

Contribuciones desde

Coatepec

NUEVA ÉPOCA • AÑO XV, NÚMERO 29 • TOLUCA, MÉXICO, JULIO-DICIEMBRE DE 2015



29

REVISTA DE HUMANIDADES

Publicación semestral de la Facultad de Humanidades
de la Universidad Autónoma del Estado de México



Universidad Autónoma del Estado de México

Dr. en D. Jorge Olvera García
RECTOR

Dr. en F. y C. E. Alfredo Barrera Baca
SECRETARIO DE DOCENCIA

Dra. en E. L. Ángeles Ma. del Rosario Pérez Bernal
SECRETARIA DE INVESTIGACIÓN Y ESTUDIOS AVANZADOS

Dr. en D. Hiram Raúl Piña Libien
SECRETARIO DE RECTORÍA

M. en E. P. y D. Ivett Tinoco García
SECRETARIA DE DIFUSIÓN CULTURAL

M. en C. Ed. Fam. María de los Ángeles Bernal García
SECRETARIA DE EXTENSIÓN Y VINCULACIÓN

M. en A. Ed. Yolanda E. Ballesteros Senties
SECRETARIA DE COOPERACIÓN INTERNACIONAL

M. en E. Javier González Martínez
SECRETARIO DE ADMINISTRACIÓN

Dr. en C. Pol. Manuel Hernández Luna
SECRETARIO DE PLANEACIÓN Y DESARROLLO INSTITUCIONAL

Dr. en D. José Benjamín Bernal Suárez
ABOGADO GENERAL

Lic. en Com. Juan Portilla Estrada
DIRECTOR GENERAL DE COMUNICACIÓN UNIVERSITARIA

M. en A. Ignacio Gutiérrez Padilla
CONTRALOR

Profr. Inocente Peñaloza García
CRONISTA

Facultad de Humanidades

M. en E. L. Hilda Ángela Fernández Rojas
DIRECTORA

Dr. en Hum. Fernando Díaz Ortega
SUBDIRECTOR ACADÉMICO

Dra. en Hum. Beatriz Adriana González Durán
SUBDIRECTORA ADMINISTRATIVA

Dra. en L. M. Rosa María Camacho Quiroz
COORDINADORA DE INVESTIGACIÓN

Dra. en H. Ana Lidia García Peña
COORDINADORA DE ESTUDIOS AVANZADOS

M. en L. María del Coral Herrera Herrera
COORDINADORA DE EXTENSIÓN Y VINCULACIÓN

Lic. en C.I.D. Ivonne Guadalupe Mejía Zarza
JEFA DEL DEPARTAMENTO DE PLANEACIÓN

Dr. en Hum. Alfredo Lugo Nava
COORDINADOR DE DIFUSIÓN CULTURAL

M. en Hum. Oscar Frutis Guadarrama
JEFE DEL DEPARTAMENTO DE SERVICIO SOCIAL

M. en Hum. Evelin Cruz Polo
JEFA DEL DEPARTAMENTO DE CONTROL ESCOLAR

Contribuciones desde Coatepec

Publicación semestral de la Facultad de Humanidades
de la Universidad Autónoma del Estado de México.
Av. Universidad esq. Paseo Tollocan s/n, Cerro de
Coatepec, Ciudad Universitaria, C.P. 50110, Toluca,
Estado de México, México.

Teléfono: 52 (722) 2 13 14 07, Fax: 52 (722) 2 13 15 33

Correo electrónico:

rcontribucionesc@uaemex.mx

Web: <http://revistacoatepec.uaemex.mx> y

www.redalyc.org

Contribuciones desde
Coatepec

Contribuciones desde **Coatepec**

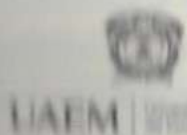
Revista de Humanidades

Publicación semestral de la Facultad de Humanidades
de la Universidad Autónoma del Estado de México, México.

NUEVA ÉPOCA, AÑO XV, NÚMERO 29,
TOLUCA, MÉXICO, JULIO-DICIEMBRE DE 2015

ISSN-I870-0365

<http://revistacoatepec.uaemex.mx>
www.redalyc.org



Universidad Autónoma
del Estado de México | Facultad de
Humanidades



Contribuciones desde Coatepec

Es una publicación científica de la Facultad de Humanidades, organismo de la Universidad Autónoma del Estado de México, México, institución donde trabajan los miembros de su Comité Editorial y de su Consejo de Redacción. Difunde resultados originales de investigación. Por tanto, su objetivo es abrir un espacio para la comunicación entre investigadores, profesores, estudiantes y profesionistas dentro de las humanidades. Todo artículo que se postule será sometido a un proceso de dictamen académico mediante el sistema de pares ciegos. Lo manifestado en ellos es responsabilidad de los autores. Se autoriza la reproducción parcial o total haciendo mención de la fuente.

Contribuciones desde Coatepec. Nueva época, año XV, número 29, julio-diciembre de 2015, es una publicación semestral editada, publicada y distribuida por la Universidad Autónoma del Estado de México, a través de la Facultad de Humanidades. Av. Universidad esq. Paseo Tollocan s/n, Cerro de Coatepec, Ciudad Universitaria, CP 50110, Toluca, Estado de México, México, Teléfono: 52 (722) 2 13 14 07, Fax: 52 (722) 2 13 15 33, rcontribucionesc@uaemex.mx. Editora responsable: María Luisa Bacarlett Pérez. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2012-I004I2440000-I02, ISSN: I870-0365, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor, Licitud de Título No. 11160, Licitud de Contenido No. 7789, ambos otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa por Editorial Cigome, S.A. de C.V., vialidad Alfredo del Mazo No. 1524, Exhacienda La Magdalena, .P 50010, Toluca, Estado de México. Este número se terminó de imprimir el 18 de diciembre de 2015 con un tiraje de 500 ejemplares.

Las opiniones expresadas por los autores no reflejan necesariamente la postura del editor.

Se autoriza la reproducción y/o utilización de los materiales haciendo mención de la fuente.

Precio del ejemplar: \$75.00, suscripción anual \$150.00 más gastos de envío.

El contenido completo de *Contribuciones desde Coatepec* puede consultarse gratuitamente en:

<http://revistacoatepec.uaemex.mx> y en www.redalyc.org

Revista incluida en el índice:

REDALyC

(Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal)
de la Universidad Autónoma del Estado de México

y en las siguientes bases de datos:

LATINDEX-Catálogo

(Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas
de América Latina, el Caribe, España y Portugal)

CLASE

(Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades)
de la Dirección General de Bibliotecas
de la Universidad Nacional Autónoma de México

Consejo Editorial Internacional

- Alejandro Tortolero, *Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa*, México.
- Alfredo Torero Fernández de Córdova†, *Universidad de Leiden*, Holanda.
- Antonio Colomer Viadel, *Universitat de València*, España.
- Arturo Andrés Roig, *Universidad de Mendoza*, Argentina.
- Bernardo García Martínez, *El Colegio de México*, México.
- Boris Emélianov, *Universidad de los Montes Urales*, Rusia.
- Brian Connaughton, *Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa*, México.
- Felipe Reyes Palacios, *Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México*, México.
- Francisco Albizúrez Palma, *Universidad de San Carlos*, Guatemala.
- Françoise Perus, *Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México*, México.
- Gerald Martin, *Universidad de Pittsburgh*, Estados Unidos.
- Guadalupe Ruiz-Giménez Aguilar, *Asociación de Investigación y Especialización sobre Temas Iberoamericanos*, España.
- Jorge Cabrera Bohórquez, *Programa Memoria del Mundo, Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura*.
- José Luis Petruccelli, *Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística*, Brasil.
- José Luis Rubio Cordón, *Universidad Complutense de Madrid*, España.
- Jurandir Malerba, *Universidad Estadual de Maringá*, Paraná, Brasil.
- Lancelot Cowie, *University of The West Indies*, Trinidad y Tobago.
- Leopoldo Zea†, *Universidad Nacional Autónoma de México*, México.
- María Rosa Palazón Mayoral, *Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México*, México.
- Marie-Thérèse Varlamoff, *International Federation of Library Associations and Institutions, Core Programme for Preservation and Conservation, Biblioteca Nacional*, Francia.
- Martin Lienhard, *Universidad de Zurich*, Suiza.
- Massimo Mastrogregori, *Universidad de Roma "La Sapienza"/Rivista Storiografia*, Italia.
- Mauricio Beuchot, *Universidad Nacional Autónoma de México*, México.
- Mauro Carbone, *Universidad de Lyon*, Francia.
- Miguel Ángel Tenorio, *Sociedad General de Escritores de México*, México.
- Óscar Zanetti Lecuona, *Instituto de Historia, Universidad de La Habana*, Cuba.
- Raúl Zermeno, *Universidad Autónoma del Estado de México*, México.
- Ricardo Melgar Bao, *Escuela Nacional de Antropología e Historia/Instituto Nacional de Antropología e Historia*, México.
- Stéphane Ipert, *Centre de Conservation du Livre*, Arles, Francia.
- Tomás Calvo Buezas, *Universidad Complutense de Madrid*, España.
- Wilebaldo López, *Sociedad General de Escritores de México*, México.

Contribuciones desde Coatepec

Revista de Humanidades
Publicación semestral de la Facultad de Humanidades
de la Universidad Autónoma del Estado de México, México.
NUEVA ÉPOCA, AÑO XV, NÚMERO 29, TOLUCA, MÉXICO, JULIO-DICIEMBRE DE 2015

ISSN-1870-0365

TABLA DE CONTENIDO

Presentación	II-13
Artículos originales de investigación	
YOLANDA CADENAS-GÓMEZ Conexiones físicas entre teoría y realidad: la conexión espacial de la física clásica	17-46
JOSÉ MARÍA ARANDA-SÁNCHEZ <i>Economía de la naturaleza</i> : concepto central para la ecología en el siglo XIX	47-72
HEBER SIDNEY QUIJANO-HERNÁNDEZ El fuego y los vínculos cosmogónicos en "Ala del sur" de Efraín Bartolomé	73-86
ANTONIO DE JESÚS ENRÍQUEZ-SÁNCHEZ "Eran dados a las fiestas". El universo festivo de los indios novohispanos bajo la Ilustración, ¿supresión o vigencia de un fenómeno de larga duración?	87-144
JOSÉ LUIS SOUTO FERNANDO CIARAMITARO Cuerpo e historia. El marco referencial de los modelos hispánicos	145-178
LAURA JUDITH BECERRIL-NAVA <i>La carne de René</i> de Virgilio Piñera, una mirada desde el esquizoanálisis de Gilles Deleuze y Félix Guattari	179-192
Reseñas, documentos y traducciones	
HORACIO ANTONIO RICO-MACHUCA MARINA VLADIMIROVNA ROMANOVA-SHISHPARYNKO El fenómeno de la musicalización como una herramienta de expresividad artística en el contexto de la obra teatral (La experiencia de la Licenciatura en Arte Dramático/Artes Teatrales de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México, periodo 1995-2010)	195-209

Contribuciones desde Coatepec

Journal of Humanities

Biannual publishing of Facultad de Humanidades (Faculty of Humanities)
of the Universidad Autónoma del Estado de México (Autonomous University of the State of Mexico), Mexico.
NEW AGE, YEAR 15, NUMBER 29, TOLUCA, MEXICO, JULY-DECEMBER OF 2015

ISSN-1870-0365

TABLE OF CONTENTS

<i>Presentation</i>	11-13
<i>Original articles of research</i>	
YOLANDA CADENAS-GÓMEZ <i>Physical Connections between Theory and Reality: the Spatial Connection of Classical Physics</i>	17-46
JOSÉ MARÍA ARANDA-SÁNCHEZ <i>The Economics of Nature: a Central Concept to Understand Ecology in the XIX Century</i>	47-72
HEBER SIDNEY QUIJANO-HERNÁNDEZ <i>Fire and Cosmogonic Links in "Ala del sur" by Efraín Bartolomé</i>	73-86
ANTONIO DE JESÚS ENRÍQUEZ-SÁNCHEZ <i>"They were prone to celebrate". The Festive Universe of New Spanish Indigenous People under the Enlightenment. Suppression or Prevalence of a Long-Lasting Phenomenon?</i>	87-144
JOSÉ LUIS SOUTO FERNANDO CIARAMITARO <i>Body and History. The Referential Framework of New Spanish Models</i>	145-178
LAURA JUDITH BECERRIL-NAVA <i>La carne de René by Virgilio Piñera, a Look from the Schizoanalysis of Gilles Deleuze and Félix Guattari</i>	179-192
<i>Reviews, documents and translations</i>	
HORACIO ANTONIO RICO-MACHUCA MARINA VLADIMIROVNA ROMANOVA-SHISHPARYNKO <i>The Phenomenon of Musicalization as a Tool of Artistic Expressivity in the Context of a Theatrical Play (The Experience of the Bachelor Degree in Performing Arts / Theatrical Arts of the Faculty of Humanities of the Autonomous University of the State of Mexico, 1995-2010 Period)</i>	195-209



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de

México

México

Presentación

Contribuciones desde Coatepec, núm. 29, julio-diciembre, 2015, pp. 11-13

Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28145453001>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Presentación

El pensar humanístico se ha expresado desde sus comienzos —sin duda en la Grecia antigua, pero también en otras latitudes que no dejaron de expresar ideas y preocupaciones frente a la existencia humana— como una interrogación constante no solo sobre lo “propio” del hombre, sino también sobre aquello que nos constituye en nuestra *relación* con el tiempo, el espacio, la naturaleza, la materia, etc., es decir, un caudal de elementos que no son nuestra obra y que, por ello mismo, nos hacen dudar de que exista, en sentido estricto, algo “propiamente humano”.

Como lo expone Paul Virilio¹ en un libro dedicado a los desplazamientos y la velocidad: el ser humano y la cultura se formaron en el trayecto, en la conquista de tierras y espacios, pero también dejándose invadir por climas, alimentos y aires de cada lugar. En este talante, preguntarse por lo propiamente humano implica hacer un rodeo por todo lo que no le es propio, pero que a la vez lo constituye y delimita. Por ejemplo, apelando a una clásica dicotomía antropológica, la naturaleza ha solido ubicarse como aquello que se antepone a la cultura; con todo, esta solo pudo conformarse a partir de aquella, mientras que el mundo natural solo nos significa algo cuando lo interrogamos desde una postura humana, sea filosófica, religiosa o científica. De esta manera, lo propiamente humanístico lo descubrimos cuando comprendemos que esa propiedad descansa en todo aquello que, de principio, parece no ser propio: el cosmos, la naturaleza, la vida, etcétera.

Los textos que componen el segundo número de 2015 de *Contribuciones desde Coatepec* reúnen precisamente esta característica: son una reflexión de lo humano a partir de aquello que parece no serle propio en principio. Tal desajuste entre lo que definimos como “propiamente humano” y lo que constituye esa propiedad —de talante ciertamente impropio— ha sido material de debate para incontables reflexiones en torno a los más variados problemas; por ejemplo, la coincidencia entre nuestras teorías y la realidad, entre la naturaleza y lo que teorizamos de ella. Yolanda Cadenas, en “Conexiones físicas entre teoría y realidad: la conexión espacial de la física clásica”, retoma este problema, a saber: cómo es que las teorías físicas, en particular las de la física clásica, lograron vincular la

¹ (1997) *La velocidad de liberación*, Buenos Aires, Manantial.

realidad externa y las teorizaciones sobre la misma. Para la autora, el vínculo establecido descansa en una intuición espacial sustentada en la geometría euclídea, lo cual permitió dar lugar a una cierta forma de representacionismo pictórico que garantizaba la coincidencia entre nuestras percepciones y su figuración.

Paralelo a las complejas relaciones entre naturaleza y teoría se encuentra la no menos sencilla imbricación entre naturaleza e historia, naturaleza y ética. En “Economía de la naturaleza: concepto central para la ecología del siglo XIX”, José María Aranda nos introduce en un recorrido histórico por el concepto de “economía de la naturaleza”, término central en la Europa del siglo XIX que permitió vincular las concepciones del antiguo régimen en torno al mundo natural, con las aceleraciones que produjo el avance del capitalismo y la economía industrial. En muchos sentidos, este concepto abre preocupaciones que van a distinguir al tema ecológico en sus comienzos.

Todo acercamiento humano a la naturaleza ha derivado, casi invariablemente, en algún tópico o problematización, sea de talante filosófico o religioso. La literatura no ha sido la excepción, todo lo contrario. En “El fuego y los vínculos cosmogónicos en ‘Ala del sur’ de Efraín Bartolomé”, Heber Sidney Quijano realiza un interesante análisis intertextual de este poema del literato chiapaneco, nacido en 1950. Para Bartolomé, la principal función de la poesía es *mostrar a los seres humanos su dimensión divina*. “Ala del sur” muestra esta vocación hacia lo divino, haciendo necesario un rodeo por el cosmos y sus elementos. En particular, el fuego ejerce en el poema la imagen privilegiada del carácter ambivalente del cosmos: terrorífico y majestuoso a la vez, escalofriante y festivo al mismo tiempo. Este cierto carácter paradójico que constituye la relación entre el cosmos y el ser humano y, por ende, de todo gesto sacro que pueda derivarse de esta relación, no están eximidos de tal carácter ambivalente. Todo lo sagrado abre en el ser un umbral de indiscernibilidad entre lo puro y lo impuro, lo propio y lo impropio.

En “‘Eran dados a las fiestas’. El universo festivo de los indios novohispanos bajo la Ilustración, ¿supresión o vigencia de un fenómeno de larga duración?”, Antonio de Jesús Enríquez nos introduce en el mundo festivo de los indios en el siglo XVIII en la Nueva España. Frente a todas las interdicciones oficiales que venían tanto de la península como de la Iglesia, y que trataban de impedir el exceso de festejos religiosos y los excesos cometidos en estos, los feligreses —frecuentemente con la pleitesía de los párrocos locales— recurrieron a un sinfín de estrategias para continuar, a su manera y bajo sus propios códigos, las fiestas sacras.

Los usos y representaciones de la carne y los excesos siempre han sido materia de preocupación para el poder, sea laico o religioso. La pintura, la escultura y las artes en

general han gozado también de un estatus ambivalente que permite, tanto enaltecer la ley y las buenas costumbres como retarlas y cuestionarlas. José Luis Souto y Fernando Ciarra, en “Cuerpo e historia. El marco referencial de los modelos hispánicos”, realizan un recorrido histórico-pictórico por algunos ejemplos icónicos de la pintura hispana, fundamentalmente entre los siglos XVI y XVIII. Figuras y valores ligados al poder y también a aquello que lo cuestiona fueron representados de las más distintas maneras, dando lugar a verdaderas figuras paradigmáticas, como “el héroe desnudo”, “el cuerpo del dolor” o “el cuerpo fraudulentamente vestido”; todas expresiones de ajuste y aspiración a cumplir con los valores más altos, o bien, como reto a los mismos en forma de parodia y exceso.

Continuando con el tema de la carne y sus representaciones, Laura Judith Becerril, en “*La carne de René* de Virgilio Piñera, una mirada desde el esquizoanálisis de Gilles Deleuze y Félix Guattari”, expone un interesante análisis de esta novela del escritor cubano, a través de la propuesta filosófico-literaria de estos dos importantes pensadores franceses. El principal objetivo del artículo es mostrar el carácter de “literatura menor” que se expresa en dicha novela, es decir, una forma de escritura que abre nuevos derroteros de pensamiento y de experiencias al hacer una crítica a las líneas duras o molares de la sociedad, así como al proponer nuevas formas expresivas y narrativas que cuestionan la “lengua mayor”. Se trata, en suma, de una novela que permite una forma de “devenir menor” al abrir nuevos significados y nuevas percepciones.

Cerramos este número con un documento trascendente en el que se registra la importancia artística y curricular de la formación musical en el ámbito de las artes escénicas. En “El fenómeno de la musicalización como una herramienta de expresividad artística en el contexto de la obra teatral”, Horacio Rico y Marina Romanova nos muestran una compilación y un análisis fresco —a través de distintos testimonios y experiencias— de la musicalización de obras de teatro en el periodo que va de 1995 a 2010 en el quehacer cotidiano y creativo de la licenciatura en Artes Teatrales de la Facultad de Humanidades de la UAEMéx.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de

México

México

Cadenas Gómez, Yolanda

Conexiones físicas ente teoría y realidad: la conexión espacial de la física clásica

Contribuciones desde Coatepec, núm. 29, julio-diciembre, 2015, pp. 17-46

Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28145453002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Conexiones físicas ente teoría y realidad: la conexión espacial de la física clásica

*Physical connections between theory and reality:
the spatial connection of classical physics*

Yolanda Cadenas Gómez*

Resumen: Este artículo aborda la cuestión de la relación entre las matemáticas y las teorías físicas a la hora de establecer una conexión entre la realidad externa y la teoría que ella describe y representa. Propongo que tal conexión existe, pero en el caso de la física clásica se trata de un vínculo que se realiza por medio de la intuición espacial, no de cualquier tipo de espacio, sino únicamente del espacio de la geometría euclídea que se corresponde con el espacio de nuestra percepción, de tal modo que dicha física logró aportar una descripción representativa de los objetos físicos donde no se dudaba que eran tal como los describía la teoría; se trata del postulado clásico del isomorfismo entre teoría y realidad por medio del ideal del representacionismo pictórico. Un supuesto que condujo inevitablemente a un realismo ingenuo desde el cual no había motivos para dudar que la teoría describía la realidad tal como es en sí misma. Esta situación cambiará totalmente con el advenimiento de la física cuántica.

Palabras clave: Realismo clásico, Representacionismo pictórico, Epistemología, Ontología, Intuición espacial

***Abstract:** This article discusses the question of the relationship between mathematics and physical theories when it comes to establishing a connection between external reality and the theory that it describes and represents. I propose that such a connection exists but in the case of classical physics is a link that is carried out by means of spatial intuition. But not any type of space but only the space of Euclidean geometry, which corresponds to the space of our perception, so that physical was able to provide a description of physical objects where it is not doubted that these were as described them be theory: it's the classic postulate of the isomorphism between theory and reality through the ideal of the pictorial representation. A course that led inevitably to a naïve realism from which there was no reason to doubt that the theory described the reality as it is in itself. This situation will change with the advent of quantum physics.*

***Keywords:** Classic realism, Pictorial representation, Epistemology, Ontology, Spatial intuition*

* Universidad Autónoma de Nayarit, México, yolcadenas@hotmail.com

I. Introducción

Todo físico se habrá maravillado alguna una vez al percatarse de la extraña relación entre las matemáticas y el mundo natural y al comprobar cómo el formalismo matemático de una teoría física se ajusta a la realidad exterior y a la experiencia.¹ Digo extraña porque no hay un acuerdo unánime de cómo y por qué es posible dicha relación, la cual sorprende tanto a físicos como a filósofos. Desde Pitágoras y Platón hasta matemáticos como Hilbert y Brouwer o físicos como Einstein y Bohr, pasando por los filósofos Descartes, Kant o Bergson, esta cuestión ha sido estudiada y planteada desde muy diversos términos y sistemas argumentativos. Filósofos de la Física, de las Matemáticas, teóricos del conocimiento y metafísicos han dedicado sus vidas a reflexionar sobre ese enigma, el cual compromete tanto a la naturaleza como al pensamiento humano. ¿Cómo es posible que el pensamiento abstracto, que es propio de la disciplina matemática, pueda de hecho coincidir con la concreción de la realidad física? ¿Qué elemento común puede haber entre ambos?

