIX se fueron definiendo entre el puerto de Veracruz y la ciudad de México. El texto está acompañado por una selección de imágenes (litografías y fotografías) que proporcionan al lector una ambientación respecto de lo que los autores relatan a propósito de las crónicas de viaje que se elaboraron en este periodo.

El libro inicia con un apartado titulado "Viajeros extranjeros en el Veracruz del siglo XIX", a cargo de Bernardo García Díaz, cuyo objetivo es proporcionar las imágenes costumbristas y de paisajes que los visitantes construyeron en sus relatos. Por supuesto que se presenta la crónica de Alejandro Von Humboldt, el explorador que brindó el panorama científico de la Nueva España a finales del siglo XVIII. A partir de él, muchos de los viajeros que arribaron al puerto de Veracruz llegaron impulsados por estas noticias, en este libro quedan plasmadas las expectativas que estos viajeros tenían al llegar a las puertas del territorio mexicano; fomentadas en buena medida, por las noticias que tenían de las maravillas descritas por exploradores como Humboldt. Algunos

\* Departamento de Humanidades, UAM-A.  
1 Al respecto véase, entre otros, a Ette, Ottomar, *Literatura de viaje de Humboldt a Baudrillard*, UNAM, México, 2000. Illades, Carlos, "Viajeros y utopistas en el siglo XIX" en *Universidad de México*, núm. 616, octubre de 2002. Otro trabajo que presenta imágenes de viajeros en la región del Golfo de México es de Alcocer Bernés, José Manuel, "Campeche visto por los viajeros" en *Universidad de México*, núm. 623, mayo de 2003.

viajeros decimonónicos trataron de imitar la hazaña y encontrar lo relatado por el alemán. Sin duda, el barón Von Humboldt constituyó uno de los modelos de viaje de exploración más exitosos, en términos de dar a conocer la riqueza natural y de recursos de una parte del territorio novohispano. De esta forma, García Díaz advierte que a lo largo del siglo XIX entre los perfiles de los visitantes a tierras veracruzanas estuvieron comerciantes, aventureros, diplomáticos, artistas, naturalistas y colonos.<sup>2</sup> Lo anterior permitió que existiera una diversidad de miradas expresadas en diferentes narrativas de viaje y por tanto de varias construcciones de imágenes y de elementos de identidad de la cultura veracruzana.

García Díaz logra proporcionar las visiones de los viajeros en torno al puerto, del cual llegaron a constituir y divulgar una imagen en gran parte de los continentes americano y europeo. Imagen que derivó en un complejo proceso de identidad e identificación de lo que era Veracruz y sus habitantes. A partir del planteamiento de García Díaz, futuras investigaciones tendrán como tarea indagar sobre la visión de ciudad que se comenzó a construir con estas imágenes de los visitantes del siglo XIX. Los viajeros hablaron de esa ciudad, sus habitantes y actividades que se desarrollaban tanto al interior como al exterior de la muralla; toda vez que se encargaron de decir

quiénes eran los porteños, cuántos eran, cómo vivían y qué los hacía veracruzanos-porteños. En función de esta información, ahora surgen preguntas tales como: ¿cuál era la cotidianidad desde los ojos de los viajeros?, ¿cuáles procesos de sociabilidad lograron ver estos visitantes?, ¿en dónde se colocaban estos personajes dentro de sus construcciones discursivas?, etcétera. Dichas preguntas derivarán en problemas de investigación que aún esperan ser atendidas por futuras reflexiones, pero que solo serán posibles por el rescate de materiales como éstos.

Entre los logros más relevantes de este apartado está el dar elementos para analizar críticamente cómo se construyen las representaciones desde la expectativa, “la revelación” de la llegada, la confrontación de la experiencia, la difusión de lo que se ve, la reconstrucción de lo vivido y la construcción de la memoria. Todos estos procesos son posibles de examinar en esos relatos que los viajeros construyeron en sus narrativas. García Díaz seleccionó relatos como el de la Marquesa Calderón de la Barca, cuando llegaba a las costas del Golfo de México procedente de La Habana en el año de 1839 y lo que ella imaginó que vería al pisar el suelo veracruzano.<sup>3</sup> De igual manera, el autor apunta fragmentos de viajeros que se espantaban de lo mal sano de la ciudad, pero que también disfrutaban de la vida porteña. En

---

3 Sobre éstos y otros temas relacionados con la narrativa de viaje, véase a Szurmuk, Mónica, *Viajeras: women's travel writing and the construction of self and national identity in Argentina, 1850-1930*, University of California at San Diego, San Diego, California, 1994. Tesis PH. D.

estos pasajes se logran ver las construcciones de imágenes y representaciones de la ciudad, es decir, cómo estos ojos observaban y se explicaban a sí mismos lo que desde su expectativa y vivencia era ese escenario.

El segundo apartado del libro se titula “El jarocho y su fandango visto por viajeros y cronistas extranjeros de los siglos XIX y XX” y estuvo a cargo de Ricardo Pérez Montfort. En este apartado se plantea el problema de las construcciones de estereotipos y cómo las miradas de los viajeros fueron construyendo al jarocho y su identidad regional a partir del fandango y otras representaciones musicales y culturales. La reflexión resulta sugerente para analizar la construcción de imágenes del vestido, música, diversión, lenguaje, narrativa y otros elementos culturales de la región veracruzana.

Pérez Montfort advierte que este proceso “cultural” de identidad eventualmente fue construido por la mirada viajera y otras por el propio lugareño. Es decir, las imágenes narrativas de los habitantes veracruzanos estuvieron influidas por la mirada del “otro”. Ese que observa a alguien que no es él y que necesita definir. Toda vez que lo expresado por el observado —ese que necesita que sepan quién es— complementó esas imágenes. A partir de este problema se vislumbra una posibilidad reflexiva que vincula la otredad con la identidad en un sentido amplio y complejo.

Los viajeros se ocuparon de describir detalladamente a los habitantes y designarlos. El autor hace un recorrido conceptual de la construcción del término jarocho y cómo los

---

2 García Díaz, Bernardo y Ricardo Pérez Montfort, *Veracruz y sus viajeros*, Banobras, Gobierno del estado de Veracruz y Grupo SANSCO, México, 2001, p. 18.

extranjeros lo utilizaron. Aquí, sin duda, se abre una puerta lingüística para el análisis de este tipo de designaciones como el jíbaro en Puerto Rico, el guajiro en Cuba y por supuesto el jarocho en Veracruz, los cuales mantienen cargas semánticas, ideológicas y de clase que esperan ser estudiadas desde otro ámbito disciplinario como el lingüístico, el sociológico y el antropológico.

A partir de la sección de Pérez Montfort, se puede observar otra vía de trabajo que se suscribiría dentro de los estudios culturales, la cual se refiere a las formas de analizar la construcción de imágenes vinculadas a la música y el relato de viaje. El autor muestra dos aspectos (música y relato) de la construcción de la memoria de las costas veracruzanas y problematiza sobre éstos como expresiones complejas y multidimensionales de la cultura regional. La crónica de viaje que narra lo que su horizonte le permite observar, las imágenes que se generaron de las formas de vida en los relatos y la música veracruzana forman elementos clave de esta memoria de la cultura jarocho.

Lo que a continuación se apunta no es una demanda a los autores del libro, pues no era cometido del mismo, ya que a fin de cuentas, este trabajo es de difusión; por tanto, es más una invitación para trabajos futuros que pretendan continuar el análisis de estos llamativos relatos de viaje. Lo que se vislumbra son líneas de investigación para los antropólogos, literatos y por supuesto historiadores.

En estos relatos habría que analizar y reflexionar sobre la otredad, es decir ver las formas en que se

construyen las visiones del "otro" desde el horizonte en el que se identifican y construyen sus relatos los visitantes del siglo XIX. Atendiendo al tiempo y al espacio de emisión de estos discursos de viaje, pues sin duda las visiones cambian y se proyectan de formas distintas dependiendo de los horizontes de enunciación.<sup>4</sup>

En la narrativa de viaje, la memoria, su construcción y modificación, son una constante y un problema de investigación pendiente. Los visitantes escribieron estos relatos con la intención de documentar su paso, de analizar lo que estaban viendo, pero también con la finalidad de dejar constancia y memoria de lo observado. Estos relatos estarían por analizarse desde sus representaciones, mitos, significados y significantes, elementos que en conjunto conforman la memoria.<sup>5</sup> Es decir, la re-

---

4 Véase a Muñoz, Laura; "El Caribe en el siglo XIX. Rutas y recorridos de la mirada extranjera" en *Universidad de México*, núm. 616, octubre de 2002. En este trabajo la autora apunta que ese "otro" es cambiante, pues muchos de los viajeros que recorrieron El Caribe se identificaron con algunas plazas que visitaban en las islas, y que si bien apuntaban diferencias, estos a veces podían expresar similitudes con sus lugares de origen. La autora acota que M. A. Brisot quien visitó Barbados en la década de los treinta del siglo XIX, señalaba que al llegar a estas tierras le parecía que Inglaterra estaba a unas cuantas miles de millas de mar. Lo cual es de analizarse, pues el problema que sigue es ver cómo ese viajero insistió en buscar lo conocido en el otro. También consúltese a Pacheco, José Emilio, "Prólogo" en *Cien viajeros en Veracruz. Crónicas y relatos*, México, Gobierno del Estado de Veracruz, 1992, tomo I.

5 Algunos elementos de identidad porteña son posibles observar en la inversión del tiempo libre, el esparcimiento y

flexión deberá centrarse en una serie de elementos que se fueron mitificando, al atribuirles significados singulares y únicos frente a otras experiencias culturales. También habrá que advertir los puntos, hechos y comportamientos que llaman la atención de estos visitantes y las formas en que los entienden y describen.

Como bien apunta Pérez Montfort, las imágenes mostradas por estos viajeros poco a poco fueron construyendo los procesos de identidad en el Golfo de México, pero ¿cómo problematizar éstos y continuar lo propuesto por el autor? A partir de la cuestión de la identidad es posible abordar diversos problemas como son las costumbres, los usos y la cotidianidad de los habitantes de la región del Golfo de México. De esta manera, por identidad es posible entender lo que identifica, lo que define, lo que da sentido, lo que distingue a unos de los otros.<sup>6</sup> Los viajeros fueron definiendo las identidades expuestas en diversas construcciones que argumentaron y

---

la diversión. Parte de este planteamiento es indicado en Poblett, Martha y Ana Laura Delgado, "introducción general" en *Cien viajeros en Veracruz. Crónicas y relatos*, México, Gobierno del estado de Veracruz, 1992, tomo I, pp. 33 y 34.

6 Sobre aspectos de la cultura caribeña, la música, la imagen fílmica y el folclore véase a Pulido Llano, Gabriela "Atmósferas tropicales y pieles al carbón" en *Universidad de México*, núm. 616, octubre de 2002. En este trabajo la autora hace una revisión sobre las visiones que se han creado sobre los bongoseros y rumberas en las imágenes fílmicas de la primera mitad del siglo XX. También apunta vías para atender el problema de la identidad caribeña a partir de cómo se han ido construyendo "lo caribeño", "lo negro" y "lo nativo" y demás expresiones de formaciones culturales regionales.

difundieron de los habitantes de esta región. Estas argumentaciones se basaron en los usos y costumbres, los hábitos de vida, la constitución de raza, las fronteras culturales, los gustos por las diversiones y sus espacios de entretenimiento.<sup>7</sup> Sin duda, estos problemas contribuyen a plantear y problematizar esta identidad que aún está por ser estudiada y estos relatos de viaje expuestos por los autores contribuyen como huellas del pasado que servirán para argumentar sobre éstas y otras problemáticas.

---

7 Sobre estas vías de trabajo y reflexión habría que apuntar otro trabajo de Ricardo Pérez Montfort. Pérez Montfort, Ricardo, "Los negros en la formación del estereotipo jarocho durante los siglos XIX y XX" en *Cuicuilco*, ENAH, México, vol. 3, núm. 8, septiembre-diciembre de 1996.

## Bibliografía

- Alcocer Bernés, José Manuel, "Campeche visto por los viajeros" en *Universidad de México*, núm. 623, mayo de 2003.
- Ette; Ottomar, *Literatura de viaje de Humboldt a Baudrillard*, UNAM, México, 2001.
- Illades, Carlos "Viajeros y utopistas en el siglo XIX" en *Universidad de México*, núm. 616, octubre de 2002.
- García Díaz, Bernardo y Ricardo Pérez Montfort, *Veracruz y sus viajeros*, Banobras, Gobierno del estado de Veracruz y Grupo SANSO, México, 2001.
- Muñoz, Laura, "El Caribe en el siglo XIX. Rutas y recorridos de la mirada extranjera", en *Universidad de México*, núm. 616, octubre de 2002.
- Pacheco, José Emilio, "Prólogo" en *Cien viajeros en Veracruz. Crónicas y relatos*, México, Gobierno del estado de Veracruz, 1992, tomo I.
- Pérez Montfort, Ricardo, "Los negros en la formación del estereotipo jarocho durante los siglos XIX y XX" en *Cuicuilco*, ENAH, vol. 3, núm. 8. México, septiembre-diciembre de 1996.
- Poblett, Martha y Ana Laura Delgado, "Introducción general" de en *Cien viajeros en Veracruz. Crónicas y relatos*, Gobierno del estado de Veracruz, México, 1992.
- Pulido Llano, Gabriela, "Atmósferas tropicales y pieles al carbón" en *Universidad de México*, núm. 616, octubre de 2002.
- Szurmuk, Mónica, *Viajeras: women's travel writing and the construction of self and national identity in Argentina, 1850-1930*, University of California at San Diego, San Diego, California, 1994. Tesis PH. D.

## COLOQUIO DE CRONOPIOS: ANÉCDOTAS DE FAMAS<sup>1</sup>

Marisol Luna\*

Organizado por la Cátedra Julio Cortázar de la Universidad de Guadalajara, con motivo de sus diez años de fundación, se celebró en la capital del estado de Jalisco el coloquio "Julio Cortázar revisitado: nuevas lecturas".<sup>2</sup> Este homenaje a la obra y vida del escritor argentino tuvo como escenario un lugar muy significativo para la ciudad de Guadalajara y representativo para la Universidad: el Paraninfo Enrique Díaz de León, edificio situado entre

la Rectoría de la UDG y el Templo Expiatorio, y localizado sobre una avenida principal que también lleva el nombre del primer rector de la Universidad.

El Paraninfo fue elegido para realizar el coloquio no sólo por su majestuosa belleza y por su estratégica ubicación, sino también por ser el edificio que alberga en su cúpula los murales de José Clemente Orozco, que son altamente significativos para la cultura nacional y que fungieron como un marco ideal para un acto de estas dimensiones.