Quizá se trate de una misma *estructura*, si así fuera, entonces la pregunta sería la siguiente: ¿por qué la estructura matemática de las teorías físicas puede corresponderse con la estructura de la realidad natural que estas teorías describen o, al menos, pretenden hacerlo? Dicho de otro modo, ¿qué tipo de correspondencia puede existir entre el mundo exterior y las matemáticas que las teorías físicas utilizan para describirlo? Puede que haya pensadores —tanto físicos como filósofos— que rechacen este planteamiento y prefieran mantenerse en alguna postura no tan comprometida, como en el caso del instrumentalismo o del pragmatismo; sin embargo, el físico francés Louis de Broglie, uno de los fundadores de la mecánica cuántica, expresa claramente:

pero el científico, que siempre admite más o menos implícitamente la realidad del mundo exterior, puede muy bien pensar, aun cuando tenga bastante espíritu filosófico para recordar siempre que toda ciencia está a nuestra medida, que pueda existir una correspondencia exacta y unívoca entre el mundo exterior y la imagen que llegamos a representarnos. Admitirá entonces que las observaciones o las experiencias efectuadas con suficiente habilidad y precisión llegarán siempre a hacernos conocer con exactitud todas las magnitudes que son necesarias para una descripción completa, si no del mundo material en su integridad, por lo menos de algunos fenómenos que en él se desarrollan. [...] Puede entonces esperarse, y éste es uno

¹ Cuando en este artículo hablo de experiencia me refiero siempre a la exterioridad de la realidad física en sí misma como el referente de la teoría y, por supuesto, no uso este término como sinónimo de *experimentación*, que tiene un significado completamente distinto.

de los postulados de la ciencia clásica, poder llegar a expresar, evidentemente en lenguaje humano, pero, sin embargo, en forma perfectamente precisa, la evolución en el curso del tiempo de todo cuanto sucede en el espacio que nos rodea (Broglie, 1951: 128-129).²

Siglo tras siglo la ciencia física ha ido creciendo y edificándose con la finalidad de conectar teoría y realidad para satisfacer dicho ideal de realismo y descripción física al que se subordinan el resto de los ideales clásicos: objetividad, determinismo y representación pictórica. Por tal razón, una teoría no solo ha de ser predictiva y carecer de incoherencias internas, sino también explicativas, es decir, ha de tener un “contenido físico” desde el que se establezca una correspondencia entre los términos de la teoría y los elementos de la realidad. De momento solo diré que un concepto con contenido físico —o contenido intuitivo— es aquél que no solo tiene un valor predictivo o pragmático; no es únicamente un instrumento útil para manipular la naturaleza pues, además de esto, es capaz de *describir* la realidad a través de aquella correspondencia. Dejaré para después las cuestiones que tal compromiso ontológico del lenguaje de la física plantea del cómo y porqué de esta capacidad, solo diré que tal contenido viene establecido por nociones, también denominadas *intuiciones espaciales y temporales*, que son responsables del tipo de conexión que la teoría mantiene con el mundo objetivo.

Para entender esto en toda su magnitud he de realizar la siguiente advertencia: el formalismo matemático de cualquier teoría científica consta de dos elementos porque el lenguaje de las teorías físicas no es solo cálculo, además de esta sintaxis matemática tiene semántica, en este sentido se dice que es un *lenguaje interpretado con contenido físico* o *significado semántico*; los términos de este lenguaje poseen la capacidad de referirse a entidades extralingüísticas —los objetos físicos—, lo cual conlleva un cierto compromiso ontológico. Ahora bien, para defender un enfoque realista frente a una concepción instrumentalista he partido de dos postulados indemostrables, pues el objetivo de esta investigación no es indagar en ellos. Uno de ellos es un postulado ontológico que consiste en aceptar desde un principio la realidad y la exterioridad del mundo físico; el otro es epistemológico, el cual afirma la capacidad de las teorías científicas de describir y explicar esa realidad exterior y extralingüística. Puede parecer que ambos postulados son inofensivos, pero gracias a ellos es posible hablar de un ideal general de *descripción física realista*, desde el cual la teoría se compromete ontológicamente con la realidad. Esto es ya una tesis muy fuerte porque

² Las cursivas son mías.

dicho compromiso ontológico exige la *existencia* de una *conexión* —sea del tipo que sea— entre las matemáticas de la teoría y la experiencia de la realidad empírica o externa a tal teoría.

2. Matematización de la experiencia (praxis) y de los conceptos teóricos (theoria)

Antes de adentrarme en esta compleja relación —que únicamente plantearé en el ámbito de las ciencias físicas— me detendré en una importante aclaración. La realidad física o natural es solo una de las áreas que conforman la realidad global, la cual está acotada y delimitada por las condiciones propias de una determinada ciencia. La Física, una de las distintas disciplinas del saber o del conocimiento humano, tiene su propio objeto de estudio y conocimiento, el cual no debe rebasar los límites que todo físico reconoce de inmediato: su campo de investigación. Una vez hecha esta obvia salvedad habrá de admitirse que ese campo de estudio de la realidad —que le es propio— ha de estar matematizado; el estudio físico de esa realidad exige que la experiencia que tenemos de ella pueda ser matemáticamente descrita y representada cuantitativamente por las magnitudes, las leyes, los principios físicos y la teoría correspondiente,³ pero, ¿cómo se consigue esto? La respuesta está en que la matematización de dicha realidad (o experiencia física) se realiza a través de los conceptos físicos. Me explicaré: la estructura de tales conceptos es la expresión lingüística de nuestro pensamiento abstracto porque los formamos en el entendimiento gracias a nuestra capacidad intelectual de abstracción. Este *lenguaje físico*, con sus conceptos, magnitudes, nociones y definiciones, es únicamente el medio del que disponemos los seres humanos para expresar las profundas relaciones entre nuestro pensamiento y el mundo o la realidad externa a él, dualismo que en Filosofía es milenario entre el Yo y el Mundo, entre el Sujeto y el Objeto, y entre Teoría y Experiencia (o “*Theoria*” y “*Praxis*”, en términos aristotélicos).

La importancia que tienen los conceptos físicos es que *parecen* ser capaces de representar lingüísticamente la realidad física o empírica que, por propia definición, es extralingüística; es decir, se trata de la realidad que está más allá del mero término o expresión lingüística, algo que podría describirse como lo hizo el filósofo Zubiri: “realidad allende”. ¿Cómo y porqué estos conceptos pueden adecuarse y ser representaciones de dicha realidad si el lenguaje es solo un medio de expresión de la relación que existe

³ Existen muchos testimonios de esta cuestión, pero, por citar alguno, mencionaré a John D. Bernal quien realiza esta afirmación: “Cuando llegó a publicar sus resultados [...] la aportación de Newton fue decisiva. Esta aportación consistía en el hallazgo de un método matemático para convertir los principios físicos en resultados calculables cuantitativamente” (Bernal, 2007: 271).

entre aquéllos? Es evidente que el lenguaje no puede ser el elemento en común —puesto que éste no está presente en la realidad—, por tanto, hay que profundizar en él e ir más allá de su estructura lingüística. Si analizamos cualquier concepto físico comprobaremos que contiene una serie de propiedades que definen al objeto al que representa y no son propiedades lingüísticas sino matemáticas, por ello es posible construir magnitudes o parámetros a partir de los conceptos o nociones físicas. He aquí el extremo del hilo del que tiraré hasta llegar al final de la madeja.

Filósofos de las Matemáticas y muchos de los propios matemáticos han estudiado la fundamentación de esta disciplina y por qué puede, tal y como de hecho lo hace, aplicarse a la realidad natural. Tres son las corrientes más importantes —debido a su mayor rigor— de la fundamentación de las Matemáticas: *logicismo*, *intuicionismo* y *formalismo*, no me detendré a analizarlas porque es otro el objetivo.⁴ Salvo el logicismo matemático que pretende reducir las Matemáticas a Lógica, el intuicionismo y el formalismo de Brouwer y de Hilbert, respectivamente, reconocen que las “propiedades reales” —expresión del propio Hilbert (1991)— de la Matemática deben contener una “base intuitiva” para que aquellas proposiciones puedan ser aplicadas a la realidad. Dicha base intuitiva se dice en un sentido ligeramente kantiano, en tanto este filósofo alemán llamaba “intuiciones” al *espacio* y al *tiempo*, pero Hilbert no incluye en ellos el carácter apriorístico y transcendental propio del sistema filosófico de Kant.

En consecuencia, si los conceptos físicos se forman siempre a partir de intuiciones, es decir, si son tanto propiedades (reales) de los objetos como construcciones matemáticas en términos espacio-temporales —que pertenecen tanto a la realidad como al pensamiento matemático—, entonces se podría defender la correspondencia entre los términos de la teoría y los elementos de la realidad: tal correspondencia ofrecería la posibilidad de comprender y aprehender el mundo que nos rodea. Dicho esto, el *contenido intuitivo* de las teorías físicas se entenderá como el factor teórico-matemático y semántico que pone en correspondencia a dichas teorías con el mundo externo que describen en función de elementos espaciales y temporales. Esta correspondencia se da entre los términos matemáticos de la teoría —conceptos o magnitudes— y los elementos de la realidad —objetos—, de este modo se alcanza el objetivo del ideal realista descriptivo (comprensión y explicación del mundo), además de la descripción matemática (predicción y cálculo).

No todos los pensadores están de acuerdo con que la conexión entre las propiedades de los objetos y las propiedades lingüísticas de la teoría se encuentre en las matemáticas,

⁴ En mi tesis doctoral titulada *Epistemología, Ontología y Complementariedad en Niels Bohr* profundizo en estas corrientes y en otras ideas que aquí, por razones de espacio, no puedo desarrollar.

algunos piensan —como Wittgenstein y los defensores del logicismo matemático— que se da en la lógica; de tal manera que no existe un isomorfismo matemático entre teoría y realidad, sino un isomorfismo lógico. Yo no soy de esta opinión porque, sin menospreciar la importancia de la lógica en tanto estructura de nuestro pensamiento y, por supuesto, del pensamiento matemático, la lógica no es capaz por sí sola de aportar novedades al conocimiento, solo regula el pensamiento en su aspecto formal pero no en el contenido físico o semántico como referente real de las propiedades del objeto físico.

Para continuar con la argumentación que inicié he de advertir que la correspondencia supuesta en el marco clásico es de un tipo determinado que asegura el contenido intuitivo de una teoría postulando dos clases de isomorfismo:⁵ uno entre la estructura del lenguaje y la estructura de la realidad y otro entre los niveles físicos.⁶ Así, el primer tipo de isomorfismo —en el que profundizaré a lo largo de este artículo porque es la clave del tema que aquí estoy abordando— hace uso del llamado *representacionismo pictórico* de las nociones clásicas para justificar la elaboración de un lenguaje intuitivo propio de las descripciones visuales de aquél en el espacio y en el tiempo —el ideal cartesiano de describir los objetos físicos a partir de *figuras y movimiento*— que describía y explicaba los tres niveles de la realidad física, objetiva o real; una realidad externa y extralingüística. Además, para que estas nociones no pierdan su conexión con la realidad (su contenido intuitivo) han de tener siempre el mismo significado una vez aplicadas tanto al microcosmos como al macrocosmos, describiendo la realidad física de la misma manera, con las mismas leyes, ecuaciones, magnitudes, etc.

El segundo tipo de isomorfismo afirma lo anterior, además es estrictamente propio y característico de la física clásica, ya que no podrá mantenerse en la teoría actual sobre el microcosmos (la física cuántica), pues provocaría una segmentación entre los niveles físicos. Volviendo a la física clásica, gracias al postulado del segundo tipo de isomorfismo, también el ideal de objetividad y la noción de *realidad independiente* conservan su aplicabilidad

⁵ El término *isomorfismo* proviene del griego y, literalmente, significa “igual forma o estructura”.

⁶ La realidad física suele dividirse en tres niveles o escalas: el microcosmos o nivel microfísico, el mesocosmos o nivel mesofísico y el macrocosmos. El primero se refiere al sector de la realidad correspondiente a la escala de lo muy pequeño, al nivel atómico y subatómico. El segundo realiza lo mismo con el sector correspondiente al nivel intermedio entre lo pequeño y lo grande; es el nivel de la escala humana. El tercero se corresponde con el sector de lo muy grande, del u^{universo} , el nivel de las grandes masas, las grandes distancias, etc. El problema actual es que disponemos de tres teorías diferentes para explicar los niveles que, en definitiva, conforman la misma realidad física: el microfísico obedece a las leyes de la física cuántica; la física clásica describe y explica el mesocosmos o nivel humano que se sitúa entre lo muy grande y lo muy pequeño; por último, la física de la relatividad general se aplica al nivel macrofísico del universo. Hoy existe una segmentación de la realidad que impide que se pueda mantener el ideal clásico del isomorfismo, pues no todos los niveles físicos comparten la misma forma o estructura (isomorfismo).

a la naturaleza en toda su plenitud, incluido el macrocosmos, porque se usaban las leyes clásicas de Newton en relación con la gravitación universal y el microcosmos porque se concebía desde el atomismo mecanicista del materialismo clásico que, si bien no podía ser observado ni estudiado por la física clásica, no tenía motivos para sospechar que el nivel microfísico obedeciera a otras leyes diferentes. Por tanto, en la física clásica no hay un cambio cualitativo entre ambos niveles, solo hay una diferencia de grado en función de su tamaño que no pone en peligro la homogeneidad del universo, tampoco hay límites en el conocimiento de la naturaleza, porque si tales límites existieran no se podría llevar a cabo el ideal de descripción completa, ya que se desconocerían absolutamente⁷ ciertos datos que bien podrían contradecir nuestros cálculos, introduciendo factores y circunstancias fuera de nuestro control e indeterminables por principio, no solo *de facto* sino también *de iure*, con lo cual el conocimiento que tendríamos del mundo no sería exacto. Una imprecisión así no permitiría la práctica del ideal determinista,⁸ sin el cual no puede predecirse matemáticamente el comportamiento causal de la naturaleza.

En definitiva, al ideal descriptivo del marco clásico no le pueden faltar datos, pues perdería consistencia lógica como base conceptual de sus teorías; por tanto, el microcosmos no se puede regir por otras leyes clásicas distintas de las que ya se conocen en las escalas mesocósmica y macrocósmica. Por otro lado, dicho lenguaje posibilita la descripción de los objetos materiales del mundo físico tal como son e independientemente del sujeto que elabora la teoría, porque implica que las propiedades mecánicas de los conceptos de aquella son las mismas que las que poseen realmente los objetos. Con lo cual, objetividad y realismo están unidos dentro del programa racionalista de la ciencia clásica.

Previo al análisis que expondré, he de realizar otra advertencia: la diferencia que manejo entre *concepto* y *magnitud*; las magnitudes se refieren al tipo de *propiedades* que se les puede atribuir a los objetos físicos asignándoles una *cantidad numérica* o bien un *vector* en función de sus respectivas unidades métricas. En tanto que los conceptos se refieren a la *idea* o *concepción* —de ahí el término *concepto*— desde la cual se define *cualitativamente*, empleando un lenguaje no matemático, el estado físico del objeto, el objeto mismo y sus propiedades en función de dicha idea o concepto; además de esto, gracias al concepto en cuestión es posible establecer la unidad métrica con la cual calcular exactamente el valor de la mag-

⁷ Es decir, ni siquiera la teoría permitiría la posibilidad de ese conocimiento, aunque solo se trate de una posibilidad teórica sin acceso a él en la práctica.

⁸ El determinismo es otro de los postulados o ideales propiamente característicos de la física clásica porque solo puede operar en el marco de esta teoría física y no podrá aplicarse al marco teórico y conceptual de la física cuántica.

nitud física que le corresponde. De esta forma, a los conceptos de *espacio* y *tiempo* —que son términos cualitativos de nuestro lenguaje cotidiano y, por ello, no pueden ser medidos ni emplearse para preguntar “¿cuánto espacio o cuántos espacios hay entre la ciudad de León y la ciudad de Guadalajara?”— les corresponden las propiedades cuantitativas de *localización espacial* y *temporal* que sí pueden medirse y calcularse numéricamente, por ejemplo, utilizando las magnitudes de metros y segundos respectivamente; al concepto de *materia* se le asigna la magnitud de *masa inerte* y *gravitatoria* y el concepto de *energía* define el sentido de todas aquellas *propiedades dinámicas* o energéticas como son la masa, el impulso y la energía del movimiento, llamada *energía cinética* o, en sentido restringido, *velocidad del cuerpo*, entre otras.

Por ello, afirmo lo siguiente: para que toda magnitud tenga un contenido o sentido físico preciso debe ir asociada a un concepto; las discusiones epistemológicas sobre una teoría física se desarrollan en el nivel conceptual *donde se examina qué conceptos son apropiados* para determinada magnitud y cuáles son sus características o propiedades físicas, dado que las magnitudes y propiedades de un concepto como pudiera ser el espacio no son las mismas si una determinada teoría física emplea el concepto de espacio absoluto y otra teoría maneja otro concepto de espacio diferente, como espacio relativo; ambos conceptos de espacio demandan distintas maneras de medición y cálculo, así como también implican propiedades físicas totalmente diferentes. Por ejemplo, las leyes del movimiento de Newton están cimentadas en el pilar del principio de inercia,⁹ pero este jamás ha sido observado en nuestro nivel humano, por ello Newton necesitó añadir al concepto de *espacio euclídeo* la característica de absoluto —donde sí es posible aplicar el principio de inercia— para que las magnitudes espaciales, como el metro, la milla, la yarda, etc., mantengan su valor matemático preciso a partir del cual puedan operar sus leyes. En cambio, la física relativista de Einstein requiere que el concepto de espacio sea relativo, ello implica que no tiene realidad objetiva a no ser que se le añada la cuarta dimensión correspondiente al tiempo; solo el concepto de marco espacio-temporal puede poseer objetividad física desde la magnitud mixta de, por ejemplo, km/sg; en consecuencia, este concepto, junto con su correspondiente magnitud, modificó el tipo de geometría —se pasó de una geometría euclídea de tres dimensiones a otra no euclídea de cuatro dimensiones—, donde tal espacio-tiempo es posible, adquiriendo su propio sentido físico o “contenido intuitivo” y donde ya no se necesita el principio de inercia ni que el espacio sea absoluto para poder calcular o medir la posición de un objeto.

⁹ Recordemos que el principio de inercia estipula que todo cuerpo en estado de inercia, esto es, de reposo o de movimiento inercial (uniforme y rectilíneo), no cambiará de estado a no ser que intervenga una fuerza externa que le saque de dicho estado.

De acuerdo con la tesis que defiendo, los conceptos físicos fijan las relaciones matemáticas que determinan el comportamiento y la naturaleza del objeto físico al que se aplican. De tal modo que en los fenómenos naturales existen determinadas regularidades matemáticas que los rigen y gracias a las cuales podemos construir conjuntos de leyes cuantitativas que se constituyen en teorías físicas. El reconocimiento de este hecho me permite afirmar que *la realidad natural tiene una estructura matemática*, como ya defendían siglos atrás pitagóricos y platónicos.¹⁰

Según esta doctrina, el mundo es inteligible —puede ser entendido y descrito— porque tiene una estructura racional, ordenada y armónica que el ser humano puede entender y describir desde la matemática, el número y la geometría. La *razón matemática* es proporción, para comprender el mundo hay que abordarlo desde su armonía, regularidad, sencillez y uniformidad, donde todas las cosas tienen sus proporciones matemáticas; esta idea se oponía a la postura de Aristóteles quien solo concedía al número una importancia intermedia. En cambio, para los platónicos y pitagóricos, la esencia del mundo era matemática y el número era la base de toda ella, incluso de la geometría desde la cual podíamos conocer la estructura de la realidad: *el espacio de la geometría era el espacio real del universo real*. La identidad entre astronomía y geometría, en este caso, era una importante doctrina metafísica: lo que se afirmaba y era verdadero de una, lo era también de la otra. Con este proyecto se trata de reducir las propiedades cualitativas de los cuerpos a cantidades calculables, desde las que poder descubrir las regularidades matemáticas que rigen el comportamiento de aquellos y asignarles las leyes cuantitativas que los gobiernan. El resultado de este proceso fue una experiencia “tamizada” por la teoría, bajo el supuesto racionalista de que solo lo matemático es real. Así, estos conceptos no eran del todo empíricos porque se habían sacado de una experiencia *racionalizada* —modelada por la propia teoría— que se erigió como modelo explicativo de todo lo real. Para ilustrarlo aludiré al ejemplo del concepto de *espacio*, en tanto *espacio absoluto* que únicamente adquiere sentido:

a partir de las mismas leyes del movimiento, considerándolo no con relación a un sistema físico real cualquiera, sino con relación a un hipotético sistema de referencia donde la ley

¹⁰ La idea pitagórica-platónica de la armonía del universo en términos matemáticos ha venido reapareciendo a lo largo de la historia de nuestro pensamiento, produciendo un movimiento matemático de vuelta a los elementos platónicos y pitagóricos como modelo de inteligibilidad (en tanto comprensión y descripción) y modelo de realidad en toda su objetividad. Existe una inmensa cantidad de escritos respecto de la idea de armonía o isomorfía matemática entre el mundo y la teoría o modo de conocer del ser humano. Por mencionar alguna de estas obras, recomiendo la lectura de *El camino a la realidad* de Penrose (2008), pp. 50-60.

de la inercia sería válida. A pesar de las apariencias esto no constituye una exigencia de principio, sino un postulado sobre el mundo físico; en realidad un extraño postulado [...] Extraño postulado, decíamos, porque el Espacio absoluto es una abstracción, una especie de protección al abrigo de la cual nos servimos del *espacio relativo*, definido con relación al Sol y a las estrellas lejanas. El papel del Espacio absoluto no consiste más que en asegurar una base de principio a la Mecánica (Andrade y Lochak, 1969: 21).

Con estos elementos se construye el modelo racionalista de realidad: por medio de las matemáticas podemos descubrir aquella *estructura real*—ordenada y armónica— del universo sin ficciones ni apariencias; de tal forma que las *causas físicas* en este contexto realista de corte racionalista son las *causas reales*; así, las teorías son verdaderas o falsas desde el punto de vista físico en función de este determinado ideal descriptivo realista. Destaca lo siguiente: en tanto haya una matematización de la realidad habrá siempre una base conceptual que regirá el desarrollo de este proceso. No juzgaré la validez o legitimidad de tal proceder, puesto que este procedimiento no es perjudicial a la ciencia; todo lo contrario, es muy fructífero. No obstante, a la hora de comprender una determinada teoría hay que sacar a la luz sus supuestos y su base conceptual para poder reconocerlos como meros puntos de partida, los cuales pueden ser sustituidos por otros y facilitar la aparición de una nueva teoría. La tarea epistemológica consistirá, entonces, en explicitar los postulados para comprender mejor el contenido conceptual de las distintas teorías.