El rector de la UDG inauguró el Coloquio, y en la primera mesa contó con la presencia de Carlos Fuentes, Gabriel García Márquez, José Saramago y Tomás Eloy Martínez. La moderación de la sesión inaugural estuvo a cargo de Belisario Betancur, quien, al igual que los escritores referidos, apeló a las anécdotas en torno a la figura del escritor argentino. García Márquez describió la relación que sostuvo con el escritor

homenajado e hizo énfasis en la vasta cultura del autor de *Rayuela*. Carlos Fuentes contó el primer contacto que estableció con Cortázar y valoró los rasgos e importancia de *Rayuela*.

José Saramago, introdujo una descripción desconocida para los lectores de Cortázar: lo denominó *un gran trágico*. La designación es particularmente interesante, pues resulta una caracterización contraria a lo usualmente conocido y central de la obra cortazariana: la idea según la cual, el humor es la estructura que soporta su propuesta estética. Sin embargo, en su argumentación Saramago considera que en su obra Cortázar describe no sólo los grandes momentos trágicos del hombre contemporáneo, sino de la historia de Latinoamérica; así, su propuesta queda justificada. De alguna manera, Tomás Eloy Martínez se alejó de las anécdotas y se detuvo en uno de los libros de Cortázar menos comentados y estudiados: *Último Round*, que consideró decisivo para una mejor y más cabal comprensión del escritor.

Si bien es cierto que la conferencia inaugural tuvo un gran éxito y gozó de una vasta concurrencia, en gran medida debido al poder de convocatoria de los primeros ponentes, también es indudable que el Paraninfo fue incapaz de albergar a la

\* Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

1 Mi asistencia a este Coloquio contó con el apoyo del Doctor Víctor Díaz Arciniega.

2 El Coloquio se realizó con la participación de la Coordinación General de Extensión Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la UDG y de otras instituciones como la UNAM, el Conaculta y el FCE. La dirección estuvo a cargo de la doctora Dulce María Zúñiga, coordinadora de la Cátedra Julio Cortázar, se llevó a cabo del 14 al 17 de febrero del 2004 y comprendió un total de ocho mesas y veintinueve ponentes, distribuidos en dos horarios, al mediodía y en la tarde.

multitud de interesados que permanecieron haciendo una larga fila afuera del Paraninfo. Debido a que el lugar no tiene la amplitud idónea para este tipo de actos, fue necesario ubicar a gran parte del público en el Cine Foro de la Rectoría, edificio que se encuentra frente al Paraninfo, y en el cual, a través de una transmisión televisiva simultánea, se reprodujo el acto. Sin embargo, no fue poca la gente que permaneció fuera del edificio, con la esperanza remota de poder ingresar al Paraninfo. La espera fue premiada para algunos que pudieron introducirse, aunque tuvieron que permanecer de pie en la antesala, observando a los cuatro ponentes a través de una pantalla de televisión que los organizadores colocaron con la finalidad de que los interesados pudieran permanecer en orden y con cierta quietud.

Este inconveniente no se volvió a repetir, pues después de la conferencia inaugural la concurrencia decreció considerablemente, de manera que fue posible asistir al resto del Coloquio sin ningún tipo de tropiezo, contratiempo o incomodidad. Además, por la noche, en el Teatro de la Ciudad e incluso en la Explanada cercana al Paraninfo, se ofrecieron conciertos de jazz, que estuvieron muy concurridos y fueron festejados por el público. Como complemento al Coloquio, en el Cine Foro de la Rectoría se exhibieron las versiones filmicas de algunos textos de Cortázar; como *Circe* del director Manuel Antín y *Blow up* de Michelangelo Antonioni.

En la segunda mesa, integrada por Julio Ortega, Guillermo Samperio, Lourdes Dávila y Bárbara

Jacobs, los ponentes expusieron las conclusiones de sus estudios sobre Cortázar realizado durante varios años. El profundo conocimiento de la obra cortazariana fue visible en la exposición de Julio Ortega, quien de alguna manera fue portavoz de la crítica al señalar dos aspectos bien conocidos de la cuentística y novelística cortazariana, la diferencia entrañable que implicó el ejercicio de uno y otro género; concluyó diciendo que si por un lado la novela era un proyecto de vida para Cortázar, el cuento constituía una camino para la búsqueda de la intensidad que podía adquirirse gracias a su perfección estructural. Por ello, a partir de esta mesa de trabajo, podemos decir que formalmente se inauguró el estudio de la obra cortazariana en sus diversas manifestaciones de género y en sus diferentes preocupaciones.

Es necesario aclarar, no obstante, que dadas las características particulares de cada uno de los expositores, la vertiente por la que se dirigió la crítica para esclarecer, articular o rememorar la obra cortazariana fue distinta. Ya hemos mencionado que durante la conferencia inaugural los cuatro escritores, todos narradores fundamentales para la literatura hispanoamericana, hicieron referencia a las experiencias que compartieron con Cortázar. Así, de alguna manera situaron al escritor dentro de una generación en la cual todos se reconocen. En cambio, la perspectiva de los críticos fue diferente; destacaron los acercamientos a través del análisis formal. El conjunto de perspectivas dio lugar a un nutrido y variado análisis de los

aspectos más importantes de la obra cortazariana.

Dentro del grupo de quienes arrojaron luces sobre la escritura de Cortázar desde una perspectiva académica, se encontraron: Steven Boldy, Hernán Lara Zavala, Noé Jitrik, Doris Sommer, Ignacio Solares, Sergio Figueroa, Alberto Paredes y Alain Sicard. Todos ellos, en su momento y mediante sus obras críticas ahora consideradas obras canónicas, han contribuido a estructurar nuestra manera de leer e interpretar a Cortázar y por ello su presencia en el coloquio fue fundamental. No obstante, su importancia no fue del todo reconocida por el auditorio, que dio la impresión de permanecer al margen de las ponencias, la mayoría de ellas dirigidas a un público especializado dueño de un lenguaje técnico y de una información previa indispensable para comprender a profundidad los presupuestos de la crítica.

La ponencia de Steven Boldy, por ejemplo, abundó en el análisis de los elementos formales que integran *Divertimento*, *El examen* y *El Diario de Andrés Fava*. Además, destacó la importancia que los temas de la angustia, la pesadilla y la náusea tienen en los primeros textos de Cortázar.

Por su parte, Hernán Lara Zavala, sin recurrir a una armazón teórica compleja, abordó el tema del doble en la narrativa de Cortázar; se centró en el muy conocido cuento: "Lejana", refirió brevemente la tradición en la que se instala Cortázar y señaló como su conclusión principal el conflicto de la escisión entre personalidad e identidad, que fue la

## LA TEORÍA LITERARIA FEMINISTA

Rosaura Hernández Monroy\*

Roland Barthes señaló en su texto *Crítica y verdad* la necesidad de revisar periódicamente los objetos del pasado y describirlos de nuevo para realizar una valoración justa de la sociedad. Esa tarea resulta difícil cuando no hay suficiente lejanía temporal, por parte de quienes hacen esta revisión. Por esto resulta interesante la última publicación de la doctora Raquel Gutiérrez Estupiñán, investigadora del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, titulada *Una introducción a la teoría literaria feminista*, ya que muchos cuestionan aún, que la literatura escrita por mujeres posee una especificidad que es necesario analizar.

Este libro se propone someter a discusión la relación entre feminismo y literatura y trazar el perfil de la crítica y la teoría escrita por mujeres; poniendo particular énfasis en

las propuestas de las escuelas francesa y angloamericana de crítica feminista, sin pretender descalificar la gran cantidad de enfoques teóricos que se han desarrollado en torno al pensamiento feminista. Puntualiza que la teoría literaria feminista ha efectuado nuevas lecturas de textos conocidos y consagrados por nuestra cultura y ha puesto de relieve la forma de representación de las mujeres.

El feminismo ha visto el género como una categoría de análisis individual, social y estructural que informa, ordena y da sentido a la vida de los individuos, de esta manera el género sexual es un constructo cultural, social e histórico. Así esta nueva crítica literaria está consciente de su inmersión en la cultura de género, entendida como un continuo en el que se repiten constantemente las jerarquías de los papeles que cumplimos hombres y mujeres, del mismo modo que se sostienen los referentes simbólicos; ya que no sólo se

reproducen, sino que se adoptan a las necesidades del poder, formando parte de las redes imaginarias que lo soportan. De ahí que esta teoría feminista llama la atención sobre los modos en que la escritura femenina ha respondido a este sistema de convenciones, mediante la subversión o la parodia.

Esta teoría literaria, dice la autora, se ha tenido que enfrentar al canon, género discursivo sobre el valor y el medio por el cual se institucionalizan los juicios sobre el valor de los textos literarios, el cual es una poderosa herramienta del sistema patriarcal. Por ello, la discusión que se dio en los años setenta y ochenta fue en relación a cómo debían ser valorados los textos escritos por mujeres: abogar por su inclusión en el canon, hacerlo más amplio para dar cabida a las voces femeninas o crear un contracanon que reemplazara los valores androcéntricos por otros ginecocéntricos. Finalmente la propuesta fue plantear nuevas jerarquías que reemplacen las ya existentes.

Explicitado esto, la doctora Gutiérrez Estupiñán pasa revista por las dos grandes ramas teóricas del feminismo: la francesa y la angloamericana. En la primera destacan tres teóricas importantísimas: Hélène Cixous, Julia Kristeva y Luce Irigaray. La primera afirma que el pensa-

\* Departamento de Humanidades, UAM-A.

miento machista en la cultura occidental ha presentado una visión dicotómica de la realidad —cultura/naturaleza, cabeza/corazón, lógos/páthos— en la cual la mujer siempre ha sido vista como la negativa o débil. Por ello la importancia de la escritura femenina, ya que es una manera de escapar a una serie de sistemas de opresión cultural, religiosa, sexual y lingüística; así la escritura es una batalla para abrir un camino apartado de las limitaciones impuestas a quienes están culturalmente, en el lugar de lo otro.

A Kristeva se le debe la aportación de repensar, con propósitos feministas la teoría psicoanalítica de la adquisición del lenguaje, partiendo de teoría de Lacan. Kristeva redefine lo imaginario como lo semiótico, para esta intelectual lo semiótico y lo simbólico son los componentes de toda significación, de manera que ésta no puede existir sin la combinación de ambos. Sin lo simbólico, la significación sería delirio o balbuceo; sin lo semiótico, estaría vacía y carecería de toda relevancia. Así, si la feminidad es un constructo efectuado en el lenguaje, y el lenguaje existe sólo en lo simbólico (paterno), las mujeres terminan por ser siempre perdedoras en el sistema de Lacan, pues sólo pueden ser seres marginados. De ahí que para las mujeres, en el sistema de Kristeva, se encuentre la ventaja de que se coloque lo semiótico y lo simbólico no en orden de sucesión, sino en orden de interacción.

Luce Irigaray propone el diseño de modelos alternativos a aquellos contruidos por el patriarcado-falocéntrico, por ejemplo el relaciona-

do con la maternidad, para evitar que ésta estrangule su existencia. Irigaray aboga por una relación activa de sujeto a sujeto. Además propone la posibilidad de representar y construir adecuadamente una sexualidad, una corporalidad y una morfología femeninas, concebidas de manera autónoma, lo cual implica una reorganización del lenguaje mismo; para así subvertir las concepciones masculinas dominantes de la supuesta esencia femenina.

En cuanto a la rama angloamericana, esta crítica asume que hay una tradición femenina enterrada en la historia literaria, de ahí que la primera tarea sea el rescate de textos de escritoras desconocidas. Por ello la importancia de la tarea que emprende Ellen Moers en *Literary Women*, ya que hace una descripción de la literatura escrita por mujeres, para mostrar que se trata de una corriente paralela a la literatura escrita por hombres. También Elaine Showalter en *A literature of their* hace el redescubrimiento de escritoras ignoradas por la literatura oficial.

Kate Millet, en *Sexual Politics*, propone que el enfoque feminista de la literatura es una fuerza crítica, puesto que por política sexual debe entenderse un proceso en el que el sexo dominante trata de mantener y ejercer su poder sobre el sexo débil. De esta manera rechaza las teorías de Freud en cuanto a la envidia del pene, el narcisismo y el masoquismo en las mujeres. Por otro lado, Mary Ellman en *Thinking about women* rechaza el pensamiento por analogía sexual, que domina el mundo occidental y a través de su libro demuestra las consecuencias negativas

de esta forma de pensar. De ahí que elogie todas las estrategias que permitan ver las cosas desde afuera de este tipo de pensamiento.

Así todas estas estudiosas de la literatura feminista justifican su labor, no por considerar esta literatura como algo diferente, sino por el fenómeno cultural reciente de la autoidentificación explícita de las mujeres como grupo oprimido. Ya que la diferencia de experiencias moldea necesariamente la forma en que mujeres y hombres se expresan; esto debido a su condición de grupo marginado, por estar confinadas a la esfera doméstica privada y porque su proceso de maduración psicológica es diferente.

La pregunta crucial que se plantea la crítica feminista es si, para el análisis de la literatura escrita por mujeres, es conveniente utilizar propuestas teóricas concebidas por mentes masculinas o si debiera construirse una teoría propia. Las opiniones varían, y en la realidad esta crítica ha tomado elementos de algunos teóricos como Mijail Bajtín, por ejemplo Myriam Díaz-Diocaretz propone considerar el discurso dialógico en la sociedad, así la diferencia genérica no sería válida si se tomara aisladamente, por tanto, si hablamos de literatura escrita por mujeres no podemos hablar de una tradición, sino de un campo de prácticas textuales dentro de una problemática sociocultural. Laurie A. Finke propone un feminismo dialógico, y recupera la noción de heteroglosia para los fines de la teoría feminista en su análisis de textos místicos femeninos de los siglos VIII al XV. A partir de la teoría de

Bajtín, el lenguaje femenino puede ser visto como una zona de renovación donde las voces no pueden ser silenciadas.

Toril Moi explora perspectivas útiles para la crítica feminista en las teorías del sociólogo francés Pierre Bourdieu, cuya área principal de investigación han sido los determinantes sociales e históricos de la producción cultural, así esta teoría reconceptualiza el género como categoría social. Apoyada en Bourdieu, Laura A. Finke analiza la lírica cortesana de trovadoras y trovadores de los siglos XII y XIII en Francia y afirma que las diferencias en los poemas de mujeres y hombres no proceden de diferencias psicológicas o estilos retóricos femeninos y masculinos, sino de condiciones históricas específicas y de los roles de género asignados a mujeres y hombres dentro de los sistemas feudal y del amor cortés.

El concepto de horizonte de expectativas, expuesto por H.R. Jauss, se define como el conjunto de ideas, opiniones, reglas y prejuicios que son determinantes en la actitud del lector real en el instante en que se enfrenta a un texto; la autora de este interesante libro nos recuerda esta teoría para llamar la atención, de que manera a la literatura escrita por mujeres le ha sido aplicado un juicio de valor, condicionado por las preferencias subjetivas de los dictaminadores; por lo tanto totalmente

discutible. Así, dice la doctora Gutiérrez Estupiñán, la literatura femenina surge dentro de un sistema patriarcal cuyas normas altera; está relegada a la marginalidad, pero paulatinamente introduce modificaciones, que han cambiado la configuración del panorama literario en general.