Así pues, si el carácter matemático de los conceptos físicos es más relevante que su carácter lingüístico, y si el mundo natural —la realidad física— también posee una estructura matemática, entonces tenemos el punto de unión en el que convergen las teorías físicas y la experiencia.

3. Definición de *estado clásico* de los sistemas físicos

El estado clásico de los objetos o sistemas físicos se define —como es bien sabido— en un espacio de fases que, de hecho, es una construcción abstracta y matemática de dos o más dimensiones, siempre que estas sumen un número par. Este tipo de espacio de fases es el espacio de todos los posibles estados del sistema y en donde, por ejemplo, posición e impulso (x y p , respectivamente) son elementos correlativos que representan el movimiento de la materia —de los objetos físicos reales— a partir de funciones diferenciales de

segundo orden o en derivadas parciales.¹¹ Además, esto puede describirse linealmente, es decir, por medio de una función cuya representación en el plano cartesiano es una línea recta; esta función lineal se puede escribir como $f(x)=mx$.¹² En este sentido, gracias a que la evolución de un objeto físico se representa en términos de posición y momento (o impulso) en el espacio de fases y que también puede representarse como una función en el sistema de coordenadas cartesianas, pienso que *mantiene* una cierta afinidad con el espacio de la geometría euclídea, la cual también se representa en un plano cartesiano y que coincide con el espacio de nuestra percepción humana.

Ahora bien, si definir es delimitar —poner límites dentro de los cuales se afirma la realidad de algo, y fuera de ellos no podemos hacerlo—, la definición de *estado clásico* deja fuera¹³ aquellos sistemas físicos cuya evolución y comportamiento no pueda ser matemáticamente representado por ecuaciones en derivadas parciales o ecuaciones diferenciales de segundo orden que describen matemáticamente, por medio de una función lineal, fenómenos físicos que se dan en el espacio y el tiempo. De la siguiente manera es tal y como se define la ecuación de la evolución del movimiento clásico, según la notación de Newton:

$$\dot{A} \approx \{H, A\}$$

En donde A es un observable cualquiera que se puede medir; H es el operador Hamiltoniano que representa la energía total del sistema y el primer término de la ecuación $\dot{A}$ —que es diferente del observable A — es la derivada temporal de una variable, en este caso de A ($\dot{A} = \frac{dA}{dt}$).

Aquello es lo que se llama una *ecuación de estructura simpléctica*, en donde A es el estado observable de x , la variable correspondiente a la posición (también simbolizada en otras ocasiones por la letra q) y p la variable correspondiente al impulso $-A(x, p)$, de esta manera se constituye el *espacio clásico de fases*. Lo cual implica que sus factores son conmutables porque está tratando con magnitudes canónicamente conjugadas en el sentido de Hamilton, de manera que, si alteramos el orden de sus variables (x, p) al realizar una

¹¹ Acerca de este método matemático junto con otros que se emplean en la física clásica puede consultarse, por ejemplo, Torres del Castillo *et al.* (2010).

¹² Donde la m simboliza la pendiente de la recta, cuya inclinación puede ser modificada si cambiamos m .

¹³ Debido a esta limitación, el físico cuántico Niels Bohr siempre propuso una ampliación de los límites del marco clásico para que abarcara también al marco conceptual de la mecánica cuántica y no sustituir uno por otro. Véase Bohr (1988).

operación con ellas para determinar el estado de un objeto físico cualquiera, obtendremos siempre el mismo resultado:¹⁴

La formulación hamiltoniana involucra al llamado espacio fase del sistema mecánico, el cual es un ejemplo de una estructura simpléctica [...] las transformaciones que preservan una estructura simpléctica, llamadas symplectomorfismos, corresponden a las transformaciones tales que para dos funciones cualesquiera, se obtiene el mismo resultado efectuando primero la transformación y después el paréntesis de Poisson o haciendo las cosas en el orden opuesto. En la mecánica clásica estas transformaciones se conocen como transformaciones canónicas (Torres, 1989: 301, 305).

El término *simpléctico* proviene del griego ‘symplektikos’ y significa que “entrelaza”, “une”, “vincula” o, incluso, “conjuga”. En este contexto físico-matemático de la mecánica clásica aquello que entrelaza o vincula son las magnitudes canónicamente conjugadas, en el sentido de Hamilton, como son, por ejemplo, la posición y el impulso o la energía y el tiempo. Las cuales están íntimamente vinculadas “simplécticamente” porque son necesarias para dar una descripción completa de la evolución continua del sistema físico. Aquí no entraré en el análisis del grupo de transformaciones simplécticas, por ejemplo, en las aplicaciones que conservan áreas ni en la geometría simpléctica, pues todo ello es de una gran vastedad; me interesa resaltar su carácter de conservación de los valores implicados, de continuidad en la descripción completa de la evolución del sistema físico y de conmutabilidad entre los valores de las magnitudes canónicamente conjugadas.

En este espacio de estructura simpléctica —que es más bien un plano de referencia matemático de los sistemas físicos— están representadas todas las variables del movimiento, tanto dinámicas como cinemáticas del sistema en cuestión. Gracias a esta cualidad, a cada instante de la evolución del sistema le corresponde un valor en este espacio de fases; si se suceden varios instantes, a la evolución del sistema le corresponde la yuxtaposición de sus valores respectivos formando un proceso continuo que no solo puede ser entendido como el recorrido espacial de las partículas, pues, además, representa cualquier otro tipo de evolución en este espacio de fases. En definitiva, el espacio de fases es un método

¹⁴ En física cuántica ya no serán conmutables debido a las relaciones del principio de indeterminación de Heisenberg, donde no dará el mismo valor cuando se multiplican las magnitudes canónicamente conjugadas en el sentido de Hamilton como, por ejemplo, si multiplicamos primero la variable x (o q) por la variable p no dará el mismo resultado que si se multiplica primero p por x . Ya no será posible obtener ambos valores simultáneamente con toda precisión.

de análisis muy eficaz a la hora de observar toda la dinámica de un sistema de una vez, puesto que se trata de un espacio que da cabida a todos los aspectos de la dinámica del sistema. En la mayoría de los casos el espacio de fases solo consta de dos dimensiones, en donde se da una representación completa del estado del sistema físico y su evolución en el tiempo, pero también puede ser un espacio de más dimensiones siempre y cuando el número de sus dimensiones sea par.

Para precisar la localización de los objetos materiales, además de todo lo anterior, la física clásica necesitó otro elemento más: dichos objetos se han de explicar desde el modelo corpuscular, porque lo importante de la materia —para una explicación mecánico clásica de la Naturaleza— es que pueda descomponerse en partes atómicas¹⁵ a las que sea posible atribuir, en todo instante de tiempo, una posición bien definida en el espacio euclídeo. Esto se consigue identificando la materia de los cuerpos físicos con la *extensión*, de modo que lo inteligible¹⁶ de la materia es que está compuesta de *partes geométricas* —de nuevo las matemáticas aparecen imbuidas en la propia naturaleza de la realidad física o material— que pueden localizarse en el espacio. De este modo se cumple la anterior condición, es decir, que sea posible atribuir a cualquier cuerpo en todo instante de tiempo una posición precisa en el espacio, pues algunas direcciones corresponden a coordenadas del sistema y otras a las velocidades, de tal forma que el movimiento de la materia puede describirse espacialmente y donde su estado está representado gráficamente por un punto en un plano en función de estas dos coordenadas. He aquí el significado de la noción de Newton acerca de los *puntos-masa* y a partir de la cual pudo dar con una regla que expresaba matemáticamente la evolución de dicho estado a través de una ecuación diferencial.

Con este tipo de propiedades la mecánica clásica conseguía dar una descripción espacio-temporal bien definida de los cuerpos materiales, pues tanto el espacio y el tiempo como la materia se había geometrizado de tal manera que el marco espacial se dividió siguiendo el esquema cartesiano del eje de coordenadas x , y , z , dentro del cual, a todo cuerpo —o a su componente material— le correspondía una posición y solo una exactamente determinada por los tres números de las coordenadas espaciales. En cuanto al tiempo, será la variable t , en función de la cual puede medirse el número de *instantes-unidades* que tarda un cuerpo en cambiar de coordenadas, es decir, en desplazarse de un punto a otro del espacio geométrico.

¹⁵ Con las características de indivisibilidad, impenetrabilidad, indestructibilidad, ingenerabilidad e inmutabilidad.

¹⁶ Aquí *inteligible* es en el sentido de *matematizable* y, según el paradigma racionalista de realismo científico de la época, es también *lo real*.

Cuando el movimiento de un sistema físico está completamente determinado en todo momento tanto por su posición como por su velocidad, en física clásica es posible pasar de la aritmética a la geometría —que representan dicho movimiento en sus respectivos campos— y viceversa, son dos tipos de lenguaje matemático que son “traducibles” entre sí. Por ejemplo, si el sistema está definido por una ecuación diferencial de segundo grado (o ecuación cuadrática), entonces puede representarse gráficamente por medio del eje de coordenadas cartesianas, cuya figura geométrica es la de una parábola o función cuadrática. Dado que las magnitudes o variables que definen el estado de un sistema sencillo son su posición (x) y su cantidad de movimiento (mv), es posible representar su evolución en el tiempo utilizando un sistema cartesiano, donde los ejes son perpendiculares unos a otros y representan dichas variables. Esta es la importancia que tiene dicho plano clásico de referencia para el estudio de la evolución de los sistemas físicos, ya que no es necesario resolver la ecuación diferencial para conocer el estado de tal sistema y basta con conocer su estructura geométrica en un eje de coordenadas cartesianas que permite una descripción determinista y una evolución continua de los sistemas que en él se representan, pues tal eje de coordenadas se corresponde con el espacio euclídeo, plano, continuo y homogéneo. De esta manera, podemos prescindir de tener que resolver la ecuación diferencial de la evolución dinámica del sistema para obtener la información sobre dicha evolución.

He aquí que damos con la esencia de la física clásica porque las ecuaciones diferenciales e integrales del cálculo infinitesimal se corresponden en el mundo físico con la *transición continua* de un estado físico a otro, pasando por todos los estados intermedios de esta evolución. Es decir, representan matemáticamente el movimiento continuo, que es característico de la física clásica, porque tales ecuaciones permiten asignar incrementos o disminuciones infinitamente pequeños a los valores de las magnitudes que intervienen en el curso de los fenómenos y las cuales, no olvidemos, se forman a partir de los conceptos definidos por la teoría en cuestión. Si el valor de tales magnitudes es conmutativo, el estado del sistema puede ser definido exacta y unívocamente en términos mecánicos —cinemáticos y dinámicos— con la misma precisión y simultáneamente obedeciendo al ideal determinista.¹⁷ En la física clásica estos cambios de estado en su posición espacio-temporal se realizaban de tal forma que se podía trazar una *trayectoria continua* entre los

¹⁷ Para la cual, necesitamos conocer los valores precisos de las magnitudes canónicamente conjugadas del movimiento, como son la velocidad o impulso y la posición. De este modo se expresa Bernal (2007: 272): “Mediante el uso del cálculo infinitesimal es posible hallar la posición de un cuerpo en un momento determinado conociendo la relación entre su posición y su velocidad o el índice de cambio de velocidad en cualquier otro instante”. Para una descripción más técnica puede consultarse el artículo de Torres *et al.* (2010), “The action of canonical transformations on functions defined on the configuration space”.

puntos posicionales que recorre el móvil en su desplazamiento, pues no existía ningún impedimento teórico para asignar en los instantes t_1 y t_2 su posición correspondiente en un espacio geométrico:

Con esas reglas y esos relojes se podrá, en todo instante señalado por los relojes, atribuir coordenadas exactas a todo punto material o referir exactamente la posición o la orientación en el espacio de un cuerpo sólido; más generalmente, se podrán representar todos los fenómenos por magnitudes bien localizadas en el espacio y en el tiempo. Se encontrará así la representación habitual de los fenómenos en física clásica; se llegará a concebir el espacio y el tiempo como una especie de cuadro inmutable donde se localizan con exactitud y se desenvuelven inexorablemente todos los aspectos sucesivos del mundo físico (Broglié, 1951: 138).

No solo se trataba de una condición teórica, sino que además esto se correspondía con los hechos observados porque, cuando observamos el movimiento de un cuerpo macroscópico, vemos cómo se desplaza de manera continua pasando por todos los puntos intermedios que componen su trayectoria desde un lugar a otro. Aunque esta coincidencia empírica no era decisiva: lo importante era que lo permitiera la teoría, dado que, por ejemplo, la ley de la inercia no se había observado nunca y, sin embargo, se le consideraba real. Por tanto, aquello que permite a la teoría disponer de *propiedades cinemáticas* (espacio, tiempo y velocidad en sentido restringido) y trazar la trayectoria continua de un móvil a través del marco espacio-temporal es el hecho de tener unos cuerpos reducidos a sus puntos de gravedad, a los que se les puede atribuir una posición bien definida dentro de su trayectoria porque la masa puntual de estos cuerpos coincide matemáticamente con el punto geométrico de la coordenada espacial.

Por otro lado, si aquello que se quiere estudiar son las causas de los cambios, entonces se ha de recurrir a las *propiedades o magnitudes dinámicas* que darán cuenta de la evolución causal de los sistemas físicos y de sus características energéticas o dinámicas. Este problema lo resolvió Isaac Newton, quien entendió el movimiento de la materia a partir de sus relaciones externas en las que intercambia cantidad de movimiento por razones extrínsecas a ella misma: la materia es pasiva, la causa de su movimiento será siempre la aparición de una fuerza que actúa sobre esta materia inerte y que ha de vencer la resistencia de esta a cambiar de estado. La materia se volvió inerte cuando la redujeron a *extensión*, esto es, al espacio geométrico que ocupa en un eje de coordenadas cartesiano: así, la materia carece del movimiento espontáneo y de todo principio activo como causa

de sus cambios; un movimiento espontáneo y un principio activo que sí le atribuía Aristóteles a los cuerpos en su Física.¹⁸ La formulación de la ley de inercia es la expresión de esta pasividad: es la resistencia de todo cuerpo a cambiar de estado, la cual se calcula a partir de su masa inerte.

Entonces, si la causa del movimiento es esta fuerza o energía,¹⁹ las magnitudes que lo miden serán las que aluden al estado evolutivo de estos sistemas como son la energía, en cualquiera de sus manifestaciones —térmica, eléctrica, potencial o cinética— y el impulso (Ft) o cantidad de movimiento (mv).²⁰ Sobre este tipo de magnitudes físicas, Newton, en su magna obra *Principios matemáticos de la filosofía natural* (2011), construirá su dinámica en la que los movimientos se relacionan con las fuerzas que los producen y cuyos valores cuantitativos se podrán determinar con precisión gracias a la aplicación de los principios clásicos de conservación de la energía y del impulso o cantidad de movimiento.

A partir del siglo XIX el modelo corpuscular (discontinuo) del atomismo físico tendrá que convivir con el modelo de continuidad del electromagnetismo clásico, donde el espacio se convierte en un campo dinámico de naturaleza ondulatoria y continua: todo punto del campo —ya geometrizado y matematizado— posee una intensidad y una dirección, donde la intensidad guarda una relación de proporcionalidad con la energía del campo eléctrico. Con el concepto de campo como un continuo —que es una región del espacio geométrico, que también es dinámico porque posee intensidad y energía, que son magnitudes dinámicas responsables del movimiento y sus causas— aparece en otra rama de la física, el electromagnetismo o electrodinámica, este otro modelo explicativo, distinto del atomismo que ofrecía la teoría corpuscular de los puntos-masa, desde el que se entendía la naturaleza ondulatoria de todo aquello que no fuera materia como la radiación electromagnética o térmica.²¹

¹⁸ Dicho principio activo consistía en que cada cuerpo se movía buscando su lugar natural.

¹⁹ El término *energía* no se introdujo en la física clásica hasta el siglo XIX; Newton hablaba simplemente de *fuerzas de interacción*.

²⁰ El momento o cantidad de movimiento es el producto de la masa de un cuerpo por su velocidad y el impulso es la fuerza por el tiempo; ambas magnitudes pueden ser equivalentes —cuando las fuerzas presentes sean constantes— en función de la segunda ley newtoniana del movimiento por establecer la proporcionalidad entre la variación de la velocidad y la fuerza imprimida al móvil. Véase Sánchez (1986), p. 37.

²¹ “Pero, para escribir sus ecuaciones, Maxwell se vio obligado a introducir una nueva hipótesis, que era en cierto modo una consecuencia natural del concepto de campo, y esta hipótesis le hizo descubrir una propiedad sorprendente: el campo electromagnético se propaga en forma de ondas. Y cuando a partir de su teoría calculó la velocidad de propagación de estas ondas en el vacío encontró que era de 300.000 Km/s, velocidad de propagación de la luz [...] A pesar de todo, esta grandiosa síntesis de concepciones tan alejadas de las de Newton no fue acogida sin reticencias. No se impuso verdaderamente hasta que Heinrich

No obstante, pese a las anteriores diferencias, todas las ramas de la física clásica compartían una serie de postulados comunes: la continuidad de las acciones de la naturaleza, el ideal de objetividad y de explicación causal determinista, el representacionismo pictórico y el isomorfismo de los niveles físicos. Esto nos conduce a explicitar algo más del postulado sobre el isomorfismo entre los niveles descriptivos de la física clásica que su marco conceptual asume desde su propia base. Este supuesto se encarga de construir un puente entre los niveles microfísico y mesofísico que el marco clásico necesita para llevar el tipo de descripción clásica a la escala de las partes constitutivas de los cuerpos macroscópicos y, de esta forma, mantener los mismos conceptos físicos en ambos niveles. Porque, una vez entendida la materia de forma discontinua y descompuesta en partes elementales, se ha de postular este paralelismo entre esta y sus constituyentes simples, con el fin de explicar el comportamiento del compuesto material desde el mismo esquema conceptual. Esta extrapolación la realiza suponiendo que no hay diferencias cualitativas entre ellos, por tanto, el microcosmos inobservable se rige por las mismas leyes que el mundo mesofísico de nuestras percepciones, cuyo comportamiento se explica a partir de unas hipotéticas partículas que no vemos ni conocemos directamente, pero que “suponemos” que actúan como lo hace su compuesto mesocósmico porque han de ser la explicación de este. En definitiva y siguiendo a Desiderio Papp (1968), el modelo explicativo del átomo asumió que todo aquello que no conocemos y que no podemos observar se comporta exactamente del mismo modo que aquello que sí conocemos y observamos. Esta era su doctrina de la *unidad del universo*: todos sus niveles unidos en una perfecta similitud entre ellos.

Tal postulado fue el más explícito de todos ellos y se pudo mantener hasta el final de la era clásica porque —aun tratándose de una mera convención— no introducía ninguna incoherencia en el marco clásico; es más, no había ningún motivo físico ni lógico para pensar que lo inobservable fuera distinto de lo observable. Así, este supuesto no solo venía avalado por el sentido común, sino también por el principio de simplicidad y economía del pensamiento en cuanto a leyes y elementos conceptuales de una teoría. Por ello, afirma Reichenbach, en el contexto de la física clásica:

Debemos considerar nuestras afirmaciones sobre los objetos no observados no como afirmaciones comprobables, sino como convenciones, de las que echamos mano por

Hertz confirmó las más notable de sus previsiones produciendo ondas (las ondas hertzianas) por medios puramente electromagnéticos y probando que eran tales y como Maxwell las había descrito” (Andrade e Silva y Lochak, 1969: 43, 46).

mor de la gran simplificación del lenguaje. Lo que sabemos es que *si* se introduce esta convención puede trabajarse con ella sin contradicción alguna; que *si* suponemos que los objetos no observados son idénticos a los observados, llegamos a un sistema de leyes físicas válidas tanto para los objetos observados como para los no observados (Reichenbach, 1953: 188).

La circularidad de este postulado es manifiesta pero no gratuita, pues se justifica sobre la base de su necesidad. Es necesario suponer que las partes atómicas comparten con su compuesto mesofísico las mismas propiedades para poder considerar a ambos objetos materiales en el mismo sentido físico, de modo que no se produzca ninguna fisura en la descripción de su estado físico; los conceptos y las magnitudes —ya matematizadas— han de tener el mismo significado o valor físico para que no pierdan su capacidad de calcular y medir, con parámetros numéricos, su conexión con la realidad una vez aplicados a todos los niveles de la realidad física, en especial al microcosmos, porque en esta región de la realidad habitan los componentes “últimos” de la materia, según la física clásica, que dan razón de la naturaleza y del comportamiento de su compuesto material en el nivel humano o mesocosmos, incluso en el macrocosmos. Es importante subrayar la presencia y el significado de este postulado —que, por cierto, solo puede ser aplicado en el marco conceptual clásico— porque es un elemento esencial para defender la conexión entre los conceptos y magnitudes físicas, definidas con un valor matemático, con la realidad física en todos sus niveles.

Por último, en relación con los postulados antes mencionados, el marco conceptual de la física clásica también daba por supuesta la base de la continuidad esencial en la naturaleza y se estableció la incuestionabilidad de las características fundamentales del ideal descriptivo de la física tradicional. Estas características se presentan bajo la forma de tres ideales clásicos —objetividad, determinismo y descripción espacio-temporal o representación pictórica— que pudieron defenderse gracias a los postulados generales de este marco conceptual, también denominado por Niels Bohr como el *marco de la causalidad*.

El marco de la causalidad se basa en el postulado de la “continuidad de la Naturaleza en sus acciones” porque de él se derivará la posibilidad de plantear la noción clásica de observación sobre la que se levanta el ideal de descripción objetiva;²² la continuidad en la evolución de cualquier sistema físico significa que no existe ningún límite, corte o salto, en la trayectoria de dicha evolución o en el marco del continuum espacio-temporal

²² Cuyas exigencias pueden ser realizadas porque las ha hecho posibles el principio de continuidad supuesto en todas ellas.

donde se desenvuelve y permite que se realicen observaciones/mediciones ininterrumpidas a las que podamos atribuir siempre y a cada paso un valor numérico —incluso durante un proceso de disminución o aumento *ad infinitum*— gracias al método matemático del cálculo diferencial o infinitesimal. Este método facilita realizar las mediciones de la evolución continua de todo sistema u objeto físico sin la necesidad de hacer intervenir al científico en el acto de observar o medir como “sujeto empírico o epistemológico”, dado que, si así fuera, tal sujeto introduciría cambios en los valores del sistema y, por tanto, provocaría la aparición de un elemento de subjetividad que es totalmente ajeno al ideal de descripción objetiva, el cual estipula que únicamente se está describiendo al objeto en sí mismo sin la intervención, mediación o presencia del sujeto que lo está observando o midiendo y que las propiedades físicas que se obtienen de tal medición “objetiva” le pertenecen en exclusiva al objeto. También supone que los pares de magnitudes canónicamente conjugadas, que dan cuenta de las propiedades geométricas y dinámicas de los sistemas, son independientes entre sí en el sentido de que la medición de una de ellas no altera el valor de su par conjugado correspondiente, de modo que es posible establecer sus valores con la mayor precisión sin que interfiera la una en la determinación de la otra, pues la interferencia puede ser aislada, controlada y eliminada.