En la última parte de su libro, la autora analiza los puntos de encuentro entre la narratología y la crítica feminista, cuestiona si hay puntos de encuentro entre el carácter científico, descriptivo y no ideológico de esta teoría y el carácter juzgado como impresionista, evaluativo y político del feminismo. Cita a Susan Lanser como una de las estudiosas que se han ocupado de esta problemática; cuya propuesta se resume así: describir la narratología para tomar en cuenta las contribuciones de las mujeres como productoras e intérpretes de textos; ponderar la polifonía del texto femenino, ya que el hecho de ser mujer en una sociedad dominada por el orden masculino hace indispensable el uso de la doble voz; encontrar “otro lenguaje” para describir las intrigas en textos escritos por mujeres en términos positivos, no negativos.

Antes de cerrar este estudio la investigadora hace hincapié en la convergencia intelectual de la teoría de Foucault y el feminismo, destacando como la teoría feminista ha encontrado ideas muy útiles en los

planteamientos del francés, para la discusión de temas como la problematización de la verdad, la noción de conocimientos y verdades como soportes de poder y de resistencia y los juicios sobre luchas políticas marginalizadas y discursos subyugados.

Después de esta revisión teórica, la conclusión de la doctora Gutiérrez Estupiñán es evidente: “hemos de reconocer la falta de propuestas teóricas en España y en América Latina”. Ciertamente a través de este estudio detallado de las teorías literarias desarrolladas en Francia, Inglaterra y Estados Unidos, para estudiar el feminismo; es notoria la carencia de una escuela teórica original de los países de habla hispana, para analizar la abundante producción literaria que han aportado las mujeres. Justamente esto permitiría un diálogo con investigadores de otras latitudes, en lugar de aguardar a que los estudiosos de otros países estudien nuestros textos literarios.

Esta investigación se cierra con una amplísima bibliografía, que resulta una aportación imprescindible para todos aquellos, que deseen acercarse a la teoría literaria feminista de los últimos treinta años. Sin duda, *Una introducción a la teoría literaria feminista*, cumple las más altas expectativas de cualquier lector interesado en la crítica literaria sobre la escritura de las mujeres.

## 4<sup>o</sup> ENCUENTRO DE LENGUAS EXTRANJERAS

Beatriz Hernández R.\*

Los avances tecnológicos que se han gestado en los últimos años han dado una nueva fisonomía a la vida cotidiana de nuestros días. Diversos ámbitos de la vida cultural y educativa han sido reorientados por los nuevos recursos y los nuevos conceptos del quehacer de los procesos de enseñanza/aprendizaje de las lenguas extranjeras. Con esta óptica se desarrolló el Cuarto Coloquio de Lenguas Extranjeras de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco, los pasados días 11 y 12 de septiembre.

Con la participación de más de 50 ponentes especialistas en diversas áreas lingüísticas y de la enseñanza de lenguas extranjeras, se llevó a cabo este encuentro que reunió a representantes de importantes centros de enseñanza y culturales del país, tales como la UAM Unidades Iztapalapa y Xochimilco, el CELE (Centro de Enseñanza de Lenguas Extranjeras) de la UNAM, la Univer-

sidad Tecnológica de Nezahualcoyotl, la Embajada de Canadá en México, la Embajada de Francia en México CCC/IFAL, y las casas editoriales Cambridge University Press, Didier, Hatier, Hachette Latinoamérica, Larousse y Pearson Education de México.

La ceremonia inaugural fue precedida por el Mtro. Victor M. Sosa Godínez, Rector de la UAM Unidad Azcapotzalco, acompañado de los señores Pierre Sved, Coordinador de Asuntos Académicos de la Embajada de Canadá en México y Jacques Peliñq, Agregado de Cooperación, Lengua Francesa y Educación de la Embajada de Francia, del Lic. Guillermo Ejea Mendoza, Director de la División CSH, del Lic. Alejandro J. de la Mora Ochoa, Jefe del Depto. de Humanidades, y de la Lic. Gabriela Cortés Sánchez, Coordinadora de Lenguas Extranjeras de la Unidad Azcapotzalco. La conferencia magistral de apertura estuvo a cargo de Nicole Poteaux, de la Université Louis Pasteur, Strasbourg.

Bajo los rubros de "Antiguas y nuevas tecnologías", "Aprendizaje autodirigido y centros de autoacceso", "Aspectos Interculturales y transculturales" y "Políticas lingüísticas" se presentaron 39 ponencias que enriquecieron la visión de los asistentes, proveyéndoles de datos, conceptos y reflexiones para el desarrollo de los criterios que hoy en día nos exigen los nuevos perfiles de la enseñanza/aprendizaje, los medios educativos, y los fines últimos de la comunicación entre los individuos de diferentes lenguas.

Los ponentes de los temas relacionados a las "Antiguas y nuevas tecnologías" coincidieron en que la tecnología ha desarrollado novedosas herramientas, particularmente en el campo de la comunicación, que en unos cuantos años han cambiado los procesos en ámbitos que van desde la búsqueda y actualización de información (de cualquier naturaleza) hasta el entretenimiento. La televisión vía satélite, el video compacto, la computadora personal y sus capacidades multimedia, los discos compactos, el "internet" y el correo electrónico, entre los más relevantes, nos dan hoy posibilidades que nos permiten reorientar los procesos didácticos, para de manera creativa y didáctica eficientar los procesos de aprendizaje. Para ello, conceptos relacionados a las teorías

\* Departamento de Humanidades, UAM-A.

del aprendizaje tales como el constructivismo, el aprendizaje cooperativo y significativo, los estilos y estrategias de aprendizaje, entre otros, fueron vertidos en las presentaciones, para dar un marco y sustento a la aplicación de dichas tecnologías de vanguardia. Los cursos, en línea, "a distancia" o "virtuales", cada vez más extendidos, fueron también objeto de análisis, no sólo como una alternativa sino como una realidad con alcances y potencialidades particulares. Este nuevo universo de opciones nos exige el análisis y revisión de modelos de educación, el re-diseño de contenidos temáticos y materiales didácticos, de espacios alternativos al salón de clase, y una reorientación del desarrollo de habilidades lingüísticas.

"Aprendizaje autodirigido y centros de autoacceso" fue el rubro que dio cabida a la revisión de teorías del aprendizaje, y a la manifestación de experiencias e inquietudes de aquellos que han trabajado en el desarrollo de las llamadas mediatecas, centros de recursos y/o de autoacceso. La autonomía en el aprendizaje de una lengua extranjera requiere de una serie de consideraciones tanto por parte de quienes organizan los recursos (los medios y los contenidos de la comunicación) como de los aprendientes. Factores como los estilos de aprendizaje, la

motivación, el planteamiento y seguimiento de objetivos, y los procesos autodidácticos han sido materia de investigación de los ponentes, y en este foro compartieron sus resultados y conclusiones.

La lengua es, predominantemente, una actividad social. Desde esta perspectiva, los docentes de lenguas extranjeras deben conocer las "políticas lingüísticas" que orientan y definen los objetivos institucionales de los centros de enseñanza de lenguas en los ámbitos nacional e internacional, y sensibilizarse ante los criterios y tendencias de fenómenos económico-sociales como la globalización, por ejemplo. Intrínsecamente a lo anterior se encuentran los "aspectos interculturales y transculturales" de las lenguas y su efecto en los procesos de enseñanza-aprendizaje. La lengua es tanto materia como medio de la cultura, de tal modo que lo que de ella se conozca a través de expresiones artísticas como la literatura, o de investigaciones sociolingüísticas, antropológicas o históricas, por mencionar algunas, nos proveen de los paradigmas figura-fondo, forma-contenido, lengua-cultura.