Por lo anterior puede darse una descripción geométrica, en términos espaciotemporales, de su estado, a la vez que la explicación causal de dicho estado, cuya conjugación es la condición que establece el *determinismo físico* en el que desemboca el ideal clásico de la descripción completa, convirtiéndose en una exigencia de toda teoría científica la absoluta predictibilidad causal. Además, también consigue un marco realista perfectamente descrito por las leyes y los conceptos físicos entendidos como *representaciones pictóricas* del objeto físico, que avalan el ideal de descripción y explicación física y aportan el fundamento de un espacio geométrico para el materialismo atomista que explica con las mismas leyes matemáticas —universales, necesarias y eternas— la realidad física en todos los niveles, incluso aquello que no podemos observar ni conocer. Un ejemplo de esto fue cuando se aplicó el modelo del “sistema planetario” al interior del átomo: un núcleo muy masivo en el centro atómico, alrededor del cual giran los electrones de manera continua, tal como los planetas orbitan en torno al Sol.²³

²³ Este modelo desaparece en la física cuántica, en donde los electrones cambian de “órbita” sin seguir una trayectoria continua sino discontinua, realizando el conocido como *salto cuántico*, durante el cual los electrones desaparecen de un orbital para aparecer en otro sin poder seguir, calcular, observar o medir este desplazamiento; por ello, se piensa que lo realiza fuera del continuo espacial. De hecho este modelo se considerará totalmente simbólico porque no lo podemos representar espacialmente.

4. Los conceptos espacio-temporales en la descripción del estado clásico

Todo lo anterior permitía a la física clásica un determinado ideal de *representación pictórica* o *visual* que estaba basado en la noción de *realidad física independiente* y en el ideal de objetividad. Sin embargo, cuando se habla de *representabilidad pictórica* me refiero a una *representación isomórfica* de la realidad física y el esquema matemático de la teoría en función de un marco espacial. Es cierto, como advierte Jammer, que para pintar necesitamos colores, sin embargo, este tipo de representación no tiene nada que ver con los colores ni con cualquier tipo de cualidad secundaria. Por lo general, esta expresión se refiere a un tipo de representación *ostensiva* en el espacio y en el tiempo, la cual implica que la realidad se manifiesta espacio-temporalmente tal como es porque el concepto y el objeto comparten la misma estructura (o forma) espacio-temporal —concepto y objeto son isomórficos en términos espaciotemporales—; de ahí que las propiedades mecánicas de los conceptos teórico-matemáticos se consideren, en física clásica, como propiedades de los objetos reales.²⁴ Razón por la que la definición de *descripción pictórica* se refiere a una *descripción objetiva* de la realidad física en términos espacio-temporales que permite la evolución del estado de los sistemas físicos en un espacio de fases, o bien, utilizando ecuaciones diferenciales de segundo orden.

No obstante, según las distintas ramas de la física, tal descripción pictórica puede cambiar de matices. En mecánica clásica este tipo de descripción representaba el movimiento de la materia, siguiendo el ideal geométrico cartesiano. Más allá de la mecánica, en física clásica el término *pictórico* se amplía con el modelo de *campo* que introducen los energicistas o energetistas, hasta alejarse de la representación cartesiana de figuras geométricas en movimiento. En otras ramas de la física, como en el caso del electromagnetismo, prevalece el denominado *ideal maxwelliano* de representación pictórica. Este será desarrollado y nuevamente ampliado por Einstein hasta abarcar la descripción geométrica no-euclídea del marco espacio-temporal donde se inscriben los fenómenos físicos. La descripción pictórica se entiende fuera del contexto de la mecánica como la representa-

²⁴ "It is commonly claimed that classical physics, in contrast to modern physics, provided a visualized model of physical reality. Strictly speaking, this is not true. For as soon as the atom was regarded as endowed with only shape, position, and motion and divested, for example, of color, the methodological gain in intellectual unification was paid for by the loss of visualizability or picturability. In fact, how could a colorless object be «pictured»? If we speak of the «picturability» of Newtonian physics, we use this term in a more «pallid» and abstract sense: we mean that those properties which presumably «do really exist in the bodies themselves» can be presented by geometrical-kinematical models whose colors (and other secondary qualities) are completely irrelevant to the purpose for which they were designed, as, for example, to serve as didactic aids in the instruction of mathematics" (Jammer, 1966: 403).

ción de la evolución del estado físico a partir de la noción de *campo*.²⁵ En cualquiera de estos casos existe un elemento común que caracteriza a la representación pictórica del marco clásico: los fenómenos físicos, cuya evolución puede representarse en un espacio de fases, también acontecen dentro de un marco espacio-temporal real, en función de lo cual podemos tener una representación espacio-temporal objetiva de aquellos.

Pese a que se hable de una representación espacio-temporal, el factor temporal no es el determinante, sino el del espacio, el cual tiene primacía ontológica sobre el tiempo hasta el punto de eliminar el carácter dinámico de este, espacializando el tiempo para subordinarlo a aquel. Así lo declara Schlick (2002: 42): “Imaginar ‘pictóricamente’ significa representarse en la imaginación las percepciones que uno tendría si observara o retuviera la estructura directamente. Para que esto sea posible, la estructura no ha de ser ni demasiado grande ni demasiado pequeña y, en cualquier caso, debe ser una *estructura espacial*”.²⁶

Otra forma de plantear esto es la que realiza González Recio quien, comentando a Schlick, afirma que la ciencia clásica se apuntaló sobre el supuesto de que el significado de sus magnitudes provenía de la imagen sensorial, visual, correspondiente al espacio:

El movimiento parecía ser la clase de proceso donde las exigencias del conocimiento eran satisfechas de una forma pictórica, donde el proceso completo quedaba recogido con plenitud en su representación visual. Este había sido —en opinión de Schlick— el único motivo de la predilección de los físicos por las explicaciones mecánicas, y de los intentos de reducir a ellas los demás tipos de explicación. Ahora bien, *imaginar pictóricamente no es sino concebir estructuras espaciales* (González, 2002: 9).²⁷

Estos autores describen claramente que la representación pictórica defendida por la física clásica es, de hecho, una representación espacial —en términos de figuras, diría Descartes—, pero no van más allá; es mi propuesta afirmar que esta representación espacial, por medio de figuras geométricas, es el punto sobre el cual la física clásica presupone su realismo, la capacidad de representar la realidad del mundo físico por medio de las estructuras matemáticas, geométricas, que están imbuidas en su marco teórico. Así, gracias al vínculo de este *representacionismo pictórico* en tanto *estructura espacial* de las nociones clásicas con la realidad

²⁵ La noción más amplia de *campo cuántico* posee una estructura métrica no-euclídea, aunque en ella puede incluirse la euclídea como un caso ideal.

²⁶ Las cursivas son mías. Véase también de la página 38 a la 41.

²⁷ Las cursivas son mías.

extralingüística se pudo tender el puente entre la teoría y la experiencia, desde el cual se elaboró el lenguaje *intuitivo*,²⁸ que es propio de las descripciones visuales en el espacio ordinario —a las que nos acostumbró la física clásica— a través de la representación gráfica en un espacio euclídeo. Este lenguaje ofrece la posibilidad de describir el estado de los objetos materiales del mundo físico tal como son, independientemente del sujeto que los observa y cumpliendo la demanda del ideal de objetividad, porque se pudo suponer que las propiedades geométricas y dinámicas de los fenómenos físicos son las propiedades reales que los objetos poseen en sí mismos.

Dicho esto, me detendré a explicar el significado de *espacio y tiempo*, que —junto con de los conceptos de *materia y fuerza*— fueron sobre los que se edificó la mecánica clásica y que cumplían una función precisa dentro de la teoría. No se ha de olvidar que la física clásica, incluso la física relativista, no reconocen la naturaleza del tiempo como movimiento constante en sí mismo, sino que se trata de un tiempo espacializado y, en cierto sentido, se podría afirmar que este tiempo, así concebido, contradice su naturaleza al convertirlo en algo más bien pasivo, como cualquier otra coordenada que interviene en la descripción del movimiento. Hasta el extremo en que Einstein llegó a afirmar —equivocadamente, a mi juicio— que “el tiempo es una ilusión”.

El espacio clásico conformaba el marco de referencia *absoluto* desde el que se podía asignar a cada cuerpo su posición exacta; la naturaleza de este marco era continua, razón por la que también nos referimos a él como *continuo espacial* y se le consideraba un receptáculo vacío donde se insertan los cuerpos y sobre los que no produce ninguna alteración en su estado de movimiento dinámico, pues carece de efectos energéticos sobre los cuerpos que contiene. Este era el marco absoluto espacial y temporal de Newton, cuyas partes están yuxtapuestas en el caso del espacio, o bien son sucesivas en el caso del tiempo, pero en ambos eran homogéneas; es decir, no había partes últimas o límites que se diferenciaban del resto. De modo que no había ni principio ni fin: el espacio era infinito y plano, en tanto que el tiempo era un fluir eterno de los instantes temporales, vacíos de acontecimientos. Se trata de un espacio y un tiempo idealizados por las condiciones de matematización —establecidas por la teoría— para poder asignarles una unidad y, así, medir y calcular las características espaciales y temporales atribuibles a los cuerpos; estas son las llamadas *propiedades geométricas* o también designadas *cinemáticas*. La exactitud con la que se puede dar esta localización depende de la precisión con la que se pueda determinar el valor de las propiedades geométricas de los cuerpos, es decir, de la exactitud con la que

²⁸ “Intuitivo” no en el sentido kantiano de intuición pura, sino en el sentido de intuición empírica.

puedan ser medidas. Por este motivo es importante la matematización del espacio y del tiempo, ya que es lo que permite hacer observaciones cuantitativas al asignarles unidades de medida que es uno de los elementos indispensables para construir una teoría científica.

En tanto que la cuestión está en dar una descripción pictórica, figurativa o visual de los cuerpos, no será la única condición necesaria para cumplir ese objetivo. En el caso de la física clásica, suponía y postulaba que la realidad extralingüística se manifiesta —es ostensiva— en el espacio a través de los conceptos físicos porque el concepto y el objeto —ambos ya matematizados— comparten la misma estructura o forma espacial. De esta manera el objeto puede ser representado geoméricamente y localizado dentro de un marco de coordenadas cartesianas. De ahí la posibilidad de mantener el *isomorfismo estructural* —“la misma forma”— entre la estructura de nuestro pensamiento abstracto y la estructura de la realidad de la física. Por ello, las propiedades mecánicas que son establecidas por los conceptos se consideran también propiedades reales y matemáticas de los propios objetos, gracias a lo cual la descripción que la física clásica daba de la realidad natural pretendía ser una descripción objetiva de esta en términos de espacio y tiempo —un tiempo que, ha de recordarse, ha sido espacializado e incluso geometrizado—. No son términos intuitivos en el sentido ordinario o cotidiano, sino matemática y físicamente intuitivos porque el espacio y el tiempo *absolutos* no son concebibles a partir de nuestras formas ordinarias o habituales de percibir, sino que son conceptos que han sido idealizados y matematizados por la propia teoría clásica para que esta mantuviera su coherencia teórica y su pretensión realista de describir la realidad con base en unos conceptos que pertenecen a la teoría y la realidad externa. La física clásica nos acostumbró a sus conceptos de espacio y tiempo absolutos que a aceptar su realidad, pese a no ser nunca observados ni percibidos, se convirtió en un hábito de pensamiento que se arraigó en nosotros como una estructura tácita extremadamente difícil de combatir.

El transcurso de estas reflexiones obliga a realizar un pequeño alto en el camino para subrayar y no perder de vista la naturaleza del tiempo clásico, a la vez sirve para explicar cómo el espacio absoluto, que no es perceptible por nosotros, se puede ajustar al espacio de nuestra percepción gracias a que aquel puede ser representado geoméricamente en un eje de coordenadas clásico de tres dimensiones.

Si bien la física clásica pretendía que el marco espacio-temporal fuera objetivo —que las propiedades espacio-temporales pertenecían a la realidad externa y físicamente independiente del científico²⁹— y que los conceptos coincidieran con ella en dicha estructura

²⁹ Aquello que Margenau denominó el ideal de “una ciencia sin sujeto”.

espacio-temporal a través de las propiedades mecánicas de los sistemas físicos, también es cierto que el tiempo clásico está espacializado. Dicho de otra forma, dadas sus *características clásicas* de homogeneidad y continuidad entre los intervalos sucesivos, el tiempo clásico está subordinado al espacio homogéneo y continuo del marco conceptual de la física clásica, el cual es el que determina las propiedades del tiempo —que son las mismas, excepto que en el caso del espacio sus partes son yuxtapuestas y en el caso del tiempo son sucesivas—. Si el concepto de *tiempo clásico* es homogéneo y continuo, cuyas partes son sucesivas —reversibles o no— y si además no tiene límites ni partes discontinuas, dado que el tiempo se entiende como un fluir eterno de los instantes temporales y vacíos de acontecimientos, entonces se trata de un tiempo idealizado por las condiciones de matematización que estipuló la teoría clásica para poder asignar a dicho *concepto* una *unidad métrica exacta* —una *magnitud*— para medir y calcular las características temporales de los cuerpos.

En cuanto al concepto clásico de *espacio*, si bien es absoluto, también es de naturaleza euclídea; estas dos diferentes caracterizaciones pueden conducir a errores o a ambigüedades. Por un lado, el espacio clásico en su faceta de ser absoluto no puede ser percibido por el ser humano —Newton nunca supo cómo explicarlo y solo afirmaba que lo necesitaba para que sus ecuaciones del movimiento funcionaran—; este espacio absoluto es el que la física clásica convirtió en un hábito de pensamiento o estructura tácita para que no fuera cuestionado pese a ser una idealización matemática sin referente físico en la realidad o, al menos, un referente que los humanos no podemos observar ni percibir.

El espacio clásico tiene la ventaja —pese a ser absoluto y, por lo tanto, infinito— de poder ser *confinado* en un eje de coordenadas cartesianas que, como es bien sabido, se estructura en tres dimensiones: x , y , z (ancho, alto y profundo), lo cual coincide con el *espacio de la geometría euclídea* que se caracteriza por ser tridimensional; esta forma de geometrizar el espacio en tres dimensiones es la que nosotros podemos percibir, pues existen espacios geométricos de más de tres dimensiones que ya no son representables ni visualizables a través de nuestros sentidos o sensibilidad humana. Por lo tanto, esta faceta del espacio clásico que se identifica con el espacio tridimensional de la geometría euclídea facilita las representaciones espaciales de la física clásica en términos de figuras que sí podemos percibir. Este espacio euclídeo, geoméricamente plano y tridimensional, se corresponde con el espacio de nuestra percepción y no el espacio absoluto —continuo, homogéneo e infinito—, dado que solo percibimos el espacio relativo. No obstante, hay espacios no-euclídeos como el de Riemann que se corresponde con el espacio tetradimensional de la relatividad general. Einstein defendió la concepción de un marco espacio-temporal físicamente objetivo ya que su tipo de espacio es cuatridimensional —donde el tiempo

está intrínsecamente unido, como una dimensión más, al resto de las dimensiones espaciales— y puede tener una correspondencia “simbólica”³⁰ con el espacio euclídeo de tres dimensiones porque pensaba en la geometría de Riemann como una generalización de la geometría de Euclides.³¹

Volviendo a la intuición temporal, he de acentuar que la espacialización idealizada del concepto de tiempo es la razón por la que definiendo que es únicamente *la estructura espacial* la que determina el tipo de conexión que establece la física clásica entre la estructura matemática de los conceptos y la de los objetos. Esta estructura que comparten es eminentemente espacial y la descripción que permite—esta misma estructura espacial— es la denominada *representación pictórica*. Por consiguiente, la tesis que mantengo es que las teorías clásicas defendían su contenido físico desde una conexión eminentemente espacial de los términos lingüísticos —conceptos y magnitudes— con sus referentes objetivos o significados extralingüísticos: los objetos. En este sentido, se dice que el significado de los conceptos clásicos es “pictórico”: representan el mundo físico en términos espaciales objetivos, donde concepto y objeto comparten la misma estructura espacial; dicho de otro modo, los conceptos de la teoría son espacialmente isomórficos con los objetos de la experiencia que están describiendo.

En consecuencia, un análisis detallado del marco conceptual de la mecánica clásica revela que dicho marco asumía la correspondencia entre teoría y experiencia postulando este isomorfismo espacial, de naturaleza o estructura matemática entre lenguaje y realidad. Por ello, en este marco clásico la objetividad espacial es la clave de la conexión entre teoría y experiencia, gracias a la cual los conceptos y magnitudes clásicas conservan una fuerte carga de contenido físico, con sus respectivos referentes ónticos en la realidad en sí misma. Si sumamos a este tipo de isomorfismo —espacialmente matematizado entre

³⁰ “Simbólica” en un sentido muy distinto al que empleó Bohr en su interpretación de la mecánica cuántica.

³¹ “La geometría de Riemann tendrá validez si las leyes de localización de los sólidos prácticamente rígidos se acercan a las de la geometría euclidiana tanto más de cerca cuanto menores sean las dimensiones de la región de espacio-tiempo que se tome en consideración” (Einstein, 1981: 211). Un estudio pormenorizado de esta conferencia se halla en *Einstein philosophe. La physique comme pratique philosophique* (1993), pp. 296-319. Otra referencia más breve a dicha conferencia se encuentra en *Albert Einstein. Vida, obra y filosofía* (1994), pp. 280-283. La razón por la cual es posible para Einstein tener una visualización de su espacio-tiempo tan alejada de la manera como somos capaces de percibir y del marco espacial de la física clásica —de la geometría euclídea— es porque con la ayuda de “las leyes de localización de figuras rígidas” es posible transferir una representación bidimensional de “la geometría esférica sobre el plano” al “ámbito tridimensional de la geometría esférica”; del mismo modo que cuando trazamos sobre un plano un dibujo bidimensional que representa una imagen tridimensional. Ahora se trata de subir un peldaño más y, a partir de la imagen tridimensional, construir mentalmente la naturaleza tetradimensional (Einstein, 1981: 215-219).

lenguaje y realidad— el segundo tipo de isomorfismo entre los niveles de la realidad física, tenemos todo lo necesario para describir los estados clásicos de los fenómenos o sistemas físicos con que se cierra todo el marco conceptual de esta física.

5. Conclusión: el espacio como fundamento intuitivo de la física clásica y elemento conector de las Matemáticas con la realidad física

La situación de la física clásica quedó así: desde la representación pictórica de las nociones clásicas se pudo elaborar un lenguaje intuitivo, propio de las descripciones visuales basadas en la intuición espacial; además, dado el segundo tipo de isomorfismo, el significado que aquellas nociones tienen en el nivel mesocósmico puede extrapolarse al nivel de sus constitutivos atómicos para que, una vez aplicadas al microcosmos, no pierdan su conexión con la experiencia o la “correspondencia unívoca” por utilizar una expresión de L. de Broglie. Si se pierde esta conexión, el problema es más grave que el de un “fracaso de la descripción visual”, pues lo importante es que supone un debilitamiento de los compromisos ontológicos de la teoría. Este es el auténtico protagonismo que posee la representación pictórica o espacial, ya que sin ella se pierde la conexión clásica a través de la correspondencia entre las estructuras espaciales de la realidad y de la imagen que la teoría elabora para representárnosla.

Si enlazamos las ideas anteriores se puede obtener la siguiente conclusión: aquellos conceptos básicos que utiliza la mecánica, si bien hunden sus raíces en la experiencia, tuvieron que pasar por el tamiz de las matemáticas de la teoría, hasta hacerse casi irreconocibles por parte de la intuición cotidiana. Por aquel entonces aún no había razones para sospechar que el lenguaje ordinario —debidamente refinado, esto es, matematizado por las leyes físicas que se estaban descubriendo— no fuera capaz de representar con absoluta precisión todos los fenómenos naturales de la experiencia o realidad física que caen dentro del marco teórico de sus leyes.

Bajo el postulado racionalista de los conceptos mecánicos como representaciones objetivas de la realidad, la física clásica pudo establecer que el conocimiento que estos ofrecen del mundo físico es preciso y unívoco, como afirmaba Louis de Broglie en el texto citado al principio del artículo. También de ese mismo texto he tomado la definición de *representación pictórica*: aquélla donde se supone una correspondencia exacta y unívoca entre el mundo exterior y la imagen con la cual llegamos a representarnos dicha exterioridad física en el ámbito teórico. Dicho de otro modo, es aquella representación en el espacio de nuestra percepción, que, al coincidir con el tipo de espacio que maneja la geometría

euclídea, permite hablar de “pintar”, “figurar” o “visualizar objetos en el espacio. Esta representación fue usada para describir geométricamente el estado clásico de los sistemas físicos y para explicarlo causalmente, desde el determinismo de la física clásica, con base en el proceso de matematización de la realidad y de los métodos matemáticos que se ajustan a ella; se lograba la observación, medición y cálculo exacto de todas las magnitudes físicas, con lo cual se podía llevar a cabo una absoluta y certera predictibilidad de todos los fenómenos clásicos.

Por todo esto, en el marco conceptual de la física clásica el contenido físico en tanto intuición espacial está directamente relacionado —incluso se podría afirmar que se fusiona— con la *representación pictórica* y esta, a su vez, le servía de herramienta a las teorías clásicas para ofrecer su descripción física de la realidad, esa realidad que estudiaba, observaba, medía y calculaba. Gracias a ello, la realidad se podía entender o conocer; este tipo de descripción física permitía un determinado modelo de inteligibilidad —de comprensibilidad, de cómo entender el mundo natural—, el cual solo se conseguía bajo el siguiente supuesto realista: los conceptos teóricos se corresponden con elementos de la realidad física o experiencia; el significado extralingüístico de aquéllos —de los términos físicos— hace referencia siempre al propio objeto, el cual se considera de naturaleza autónoma, independiente y del todo ajena al sujeto que la está estudiando y que, además, posee una estructura espacial que se adapta perfectamente a la estructura matemática de la teoría: los objetos poseen propiedades en sí mismos que se correlacionan con las magnitudes teórico-matemáticas, especialmente las propiedades objetivas y teóricas relacionadas con el espacio. De este modo, dado que el espacio —en su aspecto geométrico— de la física clásica es el espacio de la geometría de Euclides y que esta geometría coincide plenamente con el espacio de nuestra percepción, se pudo considerar que el lenguaje físico es una depuración matemática y teórica del lenguaje ordinario, el de nuestras percepciones.

La física clásica tuvo su ocaso y, a lo largo del siglo XX, apareció una nueva teoría, la conocida *física cuántica*, actualmente, *modelo estándar de física de partículas*. Las leyes cuánticas ya no revelan el futuro de los sistemas ni sus propiedades al modo clásico, sino que rompen la perfecta similitud del macrocosmos y mesocosmos con el microcosmos sobre la que descansa la explicación de los dos primeros; no permiten una noción de observación ajena al acto de medida, tampoco una representación pictórica de los acontecimientos atómicos; no pueden defender, en los términos que establece el marco clásico, un ideal de descripción objetiva ni exhaustiva de los sistemas físicos; ni hablar de estos como sistemas cerrados en el sentido de una “realidad física independiente”. La nueva teoría física es tan distinta de la física clásica que las leyes cuánticas no permiten nada de lo que he expuesto

en este artículo, destronando al espacio como el elemento canónico que vinculaba las matemáticas de la teoría con la experiencia o realidad externa.

La causa de tal desmoronamiento fue la irrupción, en 1900, de la idea de *discontinuidad* en el horizonte de la física a través de la noción de *cuanto*, que sustituirá al ideal clásico de *continuidad*. Las leyes cuánticas solo expresan “las variaciones en el tiempo de las probabilidades y que se refieren a conjuntos o agrupaciones de un gran número de individuos”, tal como afirman Einstein e Infeld (1993), quienes realizan esto haciendo tambalear los firmes cimientos de la física clásica porque el fracaso de los tres ideales clásicos conlleva la aparición de los tres problemas fundamentales —determinismo, objetividad y contenido intuitivo— que la física contemporánea plantea al realismo científico y a los que Bohr intentará dar solución.³²

Si bien algunos físicos, sobre todo durante los primeros pasos de la nueva física, consideraron que se trataba de una teoría incompleta, subversiva, irracional y, en definitiva, inaceptable científicamente, en la actualidad dicha física demostró que es matemáticamente consistente, lógicamente coherente y experimentalmente da una explicación de todos los fenómenos físicos que caen bajo su campo de aplicación. El único problema que enfrenta es de naturaleza epistemológica porque es una teoría que se aleja de las formas con que el ser humano percibe, describe y entiende la realidad que algunos físicos y filósofos se preguntan si es una teoría completa y realista capaz de ofrecernos una imagen de la realidad física. No me encuentro entre aquéllos porque, a mi juicio, sí es una teoría realista aunque no facilita una *imagen* de la realidad porque, en esta nueva teoría física, la noción de *espacio* desaparece como el elemento que conecta el formalismo matemático de la teoría con la realidad física y, por ello, no podemos visualizar, representar pictóricamente, determinar, objetivar o realizar una descripción espacial como la de la física clásica.

³² Es cierto que el determinismo es solo un tipo de conexión causal —denominada causalidad fuerte— que puede ser sustituida por otro tipo de causalidad que, en el ámbito cuántico, será de tipo estadístico o probabilístico, denominada por Bohr como causalidad “débil”; la cual sigue permitiendo la elaboración de leyes y teorías físicas porque, pese a lo anterior, implica una cierta regularidad de los fenómenos cuánticos. En cuanto al “contenido físico”, él mismo propone que se modifique el uso y significado referencialista de los conceptos por un uso y significado simbólico y analógico que se aproxima a aquello que la realidad es pero no llega a describirla tal cual es, lo cual nos sugiere que la realidad —a la que nos acostumbró la física clásica y nuestra forma de percepción— es de naturaleza diferente y que no tiene por qué ajustarse a la forma humana de percibir la exterioridad del mundo físico. Esto le permite defender un realismo moderado, que no se define por el ideal de objetividad clásica ni por el representacionismo pictórico (espacial), pero mantiene un tipo de conexión entre teoría y realidad que, si bien es simbólica y abstracta, puede funcionar comprometiendo ontológicamente la teoría con la realidad física. Tal compromiso ontológico permite sustituir el ideal de objetividad clásica —vinculado a la noción de realidad física independiente— por otro tipo de objetividad que, más bien, se define como intersubjetividad.

En otro artículo, que podría considerarse un complemento de este, definiendo el realismo de la física cuántica, en tanto que es capaz de ofrecer un tipo de *representación* que no es visual, espacial ni pictórica, sino *simbólica*, abstracta o quizá formalista, donde el *tiempo* sustituye al espacio en su rol fundamental para conectar las tan abstractas matemáticas de su formalismo teórico con la realidad. Ahora bien, se trata de un tiempo que ya no está espacializado, no es homogéneo ni una coordenada más como cualquier otra de las coordenadas del movimiento; en este nuevo contexto es un tiempo que no ha perdido su apropiada naturaleza dinámica de devenir, vibración u oscilación y consigue mantener esto en función de la magnitud fundamental de la *frecuencia*, que en física cuántica está ligada y es directamente proporcional a la energía. Así, la naturaleza del movimiento—incluso también de la propia materia— posee un principio activo, energético, que está conectado a la frecuencia, la cual es la magnitud inversa al periodo ($\text{frecuencia} = 1/\text{periodo}$) y el periodo es una magnitud temporal. Simultáneamente, el nuevo concepto de *tiempo*—no clásico— está capacitado para ofrecernos una nueva cosmovisión del mundo, que denomino *dinamismo cuántico*, cuya estructura temporal, en tanto oscilaciones, vibraciones, ritmos, pulsaciones, fluctuaciones o variaciones resonantes se producen de manera regular y, por lo tanto, puede ser medida y calculada. Lo cual nos indica que dicha estructura temporal de la realidad física es también de naturaleza matemática y que es compartida por el tipo de matematización teórica de la física cuántica, con base en la intuición temporal como esquema numeral.

Bibliografía

01. Andrade e Silva, João y Georges Lochak (1969), *Los cuantos*, Madrid, Editorial Guadarrama, 242 pp.
02. Bernal, John. D. (2007), *La Ciencia en la Historia*, tomo II, Durango, Editorial de la Universidad Juárez del Estado de Durango, 310 pp.
03. Bohr, Niels (1988), *La teoría atómica y la descripción de la naturaleza*, M. Ferrero Melgar (trad.), Madrid, Alianza, 156 pp.
04. Cadenas Gómez, Yolanda (2006) *Epistemología, ontología y complementariedad en Niels Bohr*, Madrid, Editorial Complutense, 692 pp.
05. De Broglie, Louis (1951), *Física y Microfísica*, Cortés Pla (trad.), Madrid, Espasa Calpe, 330 pp.
06. Einstein, Albert (1981), *Mis ideas y opiniones*, José M. Álvarez Flórez y Ana Goldar (trad.), Barcelona, Antoni Bosch, 342 pp.
07. Einstein, Albert y Leopold Infeld (1993), *La evolución de la física*. Barcelona, Salvat, 242 pp.
08. González Recio, José Luis (2002), "Introducción", en *Filosofía de la naturaleza*, Madrid, Ediciones Encuentro, 88 pp.
09. Hilbert, David (1991), *Fundamentos de la Geometría*, Francisco Cebrián (trad.), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 322 pp.
10. Jammer, Max (1966), *The Conceptual Development of Quantum Mechanics*. New York, McGraw-Hill, 340 pp.
11. Newton, Isaac (2011), *Principios matemáticos de la filosofía natural*, Eloy Rada (trad.), Madrid, Alianza Editorial, 786 pp.

12. Papp, Desiderio (1968), *La doble faz del mundo físico*, Madrid, Espasa Calpe, 188 pp.
13. Paty, Michael (1993), *Einstein philosophe. La physique comme pratique philosophique*, Paris, Presses Universitaires de France (PUF), 584 pp.
14. Penrose, Roger (2008), *El camino a la realidad*, Javier García Sanz (trad.), Debate, 1470 pp.
15. Reichenbach, Hans (1953), *La filosofía científica*, Horacio Flores Sánchez (trad.), México, Fondo de Cultura Económica 336 pp.
16. Sánchez del Río, Carlos (1986), *Los principios de la física en su evolución histórica*, Madrid, Editorial de la Universidad Complutense.
17. Schlick, Moritz (2002), *Filosofía de la naturaleza*, Madrid, Ediciones Encuentro, 88 pp.
18. Torres del Castillo, Gerardo Francisco *et al.* (2010), "The action of canonical transformations on functions defined on the configuration space", en *Revista Mexicana de Física*, vol. 56, núm. 2, México, abril, Sociedad Mexicana de Física, pp. 113-117.

YOLANDA CADENAS GÓMEZ. Doctora en Filosofía con sobresaliente *cum laude* por la Universidad Complutense de Madrid (UCM), España. Es miembro de la Sociedad Mexicana de Física y del Sistema Nacional de Investigadores (México), periodo 2009-2011 y 2016-2018, nivel I. Recibió el reconocimiento de Perfil Deseable del Programa de Mejoramiento del Profesorado (Promep), México, periodo 2009-2011 y 2014-2016. Es colaboradora honorífica del Departamento de Filosofía I, Facultad de Filosofía, de la Universidad Complutense de Madrid (UCM), España. Ha publicado artículos y textos académicos a nivel nacional e internacional. Actualmente es investigadora y profesora de Tiempo Completo de la Universidad Autónoma de Nayarit.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de

México

México

Aranda Sánchez, José María

Economía de la naturaleza: concepto central para la ecología en el siglo xix

Contribuciones desde Coatepec, núm. 29, julio-diciembre, 2015, pp. 47-72

Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28145453003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Economía de la naturaleza: concepto central para la ecología en el siglo xix

Economy of nature: central concept por ecology in the nineteenth century

José María Aranda Sánchez*

Resumen: El objetivo de este artículo es argumentar sobre la importancia y fundamentos del concepto *economía de la naturaleza*. Se busca identificar los conceptos centrales de la ecología durante el siglo XIX en la Europa de las revoluciones y los cambios de época, como un puente entre el antiguo régimen y sus concepciones religiosas de la naturaleza y de su organización político-económica y el capitalismo triunfante que impulsaba la industrialización y que 'naturalmente' llevaba a las actividades agrícolas a formar parte del proceso productivo en su nueva lógica. Para determinar su relevancia se analiza la estrecha vinculación del concepto *economía de la naturaleza* con el desarrollo de la economía como disciplina científica, de esta manera se destacan las teorizaciones de los principales naturalistas que sentaron las bases de una concepción de la naturaleza acorde con los avances científicos, en la perspectiva de comprender la compleja relación sociedad/naturaleza en los albores de la ecología.

Palabras clave: Economía de la naturaleza, Equilibrio de la naturaleza, Economía, Historia natural, Ecología

Abstract: The objective of this article is to argue about the importance and fundamentals of the concept economy of nature, identified by inquiring into the central concepts of ecology during the nineteenth Century in the Europe of the revolutions and the changes of time, as a bridge between the old regime with this religious conceptions of the nature and its political and economic organization, and the triumphant capitalism which was pushed by the industrialization and the 'naturally' led of the agricultural activities as part of the productive process of the new logic. To determine their relevance, the text discussed the close links of the concept economy of nature with the development of the economy as a scientific discipline, and highlights the conceptions of the leading naturalists that lead the foundations of the conception of the nature accord with the scientific advances, in the perspective to understand the complex relationship society/nature at the dawn of the ecology.

Keywords: Economic of nature, Balance of nature, Economy, Natural history, Ecology

* Universidad Autónoma del Estado de México, México, arandasjm@gmail.com

Introducción

Afirma Deleage que en el siglo XIX se produjo una triple ruptura que condicionó el surgimiento formal, aunque incipiente, de la ecología: 1) la aceleración del control del espacio del planeta, puesto que los europeos se apoderaron del mundo y las grandes expediciones científicas modernas permitieron concluir el conocimiento de la distribución geográfica de las especies vivas. 2) La segunda ruptura fue la revolución en la concepción del tiempo, que después de los trabajos de Buffon, Lamarck, Hutton y con los descubrimientos fundamentales de Wallace y de Darwin es el parámetro decisivo y creador de la regulación de las poblaciones y de la dinámica de sus evoluciones. 3) La tercera es consecuencia de una reorganización fundamental de las relaciones entre las ciencias física y química y las de los seres vivos. Los avances de la fisiología y del análisis químico, los primeros balances agronómicos precisos y la termodinámica permiten, finalmente, esbozar los esquemas de los grandes 'círculos' de los minerales esenciales (Deléage, 1993).

Se trata de una revolución en los principios que orientan y organizan el conocimiento de los seres vivos. Aparece una nueva ciencia, la Biología, que se beneficia de los progresos generales del saber y que tiene por objetivo no únicamente la clasificación de los seres, sino el conocimiento de los seres vivos, y como objeto de estudio, ya no la estructura visible sino su organización. Así es como surgieron las condiciones intelectuales adecuadas para el nacimiento de la ecología, que en un sentido es un producto original de estas tres rupturas.

El objetivo principal de este artículo es analizar el concepto *economía de la naturaleza*, perfilado y utilizado desde las primeras décadas del siglo XIX como un concepto puente, previo al concepto de *ecología*, que habría de acuñarse años más tarde, sobre todo a partir de la influencia de la teoría darwinista de la evolución y el avance de las ciencias que confluyeron en el estudio de las complejas relaciones sociedad/naturaleza.

Una vez identificado el concepto de *economía de la naturaleza*, desde su vinculación con el desarrollo de la economía como disciplina científica, se avanza en la indagación de los rasgos específicos que presenta, y, principalmente, en tratar de aclarar ¿cuál es el sentido de verdad que contiene? Por ello, se va rastreando su significado y alcances hasta dar con la cuestión de fondo —social y científica— que, en su diacronía, indica la permanencia del problema a través de las diversas teorías que le dan soporte y explicación, y que se refiere a cómo impulsar la explotación capitalista de la tierra (como naturaleza), en el marco de la industrialización que se extendía por toda Europa a partir de la jerarquía de Inglaterra.

En esta aproximación se advierte que las relaciones entre economía y ecología, opuestas en la realidad y etimológicamente muy próximas, son complicadas y cubiertas

de ambigüedad. La dificultad para comprender íntegramente la economía y la ecología surge de la existencia de una tensión entre ciencia y política, que además cruza estas dos disciplinas. La situación, según Olivier Godard, puede parecer más difícil en la medida que los discursos económico y ecológico presentan un camino contrario: el primero reviste cada vez más la investidura científica; mientras que el segundo se expresa cada vez más político (Godard, 1992).

Como lo demuestran los trabajos de Polanyi (1989), la historia de la disciplina económica se impulsa por la decisión de dejar los campos de lo político y de la moral (en los cuales sentó sus raíces) para arribar a una esfera y a la expresión de una lógica propia. Esta pretensión de una “naturaleza” de la economía se genera, por un lado, sobre el reconocimiento de la legitimidad del enriquecimiento individual y colectivo, y, por otro, del estudio del funcionamiento de una forma de “institución natural”, el mercado. Este mecanismo que, a decir de muchos economistas, es el más apto —si no, el único— puede conciliar estas dos dinámicas sociales, la búsqueda del interés personal y la del interés colectivo y la teoría neoclásica de fines del siglo XIX; no obstante, la aparente ‘revolución científica’ puesta en escena por el estado de científicidad del discurso económico no es evidente (Principle, 2011). Las constantes referencias al ideal del mercado y a la perfección de la competencia dejan ver la normatividad y el contenido ideológico de este discurso pretendidamente científico, no hay que perder de vista que los juicios de valor y las concepciones del hombre, de la sociedad y del Estado se perfilan inevitablemente tras la tecnicidad de los razonamientos y demostraciones de los teóricos modernos de la economía (Mill, 1981).

Desde el lado de la ecología, en una visión histórica, esta habría aparecido en forma de un discurso científico sobre la interacción de los seres vivos con su medio natural. Posteriormente, hacia fines del siglo XIX y en adelante, se convertiría en una ‘ideología’, es decir, un discurso filosófico y político, no exento de equívocos, que se opondría a la exclusividad del orden y racionalidad económicos, al desarrollo anárquico de la sociedad industrial y a la extensión de ese modelo occidental al conjunto del planeta. En la perspectiva de Deléage, la ecología es contemporánea de la colonización mental y material del mundo por parte de los europeos. En efecto, el siglo XIX es testigo del fin de las grandes circunnavegaciones, del apogeo de la revolución darwiniana y de la búsqueda de una revolución química que permitiera delimitar con precisión los intercambios de energía y materia entre los seres vivos y los inanimados (Deléage, 1993). En varios sentidos, el espacio, el tiempo, la vida, la materia y la energía se enfrentan a la finitud. Y aunque es comprensible la idea de ‘finitud’ para la construcción del discurso ecológico, significa que,

de entrada, se plantea la cuestión de las reciprocidades entre las sociedades y la naturaleza; más allá del reconocimiento de esta tensión entre lo político y lo científico, existe otro punto común que comparten la economía y la ecología, o al menos algunas teorías que se desarrollan dentro de sus respectivas esferas (Bonino, 2013).

Puede afirmarse que era inevitable que los discursos económico y ecológico terminaran encontrándose al incurrir en los campos productivo, político y científico, y al aspirar a encontrar el fundamento del primero en el segundo. ¿Se trata de una cuestión reciente?, ¿es tan nueva la confrontación como se pretende, asumiendo que lo que había antes no era la ciencia? Por su ámbito, la noción de economía cubre actividades de apropiación y transformación de la naturaleza (extracción de energía y de materia, emisión de efluentes y residuos). El acto económico (producción, consumo) presenta necesariamente una dimensión ecológica; el economista no puede dejar de tener un discurso sobre la naturaleza; aunque solo sea para afirmar que no está en condiciones de ocuparse de ella. Lo cierto es que a finales del siglo XIX se esbozaba una “economía ecológica” que no tuvo éxito. Esto lo afirmó el reconocido economista latinoamericano Celso Furtado (1982), quien estudió a fondo también ese periodo.

Se trataba del afianzamiento de una nueva visión del mundo: el mecanicismo, pero también la idea del progreso, de tal manera que cuando aparecen los textos de los autores de la escuela clásica puede afirmarse que se ha afianzado el proceso de cambio que se impulsó en los siglos XVII y XVIII, donde *lo económico* se ha emancipado de su tradicional subordinación a criterios morales y políticos (en apariencia); pero también a distanciarse del mundo físico. Asimismo, hay que recordar que el mecanicismo era, a la postre, la concepción dominante; los importantes resultados del sistema de Newton iban a ejercer en adelante una relevante fascinación entre los economistas, que buscarán emularlos para sus análisis del mundo social (Vivien, 2002). El uso de la analogía mecánica en economía logrará su máxima expresión con el surgimiento del marginalismo,¹ situación que tendrá significativas consecuencias para la relación entre economía y naturaleza. En el contexto intelectual de Adam Smith se entendía que, al igual que Newton había explicado los fenómenos de masa en términos de la atracción universal de las partículas, también la búsqueda del interés individual tendría que funcionar como motivación para estudiar las estructuras de la vida social. Entonces la filosofía moral no era más que la rama del

¹ Corriente de pensamiento económico surgida en el siglo XIX, en parte como reacción a la escuela clásica. Introdujeron el lenguaje formalizado que llevó a la asimilación de la matemática en la economía. Uno de los precursores fue Hermann Heinrich Gossen (1810-1858), quien enunció la ley del decrecimiento de la utilidad marginal y la ley de la igualdad de las utilidades marginales ponderadas.

estudio general de los fenómenos naturales que abordaba al hombre como objeto de estudio, es decir, la naturaleza humana (Dobb, 1997).

Para centrar la atención en el problema de la naturaleza, consideramos que con la agricultura comercial y la Revolución industrial los humanos se “apropian” de la naturaleza, y su vínculo con esta se presenta mucho más complicado. Como sucedió con las ciencias de la Tierra² (Morán y Lomnitz, 1998), la historia natural del siglo XVIII combinó conceptos evidentemente modernos con ideas que hoy nos parecen extravagantes. En conjunto, el siglo XVIII logró generar una vasta cantidad de nuevos conocimientos sobre el mundo viviente; pero es necesario comprender por qué al final los naturalistas se vieron forzados a interpretar esa información mediante esquemas conceptuales diferentes. Tanto la pasión por clasificar las especies como el concepto de economía natural dependían del supuesto de que el mundo había sido creado para conservarse estable. Las especies debían ser fijas y hubo interés en saber cómo podía mantenerse tal inalterabilidad (Mason, 2012).

En el siglo XVIII, la historia natural o vital pudo ser investigada sin la idea de evolución orgánica, y fue posible formular una teoría de la evolución partiendo de ideas de los procesos existentes que gobiernan a los seres vivos. Por ello, a mediados del siglo XIX, el gran avance de Darwin consistió en mostrar que una teoría fructífera de la evolución debía relacionar los cambios observables en el mundo moderno con nuestro conocimiento de la historia de la vida y su distribución alrededor del orbe. Los naturalistas del siglo XVIII estudiaron las tres áreas, pero nunca consideraron la posibilidad de que podían ser combinadas de la manera que hoy damos por sabida.

Complementariamente, algunos mecenas habían sentado las bases de instituciones científicas permanentes. El hecho de que el almirantazgo financiara viajes de exploración e investigación nos recuerda que la historia natural tenía y se le reconocía un interés práctico (Coleman, 2002). Durante el siglo XIX, tanto el Estado como la empresa privada desempeñarían un papel cada vez más importante en la explotación de los recursos naturales del mundo. Por el lado del enfoque botánico, Réaumur³ y Trembley⁴ describieron especie por especie, aunque sin pretender un sistema general de clasificación biológica. Entretanto, otros naturalistas —en la búsqueda de un plan ordenado de relaciones na-

² Como nueva visión de nuestro planeta.

³ René Antoine Ferchault Réaumur (1683-1757), científico francés cuyo interés se centra en amplios campos de la ciencia como la metalurgia, la temperatura, la porcelana; contribuyó, sobre todo, a la entomología o estudio científico de los insectos.

⁴ Abraham Trembley (1710-1784), naturalista suizo conocido por ser el primero en estudiar las hidras y uno de los iniciadores de la zoología experimental.

turales— encontraron la tarea principal de una *historia natural*. Al margen de las tensiones surgidas con el auge del materialismo, la búsqueda original de orden, característica de la revolución científica, se expresó en el deseo de encontrar una pauta racional detrás de la evidente variedad desconcertante de especies. Donde la teología natural estudió especies aisladas para mostrar cómo sus estructuras estaban adaptadas a sus modos de vida; el taxonomista buscó un plan que revelara cómo las diversas especies encajaban dentro de un sistema ordenado racionalmente.

Con esta entrada al tema, el contenido de la reflexión se organiza en torno a dos puntos centrales: la posición que va asumiendo la economía en tanto disciplina y práctica social y el análisis del concepto *economía de la naturaleza*, lo que permite establecer algunas reflexiones finales para aportar a la ‘historia conceptual’ de la ecología.

I. Posición de la economía

El propósito de este apartado es presentar sucintamente la situación de la economía como disciplina científica alrededor del siglo XIX, como referencia y antecedente para mostrar que la *ecología* fue surgiendo de ella, consecuencia de las raíces y nexos indisociables de sus articulaciones y diferenciaciones.

La economía como disciplina comenzó a ocuparse de estos temas hasta el siglo XVIII, aunque lo hizo parcialmente, desde la perspectiva de tener a la naturaleza como proveedora de recursos para la producción, es decir, como dadora de insumos en beneficio del ser humano (Marshall, 1994). Entretanto, el trabajo como proceso social de valorización de los componentes de la naturaleza (recursos naturales) y del territorio, para la satisfacción de necesidades humanas, constituye ese *vínculo originario* de la relación entre sociedad y naturaleza. El punto a retener es que la actividad económica conlleva esta relación en la propia historia de la humanidad, pero su análisis formal fue muy limitado y escaso hasta antes del llamado mercantilismo (en el siglo XV) (Roll, 1994).