Además de la Conferencia Magistral de Apertura (mencionada en párrafos anteriores) merecieron este título las llevadas a cabo por Monique Vercamer Duquenoy, Mtra. en

Lingüística Aplicada, por Ulrich Bauer, Dr. en estudios Germanísticos sobre conceptos de enseñanza de LE y por Koen Van Landeghem, Gerente de Cambridge University Press para México y América Latina: "Las trampas de la mundialización en la ELE", "Enseñar LE ¿Qué significa la estraneidad de un idioma para su enseñanza?" y "Fear and Loathing in the English Classroom", respectivamente.

El ambiente intercultural que prevaleció en el encuentro se enriqueció además con la exquisita participación musical de dos grandes intérpretes: la soprano Carla Sved, quien asistió desde Québec para compartirnos su arte, y la excepcional pianista Marta García Renart.

Cabe destacar la importante labor de los organizadores del coloquio: la Lic. Gabriela Cortés Sánchez, el Lic. Francisco R. Rojas Caldelas, el Dr. Ociel Flores Flores, la Lic. María Dolores Serrano Godínez y la Lic. Gladys Novoa Gamas, pertenecientes todos al CELEX de la Unidad Azcapotzalco.

El licenciado Guillermo Ejea Mendoza, acompañado del Lic. Alejandro de la Mora Ochoa y la Lic. Gabriela Estela Cortés Sánchez, dio por clausurado el 4o. Encuentro de Lenguas Extranjeras alrededor de las 19 horas del día doce de septiembre.

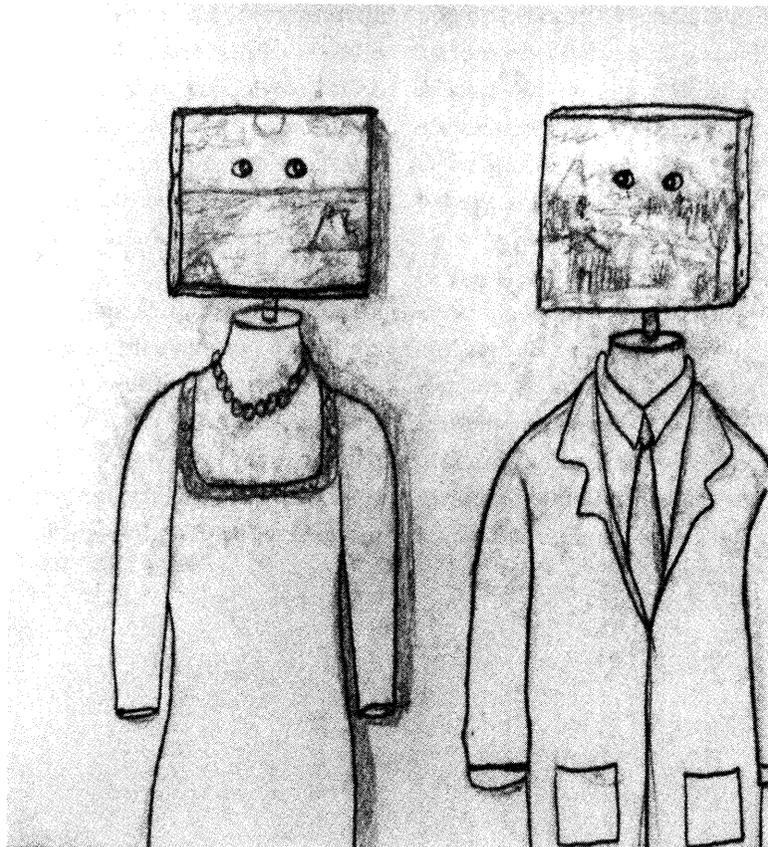
## SANIDAD Y MODERNIZACIÓN EN LOS PUERTOS DEL ALTO CARIBE 1870-1915\*

Publicado en colaboración entre la Universidad Autónoma Metropolitana y Miguel Ángel Porrúa, *Sanidad y modernización en los puertos del Alto Caribe, 1870-1915* estudia el proyecto sanitario estructurado e impulsado en los puertos de la región del Alto Caribe como política de carácter internacional. Lo anterior enmarcado en el proceso de auge mercantil y la redefinición de redes de mercado e inversiones que va de 1870 a 1915, que involucró la acción diplomática exterior de tres países: México, Estados Unidos y España, éste último por medio de una de sus posesiones ultramarinas en el Caribe: Cuba.

*Sanidad y modernización en los puertos del Alto Caribe, 1870-1915* de José Ronzón describe el contexto sanita-

rio que prevalecía: la insalubridad, la presencia de la enfermedad y las manifestaciones de la cultura ante la misma; los proyectos de saneamiento tanto de carácter popular como científico; la instrumentación legis-

lativa dictada en torno a la salubridad; así como la administración de estos proyectos que en conjunto revelan el carácter urbanista de la propuesta sanitaria en cuestión. También analiza José Ronzón, investigador de la UAM, Azcapotzalco, cuáles fueron las percepciones de las iniciativas de saneamiento y cómo se manifestó la aceptación o rechazo del modelo sanitario por parte de algunos sectores de la sociedad.



\* José Ronzón, *Sanidad y modernización en los puertos del Alto Caribe, 1870-1915*, Universidad Autónoma Metropolitana y Miguel Ángel Porrúa, México, 2004.

## SINOPSIS DE LOS ARTÍCULOS APARECIDOS EN *FUENTES* *HUMANÍSTICAS* 29

“**Apariencia, arte y literatura: acercamiento a *Dama de corazones* de Xavier Villaurrutia**” es un análisis de la novela corta de X. Villaurrutia *Dama de corazones*, para lo cual se revisa la relación entre la noción de apariencia y la creación artística. El contenido de esta obra es altamente estético, pues se manifiesta en él las posturas vanguardistas de los años veinte del siglo pasado en cuanto a las posibilidades de la creación de un arte nuevo, diferente del romántico y del realista, basado en la búsqueda de nuevas formas expresivas. Así, los personajes femeninos de *Dama de corazones* encarnan las posturas estéticas que estaban en pugna en aquellos años: una representa la postura romántica; mientras que la otra, la de la vanguardia. Desde este punto de vista se revisa la breve anécdota contenida en esta obra.

En “**La comunicación y las imágenes del cuerpo en la fotografía huichol**”, Sarah Corona Berkin describe el análisis realizado a 2700 fotografías realizadas por jóvenes indígenas pertenecientes a una cultura oral y alejada de la cultura visual mediática, que ofrece la oportunidad, cada día más escasa, de conocer la mirada de los sujetos ajenos

a las imágenes generadas por la tecnología visual. Se limita a reportar una exploración de las fotografías huicholes de cuerpos humanos. Partir de la fotografía, permite analizar aquello que es propio de la tecnología, en este caso lo fotografiable desde la cámara, y lo que es propio de la mirada huichol, o lo fotografiable desde el fotógrafo. Hablar de fotos de cuerpos humanos implica acercarnos al concepto huichol de cuerpo en interrelación con la especificidad tecnológica de la fotografía.

En “**El cuerpo, un texto publicitario en la sociedad contemporánea**”, de Margarita Alegría de la Colina y Graciela Sánchez Guevara se reflexiona en cuanto a la concepción de monistas y dualistas con relación al cuerpo material y espiritual, para desembocar en una visión holística que lo considera como biológico, sociológico, antropológico, semiológico y político. En el entendido de que el hombre crea colectivamente una cultura que luego condiciona su vida. Como ejemplo, se analiza, a través de un anuncio de ropa interior de la marca *Vicky form*, el lenguaje publicitario tanto visual como verbal, para descubrir los mecanismos por medio de los

cuales se construye y se impone un determinado modelo corporal.