I.I. La economía política en Francia

A principios del siglo XVII apareció en Francia el término *économie politique*, en pleno desarrollo del Estado-nación bajo el absolutismo y su política económica de acompañamiento, el mercantilismo; no es casual que la economía se definiera entonces como la ciencia de la adquisición de riqueza y que el adjetivo política acompañara al sustantivo para subrayar la importancia del Estado. La economía política fue sinónimo de la administración de los asuntos del Estado con el fin no de satisfacer las necesidades de los súbditos, sino de conseguir el engrandecimiento del Estado. A finales de dicha centuria, William Petty

sería el primero en utilizar el término *political economy* en Inglaterra; como fundador de la aritmética política, su preocupación fundamental era cuantificar los fenómenos económicos en lo que fue una de las primeras versiones del operacionalismo o fisicalismo en economía, posición filosófica que defiende que los conceptos solo tienen significado si se les puede asignar valores físicos (Galbraith, 2011).

En el siglo XVIII, los fisiócratas franceses reclamaron el nombre de *economistas* y constituyeron la primera escuela del pensamiento económico, con su estructura maestro-discípulos, su órgano de expresión, su metodología deductiva ligada al racionalismo filosófico de Descartes⁵ (los fisiócratas elaboraron el primer modelo económico abstracto) y su actuación como grupo organizado que trató de influir sobre la política económica del gobierno. A pesar de proceder de un linaje filosófico opuesto, los fisiócratas influyeron en la definición del objeto de la economía que propuso Adam Smith:⁶ para ellos, la economía política era la ciencia de la producción y distribución de la riqueza en el contexto de la administración de los recursos de una nación, teniendo en cuenta todos los recursos naturales y otros que luego serían excluidos de la condición de bienes económicos (López *et al*, 2013).

Las condiciones del crecimiento tuvieron que ver con el desarrollo sin precedentes de las fuerzas productivas industriales, cuyos pivotes fueron la existencia de mano de obra industrial, la aglomeración de población en las ciudades, la conformación de un mercado nacional unificado, posible debido a la revolución en los medios de transporte, la concentración de capitales y su canalización hacia inversiones productivas, así como a la extensión de las relaciones económicas entre los países (Hobsbawm, 2007).

La Europa de mediados del XIX era básicamente rural; todos los países, menos Gran Bretaña, que contaba con un avance estructural importante, registraban 50% de población rural. Mientras tanto, la industria pasaba de la edad de hierro a la edad del acero. Dos rasgos caracterizan la evolución de la industria europea de 1850 a finales del XIX: por una parte, una aceleración del progreso técnico y una modificación de las relaciones entre ciencia y técnica, y, por otra, una creciente concentración dentro de la organización de la producción (Hobsbawm, 1987).

⁵ Renato Descartes, (1596-1650), también llamado Renatus Cartesius, fue un filósofo, matemático y físico francés considerado como el padre de la geometría analítica y de la filosofía moderna. Fue uno de los nombres más destacados de la revolución científica.

⁶ Adam Smith (1723-1790), economista y filósofo escocés, uno de los mayores exponentes de la escuela clásica. Sostenía su posición en la idea del sentido común.

Al estudiar la naturaleza, el naturalista descubre en ella un “equilibrio” providencial, imagen que encontramos en Adam Smith, cuando describe el juego de la competencia en el mercado (Smith, 2011). En todo caso, y a pesar de que la imagen no corresponda directamente a la competencia como tal, Carlos Linneo prefigura una aproximación entre la complejidad de la naturaleza y la del mercado, cuando afirma que, a semejanza de lo que sucede en los mercados, donde a primera vista se percibe la gran masa de los hombres esparcida por aquí y por allá, se descubre el orden presente en la naturaleza con tanta más dificultad cuanto que los habitantes no son de una misma familia, que sus moradas están muy alejadas y que las funciones de cada especie no son muy conocidas (Castrodeza, 2003).

Smith busca responder a una pregunta parecida a la planteada por Linneo ¿Qué hace que los hombres vivan juntos sin matarse entre sí y formen una sociedad que se enriquece? En términos de economía, para Smith (2004) la respuesta no debe buscarse planteando la existencia de un contrato social; el orden social no proviene tampoco de la buena voluntad de los individuos, sino de la búsqueda de sus intereses personales. Una vez que se ejerce la competencia entre estos, la socialización, a través del mercado, permite garantizar un orden social ‘espontáneo’ y justo. Y si bien no hay que confundir naturaleza y sociedad, ni pretender encontrar el fundamento de una en la otra, al parecer opera una suerte de “mano invisible” providencial tanto dentro de la economía humana como de la economía de la naturaleza (Kuczynsky, 1986).

Para la mirada de Linneo⁷ existe otra prueba irrefutable de la justicia y bondad divinas: nada es inútil en la naturaleza, nada en ello está de más, todo tiene su lugar. Incluso los animales dañinos, en apariencia, tienen alguna utilidad, hasta las bestias salvajes y los pájaros de presa, que causan tanto mal a nuestra economía privada tienen un “valor”. Finalmente, Dios quiso que cualquier función se lleve al cabo con interés en una justa proporción de trabajo y ganancia. A tal propósito cada especie recibe de Dios un alimento y un área geográfica particulares, y al buscar su conservación cumple una determinada función, un cierto ‘oficio’, un ‘trabajo’, por lo cual se le retribuye con justicia a través de la supervivencia que de esta manera se le otorga. La naturaleza para Linneo se presenta como una gran ‘máquina’ donde los seres vivientes se suceden alternativamente como en

⁷ Carlos Linneo (1707-1778), científico, naturalista, botánico y zoólogo sueco que estableció los fundamentos para el esquema de la nomenclatura binomial (género y nombre específico en las especies). Se le considera el fundador de la moderna taxonomía (ciencia que ordena la diversidad biológica en taxones anidados unos dentro de otros, en orden jerárquico hasta formar un sistema) y por ser el padre de la ecología.

una cadena, donde las funciones deben distribuirse, de forma que uno solo no tenga que poner en ejecución muchas de estas, sino que cada cual se encargue de las suyas. Esta idea se enlaza con el tema de la división del trabajo, con el cual empieza *La Riqueza de las naciones* de Adam Smith, donde establece que el trabajo se divide ‘por sí mismo’, ya que los hombres, impelidos por la búsqueda de su interés personal, tienen una propensión natural al intercambio (Smith, 2004).

En anticipación a las reflexiones de Malthus, Linneo recuerda que el hombre se somete también a las leyes de la naturaleza: sabe bien que la *guerra de todos contra todos* reina igualmente en las ciudades y en el campo. De ahí que ofrece sus conocimientos de naturalista al servicio de la investigación agronómica, señalando que quien busque trabajar en la agricultura con ganancias tiene que aprender a conocer los vegetales y qué especies crecen mejor en cada tierra. Cabe señalar el mismo compromiso en el Buffon industrial y agrónomo que llevará aún más lejos el objetivo utilitarista de la historia natural, al considerar que la naturaleza no es digna de la atención del hombre sino en la medida en que efectivamente le es útil. Tales observaciones interesan a los economistas, especialmente a los fisiócratas (Sánchez, 2013).

En efecto, la “ciencia de las subsistencias”, como la llama Mirabeau, es una perspectiva materialista de la riqueza social que hace que la agricultura sea la fuente de todas las riquezas del Estado y las de los ciudadanos; es la dadora de los alimentos. A diferencia del trabajo industrial, el “comercio físico” con la tierra es de una naturaleza particular en la medida que la agricultura es una manufactura de institución divina en la cual el fabricante tiene como socio al autor de la naturaleza (Mirabeau, 1989).

Al subrayar las condiciones de reproducción del sistema de creación de riquezas agrícolas, los fisiócratas concebían la economía humana dentro de la naturaleza. De ahí que se capte mejor el significado de la fisiocracia que designaba el poder de la tierra, el “gobierno de la naturaleza”, es decir, ese orden natural exterior a los hombres y a los príncipes, del que tienen que respetar sus ciclos y equilibrios si es que pretenden seguir aprovechando la gratuidad de sus dones.

Por su parte, Thomas Robert Malthus se pregunta básicamente sobre el progreso de la humanidad, toda vez que no es fácil responder si es ilimitado, como algunos apuntan, o bien existen obstáculos en el avance hacia la civilización. El principal obstáculo que encuentra para el progreso social es lo que llama *el principio de población*, según el cual la naturaleza ha esparcido con mano liberal los gérmenes de la vida en los dos reinos, pero ha hecho economía del espacio y de los alimentos; como las plantas y los animales continúan su instinto sin relación con la provisión futura de su especie, la carencia de

lugar y alimento destruye, en esos reinos, lo que nace más allá de los límites asignados a cada especie. Por ello, la lucha por la vida desemboca en un equilibrio natural; mientras la población crece geométricamente, los alimentos lo hacen aritméticamente. De forma paradójica Malthus asume posiciones cercanas a los fisiócratas, ya que evoca, junto a ellos, el ‘don de la naturaleza’ que representa la fertilidad de las tierras. Podemos observar en él la visión de la naturaleza inmutable, ordenada y liberal (Malthus, 2010).

Pero el principio básico de los fisiócratas era el concepto de *derecho natural* (*le droit naturel*), partían de que era el que finalmente ordenaba el comportamiento económico y social. Se trata del derecho de los reyes y de los legisladores, el cual únicamente era tolerable en cuanto fuera compatible con el derecho natural y como extensión acotada del mismo. Así, la existencia y protección de la propiedad coinciden con el derecho natural, al igual que la libertad de comprar y vender (libertad de comercio) y las disposiciones necesarias para afianzar la defensa del reino. De ahí que lo más sabio fuera dejar que las cosas funcionaran por su cuenta, según los motivos y constreñimientos naturales. Por ello, la norma clave en materia de legislación y de gobierno tendría que ser *laissez faire, laissez passer*, dejar hacer, dejar pasar (Galbraith, 2011). Con base en el *droit naturel* se levantó el argumento en contra del mercantilismo (Mayr, 1987).

La importancia de este concepto complementario –producto neto– radica en que la estructura de clases de los fisiócratas mantenía una estrecha relación con ese concepto. Existían, en primer término, los terratenientes o propietarios que orientaban, vigilaban o, en alguna otra forma, dirigían la producción agrícola, finalmente se atribuían el producto neto y sobre ellos recaían las responsabilidades sociales y políticas de la comunidad y del Estado. En seguida venía la clase de los productores, cuyos integrantes practicaban la ganadería y labraban la tierra, únicamente después que se les había pagado su remuneración el producto neto pasaba a manos de los propietarios. En la categoría social más baja estaban los mercaderes, manufactureros y artesanos, a saber, la clase improductiva (Galbraith, 2011).

Del concepto *produit net* y de esta estructura de clases surgiría la más decidida defensa de la agricultura y, al mismo tiempo, del poder de los terratenientes y aristócratas: de la agricultura provenía todo incremento de la riqueza, de los demás sectores no provenía nada, la agricultura era la fuente de la riqueza de todos los ciudadanos. Por lo tanto, el fomento y la promoción de la agricultura eran, no ya la mejor sino la auténtica forma de obtener mayor bienestar para los países.

Los fisiócratas compartían con los economistas ingleses preclásicos más avanzados, como Petty y Cantillon, el mérito de haber descartado radicalmente la creencia mercanti-

lista de que la riqueza y su aumento surgían del comercio. Contrariamente, llevaron a la esfera de la producción el poder de creación de la riqueza y del excedente susceptible de acumulación. El núcleo de su análisis era la búsqueda de ese excedente, es decir, el famoso *produit net*, el cual no era un excedente de riqueza social en abstracto (valor de cambio), sino de riqueza material concreta de bienes útiles. Este punto de vista tecnológico llevó a los fisiócratas a afirmar que solo una rama económica era realmente productiva (Cuerdo, 2000). No obstante, esa misma limitación implicó un progreso, ya que se constituyeron en la primera escuela de pensadores economistas que emplearon adecuadamente los métodos científicos de aislamiento y abstracción, aunque no advirtieron la aportación metodológica al análisis económico (Roll, 1994).

1.2 Lucha contra el *mercantilismo*

El mercantilismo consistió en un conjunto de ideas políticas o ideas económicas de alto contenido pragmático⁸ que se fueron desarrollando principalmente durante los siglos XVI y XVII, y hasta la primera mitad del XVIII en Europa. Se caracterizó por una determinante intervención del Estado en la economía, que coincidía con el afianzamiento del absolutismo monárquico. Se centró en tres ámbitos: la relación entre el poder político y la actividad económica; la intervención del Estado en esta última y el control de la moneda. Tendieron a la regulación estatal de la economía, a la unificación del mercado interno, al crecimiento de la población, al aumento de la producción propia y al control de los recursos naturales y mercados externos e internos, protegiendo la producción local de la competencia externa, subsidiando empresas privadas y creando monopolios privilegiados.

Cabe recordar que el mercantilismo entró en crisis a finales del siglo XVIII, ante la aparición de las nuevas teorías fisiócratas y liberales, las cuales contribuyeron a que Europa pudiera recuperarse de la profunda crisis del siglo XVII y de las catastróficas Guerras Revolucionarias Francesas.⁹

Lo importante a considerar es que en el apogeo del pensamiento mercantilista, la estructura de la sociedad se encontraba dividida en dos mitades: el campo y la ciudad. Ya disminuida la organización feudal, se perfila la conformación de los dos grandes centros de producción: el sector rural, donde la producción agropecuaria se tecnifica y obtiene mayor aprovechamiento de los recursos naturales, y las ciudades, que empiezan a engen-

⁸ Pragmatismo: doctrina filosófica según la cual el conocimiento debe ser útil y mostrar su eficiencia en la práctica.

⁹ También conocidas como *guerras de coalición*, se sucedieron tras el inicio de las hostilidades entre el gobierno revolucionario francés y Austria en 1792 y hasta la firma del Tratado de Amiens en 1802.

drar en los pequeños talleres la semilla de lo que a posteriori impulsará el surgimiento de las ciudades industriales. En correspondencia, la ciudadanía estará compuesta por: 1) habitantes rurales: colonos y labradores y 2) habitantes urbanos: empresarios, artesanos y comerciantes (López *et al.*, 2013).

Paralelo al cambio en la estructura social se registra la decaída final de las añejas concepciones del mundo derivadas de la visión mercantilista. Así, la ciencia es sinónimo de medición, por lo mismo tiene que sostenerse en la formulación matemática. Esa forma de ponderar la medición de los hechos de la vida cotidiana para razonar los hechos y establecer teorías se ve expresado en el pensamiento económico con la primera sistematización del sistema económico que resultó ser la *Tableau économique*, ya señalada páginas atrás.

La fisiocracia o el “gobierno de la naturaleza” fue una escuela que expresaba la culminación de toda una corriente de pensamiento anticolbertista¹⁰ en Francia, que devolvía a las actividades agrícolas a un lugar central en la reflexión económica. Su mérito principal fue construir el primer modelo sencillo y abstracto de las complejas interrelaciones que tienen lugar en una economía.

Con base en su famoso *Tableau économique*, los fisiócratas representaban el funcionamiento de la actividad económica en términos de un flujo circular —análogo al flujo sanguíneo—. Con esa clara relación con el cuerpo humano, el médico Quesnay y sus discípulos entendían que para resolver las “enfermedades” de la sociedad era necesario determinar la fisiología del orden económico, en el cual se soportaba el orden social. Para la perspectiva fisiocrática, el sitio central en el orden económico lo ocupaba la agricultura, única actividad productiva en la medida que no existía otro sector generador del *producto neto*, como excedente sobre el coste requerido para su producción, que podía considerarse como un “regalo de la naturaleza” (Quesnay, 1980).

2. El concepto *economía de la naturaleza*

A inicios del siglo XIX aún predominaba la ideología teológica de la naturaleza, según la cual es creación de Dios, por ello lo importante es el *orden natural*. Lo que implica, a la vez, una *armonía de la naturaleza* y su correspondiente *equilibrio*. Y desde esta condición se iría perfilando y aceptando el concepto de *economía de la naturaleza* (Ordóñez *et al.*, 2013).

Para Linneo, la *economía de la naturaleza* era un concepto clave, puesto que denotaba la inteligente disposición de los seres naturales, establecida por el soberano creador, según el cual tienden a fines comunes y presentan funciones recíprocas. Tal orden natural

¹⁰ El colbertismo o mercantilismo francés se inclinaba hacia la industrialización.

funciona con base en cuatro principios: 1) la propagación de la especie, 2) la distribución geográfica, 3) la destrucción y conservación inscritas en la estructura de cada individuo, y 4) estas categorías valen para los tres reinos, mineral, vegetal y animal (Deléage, 1993).

Ante todo, la propagación es debida a la asombrosa capacidad de expansión¹¹ de los seres vivos, donde tal expansión queda limitada y estabilizada por los mecanismos de la depredación (Tarde, 2013). Por su parte, las condiciones del entorno —el clima—, explican la distribución geográfica de las especies. Algunos biólogos han presentado el equilibrio linneano de la naturaleza como una genial anticipación de los enfoques fundadores de la ecología moderna.

Según Deléage, el concepto de *economía de la naturaleza* refiere a una concepción equivocada de la propia naturaleza, consecuencia de una regresión en la explicación hacia factores culturales, básicamente religiosos. La idea es que con el triunfo del cristianismo en occidente, los comportamientos humanos frente a la naturaleza se convierten en lo que Dios ordena, y que no es otra sino la de proliferarse y propagarse para colmar la tierra, convirtiéndose en el temor y el horror de todos los animales que la habitan. La superioridad humana se traslapa con una hostilidad abierta respecto de la vegetación y al mayor desdén por los animales. Tal tradición, muy vigente en el imaginario occidental, que marca una frontera entre los hombres y los animales, a la vez prefigura un criterio de orden entre los humanos, de tal manera que la imagen de la animalidad designa a los primitivos, a los locos y a las mujeres, de esta manera la domesticación se convierte en el arquetipo de otros tipos de dominación social (Deléage, 1993).

En todo caso, el concepto de *economía de la naturaleza* de Linneo aludía a concebir un sistema donde minerales, plantas, animales y seres humanos vivían en armonía, en un *equilibrio* metafísico, más relacionado con el concepto de *balance de la naturaleza* de la Teología física de William Derham¹², situándose así en una coyuntura dominada por la teología natural. La idea es que la economía humana se consideraba en los mismos términos que la economía de la naturaleza, mientras que esta se describía metafóricamente en los términos de la economía de los hombres.

El concepto de *economía de la naturaleza* respondía a la necesidad de establecer un sistema eficaz para la clasificación de las especies, a fin de que los naturalistas contaran con una visión panorámica de la inmensa variedad de la naturaleza viviente que era accesible a ellos. Excepto por los esfuerzos para crear un sistema natural, el concepto *economía de la*

¹¹ Y, según Gabriel Tarde, de ser invasores, como un rasgo común a los seres vivos.

¹² William Derham (1657-1735), clérigo inglés y filósofo de la naturaleza, famoso por sus trabajos sobre físico-teología, además de haber sido el primero en estimar la velocidad del sonido.

naturaleza seguía siendo, en estricto sentido, una manera abstracta de tratar de percibir una pauta subyacente en la naturaleza. Las especies fueron reducidas a especímenes aislados que podían ordenarse con base en las semejanzas observadas de sus propiedades externas. Únicamente en ocasiones se consideraba el hábitat o el estilo de vida de las especies como apoyo para su reconocimiento; los naturalistas sabían que el mundo natural era por lo general algo más que una serie enorme de formas físicas. De hecho, todos los seres vivos interactuaban con sus medios así como entre ellos. De ahí que para Bowler “es posible distinguir los orígenes de lo que hoy llamamos el punto de vista ecológico en esos esfuerzos iniciales por comprender lo que con frecuencia se denominaba ‘economía de la naturaleza’” (Bowler, 2000: 121).

El propio concepto de *economía* hace alusión a que el sistema ha sido ordenado racionalmente para el beneficio material de alguien. Por ello resultó fácil de asociar que la especie humana estaba planeada para que explotara el sistema siempre que fuera factible. Dios habría creado la economía del mundo para sostener a la humanidad y aceptaría que modificáramos el sistema si así lo decidíamos. La idea complementaria era que, siendo la humanidad parte del sistema, las adaptaciones que hacemos a través de la agricultura intensificaban la belleza del conjunto natural, sin perjudicarlo.

Aquí la importancia de los fisiócratas, sin duda una de las orientaciones que más influyeron en la construcción del concepto *economía de la naturaleza*, que afirmaban la existencia de una ley natural por la cual el buen funcionamiento del sistema económico estaría asegurado sin la intervención del estado. Su doctrina queda resumida en la expresión ya mencionada *laissez faire, laissez passer*.¹³

La *economía de la naturaleza*, como concepto, incluye y abarca tres conceptos relacionados entre sí: *armonía rural*, *conservación del equilibrio* y *geografía de la vida*. El primero denotaba dos preocupaciones relacionadas: 1) que de parte de los botánicos se tuviera esmero en descubrir las especies útiles, más que dedicarse a examinar las ínfimas distinciones de cada una de las especies de que constaba cada género, además los horticultores ya empezaban a practicar los nuevos conocimientos de las relaciones entre las especies; 2) que la imagen de la naturaleza, como red de relaciones compleja y planeada para resistir la interferencia humana, nació dentro de la visión del mundo de la teología natural, suponiendo un equilibrio del mundo animal. En este sentido, la observación obligada era que si la naturaleza era así de estable, las personas no tendrían que preocuparse por causarle daño con su interferencia.

¹³ Dejar hacer, dejar pasar.

El concepto de *conservación del equilibrio*, también desarrollado por Linneo, se basaba en el supuesto de que la naturaleza era estable por mandato superior, aunque flexible, de tal manera que podíamos multiplicar las poblaciones de las especies valiosas para nosotros y a la par destruir las plagas. Se advierte que Dios había creado a la naturaleza para beneficio de la humanidad; pero los naturalistas eran cada vez más conscientes de la complejidad del mundo natural. Era inimaginable la posibilidad de que la interferencia humana pudiera alterar el equilibrio de la naturaleza, aunque el ritmo de la industrialización en ascenso desde el siglo XVIII empezaría a cuestionar esa certeza.

Si bien Linneo ejercía la crítica contra las visiones teológicas de la naturaleza, aceptaba la tesis de que las especies estaban dotadas de rasgos que coadyuvaban al equilibrio. Pocos pensaban que las plagas estaban relacionadas con la intervención humana, la cual alteraba el supuesto equilibrio. Los hombres no eran concebidos como máquinas, sino como sistemas con capacidad de reproducirse, se comprendían como entidades movidas por un impulso vital, un poder activo que lucha continuamente por enfrentar y superar las dificultades del medio (Petit y Prevosti, 2000). La orientación conocida como *vitalismo*,¹⁴ concebido como la creencia de que la vida es una fuerza diferente, no explicable en términos exclusivamente mecanicistas, comenzó a florecer al interior de la fisiología¹⁵ a finales del siglo XVIII (Mason, 2012).

El concepto de *geografía de la vida* se fue aclarando con las evidencias de que el medio al cual estaban adaptadas las especies no correspondía con la zona en donde habitaban. En la mayoría de los casos existían otras áreas potencialmente disponibles, que podrían habitarse si se trasladaran unos cuantos miembros de la especie a fin de establecer una colonia reproductiva. Linneo tenía conocimiento de que a medida que se secaban los pantanos se establecían en los lugares desecados nuevas especies en una sucesión caracterizada observable, en los casos en que ocurría el mismo cambio de condiciones. Pensaba que a una escala temporal extensa la tierra tendría que haber experimentado muchos de esos cambios de los habitantes de determinadas áreas (Deleage, 1993).

La noción de regiones o provincias biológicas distintas empezó a emerger a finales del siglo XVIII, por lo que algunos naturalistas iniciaron una reflexión en torno a los procesos que inciden en la distribución de las especies, donde plantas y animales de una región

¹⁴ Término cuestionado, sobre todo por el fisiólogo, físico y matemático alemán Hermann von Helmholtz (1821-1894), uno de los gigantes de la ciencia del XIX.

¹⁵ Ciencia biológica que estudia las funciones de los seres vivos. Reúne los principios de las ciencias exactas dando sentido a aquellas interacciones de los elementos básicos de un ser vivo con su entorno y explicando el porqué de diferentes situaciones en que se puedan encontrar esos elementos.

conforman una unidad definida por el medio, con especial importancia de la temperatura prevaleciente. Las unidades se continuaban unas a otras en sucesión regular conforme se pasaba de los trópicos a las zonas frías, de tal modo que los trópicos contenían siempre las especies más numerosas y llamativas. Karl Willdenow¹⁶ contribuyó a establecer la geografía botánica como especialización científica definida. Reconoció la interacción de los factores geográficos, geológicos y biológicos para determinar el carácter de una región de habitantes, pero también subrayó la existencia de provincias distintas cuyas características no podían explicarse únicamente en términos de adaptación (Diéguez, 2012).

Sin duda la noción de regiones botánicas o zoológicas fue además un intento por modernizar la idea de la creación postulando varios centros de actividad divina; sin embargo, las repercusiones de la nueva geología, afianzada desde el siglo XVIII, no podían evadirse tan fácilmente ya que cada una de las teorías de la tierra en debate postulaba su pauta de cambio radical del medio al que los habitantes del planeta habrían tenido que adaptarse. De hecho, algunos naturalistas y filósofos de ese siglo empezaron a sospechar que la misma vida tenía una historia de cambio y desarrollo. Al poner en cuestionamiento la ideología conservadora que servía de base a la teología natural, los pensadores sociales radicales estuvieron dispuestos a poner en tela de juicio el modelo estático y jerárquico de la naturaleza (Bowler, 2000).

De todos los radicales, el oponente de Linneo, más activo y exponente más popular de la nueva filosofía de la naturaleza, era el superintendente del Jardín del Rey de París, George Leclerc, conde de Buffon, también famoso por haber escrito su extensa *Historia Natural*, una de las más completas descripciones del reino animal. Atacó a Linneo y a otros naturalistas por subordinar la ciencia a su creencia en la creación divina. Para Buffon, una especie no era un elemento dentro de un plan abstracto de la creación, sino un conjunto de animales o plantas en que la reproducción sostenía la misma estructura básica a través del tiempo (Labastida, 2007). Sin embargo, su avance hacia el evolucionismo fue muy limitado, ya que no exigió el rechazo de la creencia de que la naturaleza contiene varios tipos de organización completamente distintos. Tal vez lo más importante de sus últimas opiniones fue su esfuerzo por entender la multiplicación de “especies” dentro de cada tipo como resultado de la dispersión geográfica. Pensaba que si una población de animales era forzada a vivir en un nuevo medio aparecerían cambios en los organismos animales que a la larga podrían volverse hereditarios. Advirtió que el mundo natural no podía ser

¹⁶ Karl Willdenow (1765-1812), botánico, pteridólogo, micólogo y farmacéutico alemán; se le considera como uno de los fundadores de la Fitogeografía, el estudio de la distribución geográfica de las plantas. Fue mentor de Alexander von Humboldt, uno de los más conocidos y precoces fitogeógrafos.

reducido a fuerzas mecánicas. Con la influencia de Leibniz insistió en que la Biología era más compleja que la mecánica, aceptó la existencia de “moléculas vivientes” de las que dependían todos los efectos de las “sustancias organizadas”. No dejó de interrogar si en verdad el orden natural era el que se establecía entre los reinos mineral, vegetal y animal. Incluso reflexionaba lo siguiente: ¿Qué debía entenderse por lo natural?, ¿lo primario? y ¿lo racional? Sus respuestas eran: Si fuera lo segundo nos hemos esforzado por mostrar que la razón humana se construye en un largo y penoso desarrollo histórico. Si fuera lo primero, si por *natural* Buffon quiere decir que se trata de la más sencilla, original y primaria forma de clasificar, tendríamos que responder que no es, ni ha sido así (Labastida, 2007).

Las tesis de Buffon anuncian la teoría de la evolución en la medida que afirma que el clima y los alimentos alteran al individuo. Y si bien puede verse al clima como la causa primera y casi única del color de los hombres, el alimento, que influye menos que el clima en el color, contribuye mucho a la forma. El género humano, que se esparce por toda la extensión del planeta, ha sufrido diversos cambios por influencia del clima, la alimentación, el modo de vida, las enfermedades endémicas y también por la mezcla, diversa hasta el infinito, de individuos más o menos semejantes. Tal vez lo más relevante de la teoría de Buffon es que pone en acto un mecanismo natural que rige el desarrollo de los seres vivos. En contraposición a toda teleología, venida de Aristóteles y de la escolástica, la posición de Buffon es el desarrollo interno, inmanente, al margen de toda causa final, de la materia orgánica (Diéguez, 2012).

Desde el enfoque botánico, es necesario considerar las aportaciones de Jean Baptiste Pierre Antoine de Monet, caballero de Lamarck (1744-1829), reconocido por el mismo Darwin como uno de los naturalistas que ya sostenían que las especies, incluido el hombre, han descendido de otras especies. Fue el primero que prestó el eminente servicio de despertar la atención de la probabilidad de que todos los cambios, tanto en el mundo orgánico como en el inorgánico, sean el resultado de una ley y no de una interposición milagrosa (Sánchez, 2013).

Para Lamarck los cambios producidos en las especies a lo largo del tiempo eran resultado de dos factores: el primero, una tendencia natural en el mundo orgánico hacia una complejidad creciente; el segundo, la influencia del entorno. A este esquema general añadiría dos hipótesis: 1) la generación espontánea como medio para dar lugar a las formas elementales de vida y 2) como medio para producir especies más complejas, el desarrollo, a través de su empleo repetido, de nuevos órganos heredables. Esta última hipótesis se hizo especialmente popular: “la función crea el órgano” y a la inversa, “la falta de uso produce su degeneración”.

2.1 Darwin y la *economía de la naturaleza*

Además de la ya célebre influencia de Malthus en Darwin, en el sentido de justificar la existencia de la lucha por la vida con una ecuación (el aumento geométrico de la población viviente por contraposición al crecimiento aritmético de los recursos naturales), dato fundamental que ha sido largamente estudiado, interesa mostrar isomorfismos entre el modelo teórico de Adam Smith y la economía de la naturaleza darwiniana (Diéguez, 2012).

a) Autoinstitución de la sociedad y de la naturaleza. En la representación de la sociedad civil que Smith formula, el mercado no es solo un concepto económico, sino que se presenta como la verdad natural del devenir social, es decir, aparece como el “medio y la finalidad de su desarrollo” (Rosanvallon, 2006). En ello consiste su ruptura con las teorías contractualistas de la institución de lo social, pues la sociedad civil está autoinstituida y no depende de una construcción política soberana (una intervención trascendente). El mercado, como lugar de intercambio y competencia, construye lo social siguiendo sus propias leyes inmanentes. En este punto la regulación inmanente del orden económico-social sería análoga a la legalidad del mundo físico. Darwin, por su parte, formula su representación de la naturaleza en oposición al providencialismo de la teología natural y afirma la autoinstitución del orden de la naturaleza a partir de la lucha por la vida (Darwin 2006). En efecto, la interdependencia de los vivientes en el orden natural y la diferenciación de especies en el proceso evolutivo se explica por una dinámica de competencia desregulada que produce, en la lucha, un orden.

b) Autoregulación y tendencia al equilibrio. En *Teoría de los sentimientos morales*, de 1759, Smith (2004) se presupone que el orden económico posee autonomía y leyes propias que autoregulan su funcionamiento. En este sentido, es célebre la postulación de una ley de oferta y demanda que, por la propia lógica de la competencia, daría lugar a una natural tendencia al equilibrio de los precios. En Darwin, la evolución por selección natural también manifiesta una dinámica autoregulada que, combinando azar y necesidad, tiende al equilibrio. En efecto, la lucha por la vida —por su propia lógica— redundaría en una situación de equilibrio, así, la interdependencia de los vivientes en la economía de la naturaleza queda asegurada. De modo que, el entrecruzamiento necesario que produce la competencia vital dispone, para cada período, la distribución de vivientes y recursos, estructurando el equilibrio inmanente del orden natural (Darwin, 2006).

c) El intercambio explica la división del trabajo, la competencia vital explica la pluralización de las especies. En Adam Smith, la dinámica del mercado a través del inter-

cambio y la competencia no solo instituye lo social, sino que explica y produce la división del trabajo, y no a la inversa (Rosanvallon, 2006). En Darwin, la lucha por la vida —y no algún acto divino de distribución de tareas biológicas— provoca evolutivamente una división del trabajo entre los vivientes y habilita la posibilidad de que el mayor número de vivientes “puedan ocupar un puesto en la economía de la naturaleza” (Darwin, 2006).

Así como el intercambio precede a la división del trabajo en Smith (Rosanvallon, 2006), en Darwin la competencia vital y la flexibilidad adaptativa preceden y explican la diversificación de las especies vivientes.

Con estas analogías no pretendemos sugerir una relación mecánica o una causalidad lineal, nos contentamos simplemente con señalar algunos de los presupuestos ontológicos comunes que manifiestan el modelo de la sociedad liberal de mercado y el modelo de la economía de la naturaleza darwinista.

2.2 Economía de la naturaleza, ¿concepto central?

La *economía de la naturaleza* puede considerarse como un concepto central, de transición entre la historia natural y las teorizaciones que conforman las raíces de la ecología —en especial el darwinismo— operando como un *punto de bisagra* que a la vez une y separa dos concepciones de la naturaleza vinculadas, pero diferentes (Castrodeza, 2003). Así, por un lado permite la aceptación, explícita o implícita, de la creencia religiosa sobre la armonía de la naturaleza, cuya conservación estaría en manos de Dios y, por otro, abre la posibilidad de una explicación científica y terrenal de la complejidad de las distintas formas de vida en el planeta.

En efecto, el concepto en cuestión favorece la reflexión en torno a un cierto orden en la naturaleza, acerca de su origen y justificación, puesto que al no hacer incompatibles la creación con la explotación de la naturaleza, dejaba en pie el carácter trascendente de esta con relación a los hombres, pero reconociendo la necesidad de trabajarla para obtener el mayor beneficio posible, sin arriesgar su continuidad. Aquí cabe señalar el cuidado para comprender el concepto tal y como fue elaborado en su momento, sin pretender un desplazamiento ingenuo al pasado, sino como una exigencia relativa que solo tiene sentido con referencia a los propios conceptos, suponiendo que pensar históricamente significa llevar al cabo la conversión que les acontece a los conceptos del pasado cuando intentamos pensar en ellos: “Interpretar significa justamente aportar los propios conceptos con el fin de que la referencia del texto se haga realmente lenguaje para nosotros” (Gadamer, 2005: 476-477).

En este sentido, resulta verosímil plantear que el concepto *economía de la naturaleza*, al surgir dentro de un periodo de transformaciones fundamentales en el léxico político y social europeo, muestra una ruptura entre el espacio de experiencia y el horizontes de expectativas, con el resultado de que fue perdiendo contenido vivencial para futurizarse, o sea, se volvía un concepto de expectativa. Asimismo, los cambios sociales y técnicos que experimentó la sociedad europea generaron una aceleración de la historia (Koselleck, 2007) que se veía reflejada en la importancia de la economía. Cambió la percepción del tiempo, se vivía en un transcurrir más acelerado y con ello se alteraron las experiencias del mundo. Los moldes, las costumbres, las instituciones, etc., perdían vigencia, los hombres debían encarar un futuro abierto; tales cambios se expresan en los usos de los conceptos político-sociales, en el hecho de que estos dejan de referirse a lo conocido y empiezan a designar estados de cosas aún no vividos, aún no alcanzados por el conjunto social (Blanco, 2012).

Siguiendo a Koselleck, en el concepto de *economía de la naturaleza* encontramos los cuatro criterios que identificó para constatar, a nivel conceptual, el cambio por él interpretado: 1) Democratización: la sociedad estamental se disuelve y aquellos conceptos que antes formaban parte del léxico de un estamento específico (como los terratenientes) pasan a ser compartidos por otros integrantes de la sociedad. Como consecuencia de la ampliación del ámbito de los parlantes, también se amplían las formas de uso del concepto al encontrar aplicación en otras dimensiones de la vida (la relación sociedad-naturaleza). Por otra parte, aquellos conceptos propios de la sociedad estamental empiezan a caer en desuso (creación divina). 2) Ideologización: con este término, Koselleck quiere decir que muchos conceptos se generalizan y abstraen con el propósito de aprehender los cambios sociales que se suceden con mayor rapidez, pero además señala la disputabilidad de los conceptos, producto del desmoronamiento de las viejas certezas (Dios protege la naturaleza). Surgen entonces conceptos que el historiador alemán llama *singulares colectivos*, con la característica de su alto nivel de abstracción y, como consecuencia de ello, su transformación en fórmulas de consenso ciegas y vacías (*economía de la naturaleza*). 3) Temporalización: los conceptos político-sociales se transforman en conceptos de expectativas, como se afirmó arriba; surgen conceptos de movimiento, vale decir, todos aquellos que se vuelven sustantivos con el sufijo -ismo. Los conceptos se cargan de emotividad, típica de la experiencia de la aceleración histórica. Sobre todo, surgen nuevos conceptos que pretenden articular el tiempo mismo al producir determinaciones temporales y asociarles experiencias y significados (ha llegado el momento de aprovechar plenamente los recursos de la naturaleza). 4) Politización: los conceptos que designan posiciones sociales o algún

tipo de estratificación adquieren relevancia política; se crean neologismos en función de los proyectos políticos (fisiócratas); se desarrollan tácticas de control lingüístico para regular ciertos usos; surgen contra conceptos polémicos (como reaccionario-revolucionario), los cuales orientan la dinámica política (impulsar la revolución a través de la ciencia).

En una palabra, el concepto *economía de la naturaleza* es indicativo de un tiempo histórico, y a la vez de un 'estrato' del concepto de *ecología*. Lo más importante: el propósito de trabajar el concepto que nos ocupa para determinar su función epistemológica y su sentido como estrato es determinar: 1) su estructura de repetición, 2) lo novedoso del concepto y 3) su generatividad (Koselleck en Blanco, 2012).

1) La estructura de repetición (Blanco, 2012) incluye aquellos elementos que hacen posible la relativa estabilidad semántica de un concepto antes que su índole extralingüística, se vincula directamente con determinadas instituciones (Iglesia, primero; gobierno y empresa, después) que contribuyen a su estabilización. Entonces, una estructura de repetición permite y facilita el mantenimiento, por un tiempo prolongado, de experiencias y expectativas generadas por el concepto. En el caso de *economía de la naturaleza*, no únicamente se sostuvo después del acontecimiento¹⁷ darwiniano, sino que, en pleno siglo XXI, sigue utilizándose en ciertos tratados de ecología vigentes¹⁸ (Ricklefs, 2001), lo que habla de su relativa pertinencia, aún en esta etapa de la ecología global, con la consolidada institucionalización de la disciplina (o transdisciplina), aunque también con los problemas epistemológicos que presenta en el conjunto de los conocimientos científicos de la época (Margalef, 2005; Sánchez, 2013).

Esto es comprensible si tenemos en cuenta que todo concepto presenta, de manera general, una estructura dual, semántica y pragmática. La primera se refiere a los significados ya sedimentados y consolidados con los que comúnmente se asocia un concepto, en tanto que la pragmática se relaciona con el uso particular del concepto en cada caso único. Si bien cada concepto se utiliza pragmáticamente, mantiene su estabilidad a nivel semántico, asegurando con ello la inteligibilidad de la emisión. Las diferencias en el uso pragmático de los conceptos puede contribuir a generar nuevos significados, a condición de que los nuevos usos logren sedimentarse e institucionalizarse (Oncina, 2013).

¹⁷ Entendido como un corte/ruptura en el acontecer histórico-social, en la concepción de la naturaleza y, en general, en la visión espacial, temporal y temática del mundo que presenta un devenir desconocido, aunque siempre liberador y a la vez crítico, de las ideologías imperantes, con un carácter de acción política impulsiva y no del todo planeada.

¹⁸ Utilizados como textos en carreras universitarias de ciencias ambientales y afines, sobre todo en la economía, en la perspectiva de la economía de la naturaleza.

Por su parte, lo novedoso del concepto tiene que ver con sucesos, tanto lingüísticos como extralingüísticos. Tal fue el caso del interés eminentemente pragmático en ‘cultivar’ y explotar la naturaleza —de parte de los fisiócratas (siglo XVIII)—, que a su vez reflejaba los cambios sociales y científicos técnicos que posibilitaban mejoras en la producción agrícola y pecuaria de la época y lugar, especialmente a la Inglaterra del siglo XIX, con su pujanza productivista y tecnológica. Lo nuevo del concepto *economía de la naturaleza* es que, aún dentro del tema de la historia natural y avanzando hacia la cuestión económica, aporta un elemento de síntesis al incorporar el aspecto de racionalidad, incluso el cálculo costo/beneficio implícitos en la noción de administración de los bienes y gobierno. En ese sentido, daba un paso importante para desestabilizar la idea dominante de la naturaleza como todo aquello increado por el hombre, pero a la vez se le imponía absolutamente ya que podría quedar subordinado a sus intereses vitales y de hábitat debido a que la dimensión pragmática del concepto daba cuenta de la unicidad y particularidad de los acontecimientos que evidenciaban la conciencia de que lo que sucediera a la tierra (agricultura) determinaba la vida y la muerte de la mayoría de los seres humanos entre 1789 y 1848 (Hobswam, 1987). Por ello, la transformación revolucionaria se juzgaba urgente precondition y a la vez consecuencia de la sociedad burguesa y de todo el rápido desarrollo económico.¹⁹

Debido a lo anterior, el gran obstáculo representado por los sistemas agrarios tradicionales y las relaciones sociales rurales tenía que removerse para dar paso al progreso económico, a fin de que aquel suelo pudiera ser arado por las fuerzas de la iniciativa privada buscadoras de mejor provecho. Esto implicaba tres tipos de cambios: 1) la tierra tendría que convertirse en objeto de comercio: ser poseída por propietarios privados con plena libertad para comprarla y venderla²⁰; 2) tenía que pasar a ser propiedad de una clase social dispuesta a desarrollar los recursos productivos de la tierra para el mercado, con base en la lógica de obtención de beneficio (y ganancia); 3) la enorme masa de población rural se desagregaría a quienes absorbiera la industria, en jornaleros libres y dispuestos a servir al creciente sector no agrícola de la economía (Hobswam, 1987).

La capacidad generativa del concepto expresa las diferencias en experiencias y expectativas que se producen entre una generación y otra. De ahí que cada una desarrolla una determinada jerga particular y, de la mano unas costumbres, un conjunto de experiencias sobre el mundo así como de expectativas de lo que debería ser la sociedad y la

¹⁹ Como proceso de crecimiento, medible en la renta por habitante y de producto nacional bruto.

²⁰ Lo que también implicaba la renta de la tierra, esclarecida por Carlos Marx en *El Capital*.

vida individual en ella. El concepto de *economía de la naturaleza* asentaba y a la vez presagiaba la orientación general de la sociedad así como de la ciencia para ver en el orden natural el principio fundamental a seguir en la vida social y ese mismo orden económico-social aplicado al primero para satisfacer las potencialidades de lo que los hombres hemos “heredado” en la tierra, con vistas a transitar hacia otro estadio de civilización que opera como contexto en el que el concepto se desarrolla —pudiendo integrarlo al análisis conceptual en su dimensión sincrónica— junto con la dimensión diacrónica de una forma teóricamente más sólida, en contraste con la referencia al procedimiento de descontextualizar los conceptos para ensamblar su historia a nivel diacrónico (Blanco, 2012).

Como concepto de transición, *economía de la naturaleza* publicitaba acontecimientos teóricos significativos, en un recorrido discursivo cuyo término momentáneo tendría que ser puesto en relación de dependencia con puntos de partida conceptualmente homogéneos (historia natural, armonía natural, equilibrio), recorridos cuya progresión revela una dirección propia. Esto “obliga” a pensar lo que tendría que implicar una teoría de la economía natural, para que esa noción encuentre allí un sentido de verdad, un sentido de coherencia lógica con otros conceptos. Esto implica ir de un concepto a la teoría y no a la inversa, ya que, según Canguilhem, definir un concepto es formular un problema (Lecourt, 1987) que requiere la presencia simultánea y racionalmente dispuesta de un determinado número de otros conceptos, que no son necesariamente los que figurarán en la teoría que aportará la mejor explicación. Esto es, que la presencia continua del concepto en toda la línea diacrónica que constituye su historia da cuenta de la insistencia de un mismo problema: el aprovechamiento racional de la naturaleza, a fin de que cumpla su función en el paso rápido de una economía atrasada-agrícola a otra avanzada-industrial.

El problema al que lleva el concepto *economía de la naturaleza* es cómo lograr la rentabilidad de la explotación de la tierra —de qué manera obtener las mayores ganancias de la actividad agropecuaria—, a fin de que pudiera incluirse en un engranaje de la producción industrial que generara insumos para la elaboración de productos en las empresas capitalistas. Por ello, la perspectiva económica de la naturaleza deriva de plantear cómo es posible, con la tecnología disponible, impulsar la producción rural de tal manera que pudiera quedar subsumida por la lógica de la producción industrial y dar respuesta a las crecientes necesidades alimenticias de una población mundial en aumento constante. Consecuentemente, esta economía de la naturaleza suponía un desplazamiento de grandes masas de campesinos, que salían expulsados del sector agrícola para ser absorbidos en la industria y los servicios, con la correspondiente estratificación de los mercados laborales y de la sociedad en general.

Como vía hacia la formulación de un problema, el concepto de *economía de la naturaleza* posibilita pensar en la interpretación de los hechos observados —más allá de las teorías— como obstáculos epistemológicos, en nuevas tareas de reflexión, donde la idea de que los conceptos son esencialmente problemáticos y forman parte de una historia (conceptual) guía el trabajo investigativo.