En “**El cuerpo y la medicina mexicana en el último tercio del siglo XIX**”, Marcela Suárez Escobar indaga acerca de la manera en la que se elaboró la noción moderna del cuerpo y de la salud en el México del último tercio del siglo XIX, ya que dentro de cada imaginario colectivo existe un “saber” determinado sobre el cuerpo que en el mundo moderno se encuentra constituido por el saber médico, el pensamiento racional y el individualismo. No nos referimos a un imaginario compartido e invariante, ni tampoco a pautas culturales que se extienden por y sobre todos los sujetos de una sociedad; existen discursos que circulan y que a veces son aceptados sólo en algunos sectores del grupo y también surgen resistencias ante los nuevos saberes por el trastocamiento de los anteriores, en ocasiones ambos se sincretizan, como sucedió en la etapa que nos ocupa. A pesar de vetos y persecuciones los mexicanos decimonónicos habían heredado de la prehispania un conocimiento médico ligado a las tradiciones, una medicina que incluía al hombre dentro del cosmos, en donde la humanidad era una parte de éste, representaba una fuerza que participaba en los procesos universales de donde provenía su carga de energía, y en donde la salud dependía del equilibrio interno de ésta.

En “**Factores que propician la autonomía en el aprendizaje de una lengua extranjera**” de Ociel Flores y Gerardo Alfonso Pérez Barradas, se plantea que

el autoaprendizaje en lenguas extranjeras es un tema controversial: ¿es posible que un estudiante aprenda por sí mismo un segundo idioma al tiempo que se vuelve consciente de sus estrategias de aprendizaje? Las repuestas a esta pregunta varían e incluso se contradicen.

**“Frailes, monjas y conventos. Las órdenes religiosas en Castilla-La Mancha, SS. XV-XIX”** de J. Carlos Vizuete realiza un estudio de la implantación de las órdenes religiosas en el territorio de la actual Comunidad Autónoma de Castilla-La Mancha, que ocupa el centro de la Península Ibérica con una extensión cercana a los 80 mil km<sup>2</sup>. Este territorio, durante los siglos XV a XVIII, coincidía con los límites del antiguo Reino de Toledo. La división administrativa no tenía correspondencia con la eclesiástica ocupada por las diócesis de Toledo, Cuenca, Sigüenza y Cartagena, además de la zona correspondiente a las Órdenes Militares. En tan amplio espacio se fueron asentando, con diversos criterios y en momentos diferentes que se analizan, las órdenes religiosas, con un predominio de las mendicantes sobre las monásticas, y las masculinas sobre las femeninas. El número total de fundaciones, la concentración en ciudades de algunas órdenes y la dispersión rural de otras permiten comprender la compleja realidad de la vida religiosa en la España moderna.

En **“Inventar: descubrir creando”**, Ma. Rosa Palazón se ocupa del valor heu-

rístico de las metáforas, y del texto literario como una metáfora continuada. Afirmo que Ricoeur, tras definir con Aristóteles esta figura retórica como traslación que para explicar analoga (asemeja en la diferencia), es decir, lleva lo desconocido a lo conocido, la relación con la economía discursiva, propia de todas las lenguas y sus hablas. La metáfora viva, novedosa es sorprendente. Las otras ya no las reconocemos como este tipo de figuras debido a la catacresis. La metáfora no se localiza en una palabra, sino en el enunciado y, finalmente, en el texto literario completo. Contra los estructuralistas, este hermenéuta afirma que el texto literario refiere o denota la realidad, inventándola.

En **“«Le jardin secret de ton âme...» L'intime selon Freud et Schnitzler”**, Andreas Pfersmann parte de la noción de la intimidad y de su semántica comparada en Freud y Schnitzler, el autor intenta arrojar una nueva luz sobre la relación ampliamente discutida que mantuvieron el autor de la *Interpretación de los sueños* y el de la *Novela soñada*. Para tal propósito, se apoya en citas textuales poco consideradas y en los aforismos del “Fíguro del alma” Schnitzler para así comprobar, en las reacciones de Fridolin, las huellas de lo relegado.

En **“Este niño sabio y retorcido”. Niños del teatro lorquiano”**: a partir de la función que ejerce El Niño como personaje co-protagónico en *La Zapatera*, ana-

lizo la de otros Niños en *Amor de don Perlimplín con Belisa en su jardín*, *El público* y *Así que pasen cinco años*. Mediante el estudio de recursos como el lirismo y el contrapunto, principalmente, intento mostrar algunas de las peculiaridades de este ente dramático firme en el universo dramático de Lorca.

En **“Pensar el cuerpo”**, Elsa Muñoz realiza una somera revisión de algunos trabajos que desde la historia, la antropología, la historia cultural, tanto como de las perspectivas teóricas más significativas han impulsado el desarrollo de los estudios del cuerpo humano. Con esta panorámica se busca introducir el *dossier* para el que se ha elegido el tema del cuerpo, el cual es considerado como uno de los temas de “frontera” que caracterizaron los últimos años del siglo XX y los primeros del presente.

El objetivo de **“Transfiguraciones. Prodigios entre los religiosos novohispanos”** de Edelmira Ramírez Leyva es el de reconstruir el significado del fenómeno denominado transfiguración, a través de algunos discursos del siglo XVII sobre las vidas de religiosos novohispanos. La transfiguración fue un fenómeno que sufrieron algunos religiosos virtuosos en el momento de su muerte. Era considerada como un prodigio a que se hacían acreedores sólo algunos religiosos cuyas vidas ejemplares se coronaban con alguna de las múltiples manifestaciones en las que se podía presentar la transfiguración.

## SEMBLANZA BIOBIBLIOGRÁFICA DE LOS COLABORADORES DE *FUENTES HUMANÍSTICAS* 29

**Margarita Alegría** es Licenciada en Lengua y Literatura Hispánicas por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, con estudios de maestría en Literatura Mexicana y doctorada en esa misma disciplina también por la UNAM. Profesora a nivel medio superior durante 12 años en el Colegio de Bachilleres, y por más de 20 en el Departamento de Humanidades de la UAM-Azcapotzalco. Ha publicado diversos artículos en revistas especializadas y capítulos de libros, además de algunos manuales y libros de texto sobre lectura y escritura. Actualmente se encuentra en prensa su primer libro de análisis y crítica literaria: *Historia y religión en Profecía de Guatimoc. Símbolos y representaciones culturales*, que será publicado por la UAM-A.

**Sarah Corona Berkin** es Doctora en Comunicación Social por la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Profesora-investigadora de la Universidad de Guadalajara.

**Ociel Flores Flores** es Doctor en Literatura General y Comparada, Universidad de la Sorbona, Paris III, Profesor-investigador UAM-Azcapotzalco e

Investigador en Lingüística Aplicada y en Literatura Comparada

**Alejandra Herrera** es licenciada en Filosofía por la UNAM. Estudió la Maestría en Letras Mexicanas en la misma Institución. Desde hace veinticinco años es profesora del Departamento de Humanidades de la UAM, Azcapotzalco. Ha publicado antologías y artículos en revistas especializadas.

**Elena Madrigal** es profesora e investigadora, adscrita al Centro de Lenguas de la UAM-A.

**Elsa Muñiz** Profesora-Investigadora de la Universidad Autónoma Metropolitana unidad Azcapotzalco; Coordinadora de la línea de Investigación Antropología e Historia de Género en la Escuela Nacional de Antropología e Historia; Doctora en Antropología, Maestra en Historia, Especialista en Estudios de la Mujer y Profesora Normalista; Investigadora Nacional; autora de un sinnúmero de artículos especializados publicados en diversas revistas universitarias como *Acta Sociológica*, *Cuicuilco*, *Sociológica*, *Fuentes Humanísticas*, ha escrito

también en *Revista Memoria*, en *Omnia*; ha participado en libros colectivos. Forma parte del Consejo editorial de la *Revista Fuentes Humanísticas* de la Universidad Autónoma Metropolitana unidad Azcapotzalco Departamento de Humanidades, del Consejo editorial de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la UAM-A, y del Consejo editorial de la *Revista Feminismos* del CEIICH de la UNAM; es autora también de los libros *El enigma del ser. La búsqueda de las mujeres*, editado por la UAM y *Cuerpo, representación y poder. México en los albores de la reconstrucción nacional*, editado por la UAM y Miguel Ángel Porrúa; las líneas de investigación son género, cuerpo, Historia de las mujeres y en particular las mujeres en la Historia de México. Organizadora general del Congreso Internacional de Ciencias Artes y Humanidades "El cuerpo descifrado". En la actualidad realiza una investigación que vincula el cuerpo de las mujeres y su importancia para el Estado de Bienestar en el México de 1954 a 1970.

**Ma. Rosa Palazón** es Licenciada en Letras Españolas, Maestra y Doctora en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras (UNAM). Investigador Titular "C" de Tiempo Completo del Instituto de Investigaciones Filológicas (UNAM). Actualmente Profesor de Filosofía de la Historia y Seminario de Estética (Posgrado), FFYL, UNAM. Miembro del SNI Nivel 3. Coordinadora del equipo editor de las *Obras* de Fernández de Lizardi. Asistente a congresos nacionales e internacionales y ganadora de varios

premios entre los que destaca el Premio Vidas para Leerlas 1998 con la obra *Imagen del hechizo que más quiero*.

**Gerardo Alfonso Pérez Barradas** es Licenciado en Administración por la UAM-Azcapotzalco y trabaja actualmente como Técnico académico del Centro de Recursos Actualmente a la vez que realiza estudios de especialización en Diseño, dentro de la línea de investigación en Nuevas tecnologías en hipermedios.

**Andreas Pfersmann**, nacido en 1959 en Viena, es doctor en filosofía. Enseña Letras Comparadas en la Universidad de Nizza. Ha editado y coeditado antologías sobre Pierre Klossowski (1985, 1999), Günther Anders (1992), Adorno (1993), la teoría de la novela (1998) y sobre la nota a pie de página (*La Licorne* 67/2003). En fechas recientes, análisis comparativo del término de lo "novelesco": *La lanterne magique du romanesque*, [Romanesques I, ed. por Alain Schaffner, Amiens, CERR, 2004, pp. 13 - 61].

**Edelmira Ramírez Leyva** es profesora-investigadora adscrita al Departamento de Humanidades de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la UAM-A. Es Doctora en Letras por la UNAM. Ha escrito diversos artículos y libros especializados sobre la época colonial.

**Graciela Sánchez Guevara** es Licenciada en Letras Clásicas por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, Maestra en Lingüística y doctoranda en Antropología con especialidad en análisis del discurso por la ENAH. Fue profesora de educación media superior por 15 años en el Colegio de Bachilleres. A nivel superior ha dado clases en la UAM-Azcapotzalco, en la Universidad del Valle de México, y en la ENEP-Acatlán. Fue Jefa del Departamento de Desarrollo Académico de la Rectoría General de la UAM por un periodo de cinco años, y actualmente se desempeña como Asesora del Director General del IPN. Ha publicado diversos artículos en revistas especializadas.

**Marcela Suárez**. Profesora investigadora de la Universidad Autónoma Metropolitana, Licenciada en Sociología y Doctora en Historia, es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, autora de los libros *Hospitales y sociedad en la Ciudad de México*, publicado en 1988 y *Sexualidad y norma sobre lo prohibido* publicado en 2000, ha participado también en la publicación mensual *El tumulto. historiador popular*, en las revistas *Fuentes Humanísticas*, *Sociológica* y *Tiempo y escritura*.

**J. Carlos Vizuete**. Licenciado en Historia Moderna por la Universidad Complutense de Madrid en 1978; Doctor en Historia por la Universidad Autónoma de Madrid en 1984. Profesor Titular de Universidad en la Universidad de Castilla-La Mancha desde 1989. Su ámbito de investigación se ha centrado en el estudio del mundo del clero regular castellano, en los movimientos de reforma de la Iglesia en torno al Concilio de Trento y en las corrientes espirituales.

## INVITACIÓN

- La revista *Fuentes Humanísticas* publica artículos y ensayos de investigación inéditos, bibliografías críticas, notas hemerográficas de revistas y reseñas bibliográficas relacionadas con la teoría de la cultura, la historia, la lingüística y la literatura.
- *Fuentes Humanísticas* se publica semestralmente. Aparece en enero y junio de cada año. Para presentar colaboraciones en el mes de enero, el plazo de recepción vence el tercer viernes de septiembre. Para el número que se publicará en junio, el plazo es el primer viernes de marzo.
- Los criterios de selección del material valoran la originalidad del tratamiento del tema y su aportación científica, la solidez metodológica, argumentación y coherencia del texto, apoyado en una bibliografía amplia y pertinente, así como en los atributos estilísticos de la exposición.
- Un Dossier consagrado al estudio de los espectáculos aparecerá en el número 30. Se invita a los investigadores a proponer artículos, ensayos, revisiones bibliográficas en torno al tema.

### Normas para la presentación de originales

1. Se enviarán tres ejemplares impresos de cada texto, acompañados de su correspondiente archivo, capturado mediante cualquier procesador de palabras de uso amplio. Deberán ser versiones definitivas e inéditas con una extensión entre 17 y 25 cuartillas (tipo de 14 pts., 28 renglones, 60 caracteres por línea).
2. El título del trabajo se escribirá en mayúsculas sin subrayar y no deberá ser mayor de 10 palabras. El nombre del autor y de la institución a la que pertenece aparecerá al final del texto y se anexará nota bibliográfica del autor no mayor de 5 líneas (50 palabras).
3. Los temas de los artículos requieren ajustarse a las líneas de investigación propias de las Áreas del Departamento de Humanidades (historia, identidad cultural, lingüística y literatura).
4. Los trabajos de investigación incluirán un resumen de los mismos en donde se describirá el problema, la metodología y los resultados de la investigación, sin exceder 5 líneas (50 palabras).
5. Las citas textuales que excedan de cuatro líneas irán a renglón seguido y con márgenes a ambos lados, mayores que los del resto del cuerpo del texto. La traducción en nota de pie de página deberá acompañar las citas en idioma extranjero.
6. Las referencias bibliográficas se harán de acuerdo con el formato empleado por *Fuentes Humanísticas*. Las fichas bibliográficas se elaboran de acuerdo con el siguiente modelo:  
Parra, Eduardo Antonio. *Los límites de la noche*, ediciones Era, México, 1996, 156 pp.
7. Las colaboraciones deberán ser entregadas junto con los coordenados suficientes que permitan una comunicación fácil con los autores (dirección electrónica, teléfono, fax, domicilio).
8. La revista *Fuentes Humanísticas* no devolverá originales.
9. No se considerarán las colaboraciones que no reúnan todos los requisitos arriba señalados.

UNIVERSIDAD  
AUTONOMA  
METROPOLITANA



Casa abierta al tiempo

Azcapotzalco