Reflexiones

En la *historia conceptual* de la ecología durante el siglo XIX, el concepto *economía de la naturaleza* surge en relación directa con el desarrollo de la economía y su condición de categoría en proceso de construcción, sobre todo debido a que su afianzamiento como constructo científico se inscribía en el desarrollo del capitalismo en Europa.

Por el momento histórico en que se acuña y mantiene vigencia, el concepto *economía de la naturaleza* expresa, por un lado, la ideología religiosa de la naturaleza en tanto creación de un Dios todo poderoso, pero, por otro, también daba cuenta de la necesidad de explotación tecnológica de los recursos naturales, en la medida que estos constituían la verdadera fuente de riqueza y porvenir de las sociedades.

Al establecer la articulación entre economía y naturaleza, el concepto en cuestión permitió resolver en esa época la contradicción que se presentaba para impulsar el desarrollo económico de los países y aprovechar lo que la *creación* ofrecía a los hombres, no solo en el uso, sino además en la optimización de los rendimientos de su explotación.

Al ser reconocido implícita o explícitamente tanto por Haeckel como por Darwin, el concepto *economía de la naturaleza* se sostuvo hasta finales del siglo XIX, mostrando que se trataba de una noción que si bien tendría que modificarse para dar entrada a una concepción que permitiera cuestionar la relación economía/ecología, retenía lo principal de la idea de *orden y armonía de la casa*.

Aunque no tan visiblemente, el concepto de *economía de la naturaleza* posibilitó avanzar en el sentido del cambio de época, correspondiendo tanto con la democratización como con la superación de los estamentos, cuyos conceptos dejaban de ser operativos por ideológicos, así como las concepciones ciegas y vacías. Pero el concepto *economía de la naturaleza* también contribuyó a la temporalización, en la medida que los conceptos político-sociales se convertían en conceptos de expectativa. Esto incidió en la politización, que designaba posiciones sociales o estratificación con pertinencia política.

Bibliografía

01. Blanco, José Javier (2012), "La historia de los conceptos de Reinhart Koselleck: conceptos fundamentales, Sattelzeit, temporalidad e histórica", en *Politeia*, vol. 35, núm. 49, pp. 1-33.
02. Bonino, Emma (2013), "El aporte de la Ecología al pensamiento sustentable en el siglo XXI", en Walter Pengue y Horacio Feinstein (ed.), *Nuevos enfoques de la economía ecológica. Una perspectiva latinoamericana sobre el desarrollo*, Buenos Aires, Lugar editorial, pp. 91-117.
03. Bowler, Peter (2000), *Historia fontana de las ciencias ambientales*, México, Fondo de Cultura Económica, 467 pp.
04. Castrodeza, Carlos (2003), *Los límites de la historia natural. Hacia una nueva biología del conocimiento*, Madrid, Akal, 78 pp.
05. Coleman, William (2002), *La biología en el siglo XIX. Problema de forma, función y transformación*, México, Fondo de Cultura Económica, 306 pp.
06. Cuervo, Miguel (2000), *Economía y naturaleza: una historia de las ideas*, Madrid, Síntesis, 319 pp.
07. Darwin, Charles (2006), *La teoría de la evolución de las especies*, Barcelona, Crítica, 398 pp.
08. Deléage, Jean Paul (1993), *Historia de la ecología. Una ciencia del hombre y de la naturaleza*, España, Icaria, 364 pp.
09. Diéguez, Antonio (2012), *La vida bajo escrutinio. Una introducción a la filosofía de la biología*, España, Biblioteca Buridán, 350 pp.
10. Dobb, Maurice (1997), *Teorías del valor y de la distribución desde A. Smith. Ideología y teoría económica*, México, Siglo XXI, 329 pp.
11. Furtado, Celso (1982), *Teoría y política del desarrollo económico*, México, Fondo de Cultura Económica, 301 pp.
12. Gadamer, Hans-Georg (2005), *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 697 pp.
13. Galbraith, John Kenneth (2011), *Historia de la economía*, Madrid, Ariel, 331 pp.
14. Godard, Oliver (1992), "L'économie, l'écologie et la nature des choses", *Archives de philosophie du droit*, núm. 37, pp. 183-203.
15. Hobswam, Eric (1987), "La tierra", en *Las revoluciones burguesas*, vol. II, México, Ediciones Quinto Sol, pp. 266-298.
16. Koselleck, Reinhart (2007), "Existe una aceleración de la historia?", en J. Beriain y M. Aguiluz (ed.), *Las contradicciones culturales de la modernidad*, Barcelona, Anthropos, pp. 319-345.
17. Kuczynsky, Jurgen (1986), *Breve historia de la economía*, México, Cultura popular, 254 pp.
18. Labastida, Jaime (2007), "La ciencia de la naturaleza", en *El edificio de la razón*, México, Siglo XXI, pp. 141-167.
19. Lecourt, Dominique (1987), "La historia epistemológica de Georges Canguilhem", en *Para una crítica de la epistemología*, México, Siglo XXI, pp. 59-87.
20. López, Alberto et al. (2013), "La evolución histórica del pensamiento económico y su visión de la naturaleza en el proceso social de producción", en Walter Pengue y Horacio A. Feinstein (ed.), *Nuevos enfoques de la economía ecológica. Una perspectiva latinoamericana sobre el desarrollo*, Buenos Aires, Lugar editorial, pp. 27-60.
21. Malthus, Thomas, Robert (2010), *Primer ensayo sobre la población*, México, Gernika, 239 pp.
22. Margalef, Ramón (2005), *Ecología*, Barcelona, Omega, 245 pp.
23. Marshall, Alfred (1994), *Principios de Economía*, Madrid, Aguilar, 733 pp.
24. Mason, Stephen (2012), "La ciencia del siglo XIX, agente del cambio industrial e intelectual", en *Historia de las ciencias 2. Del siglo XVIII al XX*, Madrid, Alianza editorial, pp. 207-411.
25. Mayr, Ernst (1987), *Algunas ideas sobre la historia de la Síntesis Evolutiva*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias, 50 pp.
26. Mill, John Stuart (1981), *Principios de economía política con algunas de sus aplicaciones a la filosofía social*, México, Fondo de Cultura Económica, 189 pp.
27. Mirabeau, Honore (1989), *Discursos en la Asamblea Nacional*, México, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 143 pp.

28. Morán, Dante y Cinna Lomnitz (1998), "Las ciencias de la tierra: una nueva visión de nuestro planeta", en Luis de la Peña (coord.), *Ciencias de la materia*, México, Siglo XXI/Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 240-264.
29. Oncina, Francisco (2013), "Historia conceptual: ¿Algo más que método?", en Faustino Oncina Coves (ed.), *Tradición e innovación en la historia intelectual*, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 11-38.
30. Ordóñez, Javier, Víctor Navarro y José Manuel Sánchez Ron (2013), "El siglo XIX", en *Historia de la ciencia*, Barcelona, Austral, pp. 377-454.
31. Petit, José María y Abela Prevosti Monclús (2000), *Filosofía de la Naturaleza: su configuración a través de sus textos*, Barcelona/C. U. Sant Jordi, 370 pp.
32. Polanyi, Karl (1989), *La gran transformación*, Madrid, Edymión, pp.
33. Principle, Lawrence (2011), *La revolución científica: una breve introducción*, Madrid, Alianza editorial, 218 pp.
34. Quesnay, Francois (1980), *El Tableau Economique de Quesnay*, México, Fondo de Cultura Económica, 111 pp.
35. Roll, Eric (1994), *Historia de las doctrinas económicas*, México, Siglo XXI.
36. Rosanvallon, Pierre (2006), *La contrademocracia. La política en la era de la desconfianza*, Buenos Aires, Manantial, 312 pp.
37. Sánchez, José Manuel (2013), "Edad contemporánea", en Javier Ordóñez, Víctor Navarro y José Manuel Sánchez Ron (coord.), *Historia de la ciencia*, Barcelona, Austral, pp. 377-454.
38. Smith, Adam (2004), *Teoría de los sentimientos morales*, México, Fondo de Cultura Económica, 133 pp.
39. Smith, Adam (2011), *La riqueza de las naciones*, Madrid, Alianza, 814 pp.
40. Tarde, Gabriel (2013), *Las leyes sociales (1898)*, Barcelona, Gedisa, pp. 45-138.
41. Vivien, Franck-Dominique (2002), *Economía y ecología*, Ecuador, Abya-Yala, 152 pp.

JOSÉ MARÍA ARANDA-SÁNCHEZ. Licenciado en Sociología y doctor en Ciencias por la UAEM. Maestro y doctor en Humanidades: Estudios Latinoamericanos por la misma Institución. Maestro en Estudios Visuales por la UAEM. Doctor en Urbanismo por la UNAM. Miembro del SNI, nivel II, perfil PROMEP. Responsable técnico del proyecto Conceptos centrales de la Ética y la Ecología para la práctica científica e integración disciplinaria. Responsable de la Línea de Investigación: Movimientos sociales y acciones colectivas en México y América Latina. Integrante de la cartera de árbitros de la revista *Ciencia ergo sum* y de la cartera de árbitros de la revista *Convergencia*. Ha publicado artículos a nivel nacional.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de
México
México

Quijano Hernández, Heber Sidney

El fuego y los vínculos cosmogónicos en "Ala del sur" de Efraín Bartolomé
Contribuciones desde Coatepec, núm. 29, julio-diciembre, 2015, pp. 73-86

Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28145453004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

El fuego y los vínculos cosmogónicos en “Ala del sur” de Efraín Bartolomé

*The Fire and its cosmological links in “Ala del sur”
by Efraín Bartolomé*

Heber Sidney Quijano Hernández*

Resumen: En el presente artículo se abordan las relaciones intertextuales del poema “Ala del sur”, de Efraín Bartolomé, con textos sagrados como la Biblia, el *Popol Vuh*, el *Chilam Balam* y algunos ejemplos de la épica náhuatl y huichola, con el fin reflejar los ecos cosmogónicos del poema.

Palabras clave: Poesía, Mito, Sacralidad, Efraín Bartolomé

Abstract: This paper studies the intertextual relations of the poem “Ala del sur”, by Efraín Bartolomé, with other sacred texts such as *Popol Vuh*, *Chilam Balam* and a few Nahuatl and Huichol myths, to reflect the cosmogony echoes of the poem.

Keywords: Poetry, Myth, Sacredness, Efraín Bartolomé

*Universidad Autónoma del Estado de México, México, heberquijano@hotmail.com

Introducción

La poesía emergió de la tradición oral, sobre todo de aquella que se centraba en relatar los orígenes de los pueblos y sus historias, desde los mitos fundacionales hasta las historias de los reyes. Los poetas cantaban lo que necesitaba mantenerse vivo en el imaginario de los pueblos, pues no había otra manera de acercar dichas narraciones a la población. El mito era el principal centro de interés de la poesía, pues “cuenta una historia sagrada; relata el acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los ‘comienzos’” (Eliade, 1992: 12).

A pesar de las transformaciones de la sociedad, la poesía —y algunos poetas— sigue tocando esos temas, de hecho puede ser una de las formas más constantes con que la humanidad puede religarse a ese ámbito espiritual, con esa “sacralidad cósmica” de la que habla Mircea Eliade (1992: 222): “El único contacto real del hombre moderno con la sacralidad cósmica se efectúa por el inconsciente, ya se trate de sus sueños y de su vida imaginaria, ya de las creaciones que surgen del inconsciente (poesía, juegos, espectáculos, etc.)”.

La poesía de Efraín Bartolomé es una obra signada por la vivacidad y por una fuerza expresiva que abreva del arrebato inteligente, preciso y certero. Bartolomé es consciente de que el poeta y la poesía tienen características que lindan con lo mítico y lo sagrado. El poeta “es el sujeto que en busca de su lumbre es capaz de *incendiar* el templo de la diosa. [Nadie es poeta si] no están dispuestos a *incendiarse* a sí mismos” (Cortés, 2000:).¹

La dimensión divina

Bartolomé —nacido en el corazón de la selva lacandona: Ocosingo, Chiapas— menciona que la función de la poesía es “mostrar a los humanos su dimensión divina” (Argüelles, 1997: 22). Así, Juan Domingo Argüelles plantea que Bartolomé (1994: 15) “asume sin titubeos la poesía como un sacerdocio. El oficio poético es sagrado, y aquí el verbo oficiar recupera toda su carga de religiosidad: no sólo implica el deber, el servicio, sino también el honor divino que se le rinde a la Diosa [la Poesía, la Naturaleza y la Mujer]”. Para Óscar Wong (2008), Bartolomé asume “lo *sacro* de la existencia, como tema único poético, [...] el paisaje es una sutil palpitación, la evocación de un *rito*, una mágica *liturgia*”.

Con este breve recuento de la poética de Bartolomé damos cuenta de que la noción tanto de la poesía en mayúscula como de la escrita por el propio poeta demuestran un

¹ Las cursivas insertas en las citas son mías, con el fin de resaltar los términos utilizados del poema en abono a la interpretación.

vínculo con eso que Roger Caillois (2006: 148) llama *lo sagrado*: “Lo sagrado es lo que da vida, y lo que la arrebató, la fuente de donde mana, el estuario donde se pierde”.

Su poemario *Ojo de jaguar*, en el que hallamos “Ala del sur”, es, según el propio Bartolomé, “un intento de recuperar el Paraíso Perdido de la infancia que ha sido *incinerado* en los altares del progreso” (Argüelles, 1997: 29) y en el que se manifiesta “el privilegio de vivir en el Edén, en el Paraíso, en Galaad”: en la selva lacandona (Argüelles, 1997: 19). Nada más sagrado que ese “Paraíso Perdido de la infancia”, ni templo más vivo que la propia selva.

En esas coordenadas poéticas no hay nada más terrible ni más “‘infernál’ que: la ‘devastación de la selva’” (Cortés, 2000) a cenizas, a polvo. Ignorar semejante catástrofe sería simplemente absurdo, como un pecado contra los lineamientos del decálogo de “reglas, recomendaciones que se adquieren en los talleres literarios” en una entrevista con *Círculo de poesía*: “9. Aprenderás a conocer el rostro de tu padre, el Cielo; y el de tu madre, la Tierra. Discriminarás los solsticios de los equinoccios. Celebrarás los rostros diversos de la Luna y el vestido cambiante de la Tierra ante la visita de las Estaciones” (Mendoza, 2008). Por eso “Ala del sur”, poema que “narra” un incendio en la selva, es tan significativo en términos simbólicos.

El fuego sagrado

El poema “Ala del sur” es una mezcla de génesis y de apocalipsis, enmarcado por lo que puede percibirse como un incendio ritual. El sujeto lírico se descubre sorprendido por la magnificencia del fenómeno, y no es para menos, pues lo sagrado evoca, de manera simultánea, signos inequívocos en el espectador, causados por su majestuosidad; provoca sumisión, respeto y adoración, al tiempo que suscita terror, desamparo y orfandad. En palabras de Roger Caillois (2006: 145): “*Lo sagrado sigue siendo lo que provoca respeto, temor y confianza, infunde fuerza, pero compromete la existencia*, lo que separa al hombre de sus semejantes, lo aleja de las preocupaciones vulgares, le hace salvar los obstáculos o los peligros que contienen a los otros y le introduce en un mundo severo del que *se alejan instintivamente sufriendo a la vez su atracción*”.

En “Ala del sur” el incendio se convierte en un signo de vida, el cual se desata en “La gran selva dormida”² (Bartolomé, 2007: 97, v. 1). La lógica parece simple: ante el fuego todos huyen a guarecerse; sin embargo, podemos trasponerla en términos simbólicos: ante

² A partir de aquí se citarán solo los versos más sintomáticos —o bien, las citas que mejor ejemplifican la hipótesis de este artículo— del poema “Ala del sur” de la edición conmemorativa editada por Marco Antonio Campos (2007).

el fuego todos despiertan, se *avivan*. Si para J. Frazer “Las fogatas son fiestas relativas a la muerte de las divinidades de la vegetación, en particular de la vegetación de las selvas” (Bachelard, 1967: 60), en “Ala del sur” el incendio unifica, hermana a los predadores y a sus presas en el éxtasis del delirio y la angustia: “Los pumas soberbios fueron amigos de los venados/ El hurón escapó con los conejos/ [...] Todos llevaban el incendio en los ojos” (Bartolomé, 2007: 55-56, 59).

Ante la cercanía de la devastación, los animales se solidarizan en una sola acción: la fuga, pues el incendio lleva el estigma inequívoco de la Muerte: “Rama de luz estéril/ la mañana/ que puebla un vasto mar de ceniza/ [...] En ella hace la Muerte su signo y su conjuro (Bartolomé, 2007: 28-30, 32).

En ese sentido, podemos percibir el incendio como una catástrofe, como el cataclismo de la selva, como una situación *nefasta* y *tremenda*. Es necesario clarificar las denominaciones de Caillois (2006: 31) para matizar ambos conceptos —tomados de Rudolf Otto (2001)—: *mysterium tremendum* y *mysterium fascinans* (Eliade, 1981: 18). El primero, lo *nefasto*, gira en torno a lo impuro y lo sacrílego: “Lo sagrado desarrolla una acción *fasta* o *nefasta* y recibe los calificativos opuestos de puro e impuro, de santo y sacrílego, que definen con sus límites propios las fronteras mismas de la extensión del mundo religioso” (Caillois, 2006: 31). Lo *tremendum* se vincula con lo siniestro, con el terror, con la “santa cólera”, se contrasta, en el doble aspecto de la divinidad, con el *fascinans*. “El *fascinans* [el segundo] corresponde a las formas embriagadoras de lo sagrado, al vértigo dionisiaco, al éxtasis y a la unión trasmutadora [pero también] a la bondad, la misericordia y el amor de la divinidad” (Caillois, 2006: 32). Lo *tremendum* se refiere a “la ‘santa cólera’, la justicia inexorable de un Dios celoso, ante quien tiembla el pecador humillado” (Caillois, 2006: 32).

Aunque en el poema no se manifiesta la presencia de un ser divino —mucho menos la del Dios judeocristiano—, la “santa cólera” parece generada por la propia Naturaleza, en este caso la selva que linda con un ser y objeto sagrado [que] “suscita sentimientos de terror y veneración” (Caillois, 2006: 13). De tal forma, el fuego y el incendio en tierra fértil muestran un matiz de maldición imprevista, nefasta y tremenda. “Casi siempre el incendio en el campo es la enfermedad de un pastor”, señaló Gastón Bachelard (1967: 27). Aquí podemos vincular esa postura con la noción de que “el sur [es el] lugar de la fertilidad” (Caso, 2007: 45) para los mexicas; por tanto, “Ala del sur” contiene definitivamente rasgos apocalípticos, es decir, sagrados, en el ámbito de lo nefasto, de lo tremendo según Caillois.

El fuego también renueva la fertilidad propia de la tierra, por ello participa de “doble aspecto de la divinidad”: es tremendo, nefasto y simultáneamente fascinante y fastuoso. Como rito de purificación en las culturas agrarias, los “incendios [en] los campos [los] embellecen luego con un manto verde de naturaleza viva” (Chevalier y Gheerbrant, 2003: 512). El fuego como elemento real, pero sobre todo como elemento simbólico, es ambiguo y ambivalente: “Brilla en el paraíso. Abrasa en el infierno” (Bachelard, 1967: 18). En “Ala del sur” se *sufre y festeja* el incendio, la manifestación del fuego.

Para Bachelard, el fuego es un elemento transformador que permite esa transmutación del vértigo divino que Caillois relaciona con el *fascinans*. Según Bachelard (1967: 17) “lo que cambia velozmente se explica por el fuego. El fuego es lo ultra-vivo”. Para quien lo “contempla, el fuego es un ejemplo del rápido devenir” (1967: 30). Ese devenir casi siempre revela una transformación sublime. Como diría George Sand (en Bachelard, 1967: 35): “en el seno del fuego, la muerte no es la muerte”.

El fuego es un umbral de metamorfosis en tres sentidos. El primero es el material, mediante la combustión. El segundo es el pensamiento, en tanto uno mismo se incendia a través de la duda, el juicio y la palabra. Por ello, Bartolomé considera que nadie puede ser poeta si no se está dispuesto a “incendiarse a sí mismo” (Cortés, 2000). Por su parte, Bachelard (1967: 35) vincula el fuego con la filosofía: “¿cómo probar mejor que la contemplación del fuego nos conduce a los orígenes mismos del pensamiento filosófico? Si el fuego [...] ha sido considerado como elemento constitutivo del Universo, ¿no ha ocurrido ello por ser un elemento del pensamiento [...]?”. El tercero es el mítico-simbólico: el fuego transforma a quien se le acerca, ¿acaso no es esa la función principal de la hoguera ritual?, ¿acaso no son dichas hogueras, simbólicamente, sólo un rito de pasaje para que los seres abrasados por el fuego —por ejemplo: Quetzacoatl, Ixbalenque y Hunapu, la selva misma— trasciendan al nivel divino?, ¿acaso no es el fuego una forma de purificación? Entonces, “el fuego es la vida; [y] la vida es una hoguera” (Bachelard, 1967: 80).

Químicamente hablando, cualquier cuerpo se oxida ante su exposición al oxígeno (el comburente por excelencia), es decir, a cada respiro nos quemamos. En ese sentido, el oxígeno del aire, el soplo divino, en lugar de alimentar, mata. Bartolomé es consciente de ello y mediante su sujeto lírico lo señala: “El aire combustible como un papel delgado/ y el rojo [el incendio] crepitar/ que cruje” (Bartolomé, 2007: 61-63).

Además de su doble aspecto divino, el fuego tiene dos perfiles simbólicos y míticos al fuego: el frotamiento y la percusión (Frazer, 1986; Bachelard, 1967). Bachelard se equivoca al adjudicar el origen del fuego al “frotamiento” —“una experiencia fuertemente sexualizada”—, y de orillarse por el “fuego sexualizado”. El fuego se reveló al hombre a

través de la “percusión” del rayo, del relámpago. Así sucede en “Ala del sur”: “La tarde gris corteja los *relámpagos*/ Escuchen como canta el ave de la luna/ * /Del magno tronco herido por el *rayo*/ brota el rojizo manantial” (Bartolomé, 2007: 16-19).

Podríamos mencionar un tercer perfil, en el que el fuego es creado o robado a los dioses por algún animal, como el tlacuache en la mitología huichol. Fiel a su influencia psicoanalista, Bachelard (1967: 64) denomina esos casos (y otros) como: “El complejo de Prometeo” [el cual] se dispersa entre todos los animales de la creación”. En “Ala del sur” 30 diferentes animales y especies conviven, presencian y dialogan entre ellos o con el fuego, como se ve en las siguientes citas elegidas:

Rama de luz estéril
la mañana
que puebla un vasto mar inmóvil de ceniza.
En ella quiebra la serpiente su colmillo
En ella enciende su cigarro la noche (vv. 27-31) [...]
La cojolite lo dijo al tucán
Las chachalacas a la codorniz
Y las tórtolas al faisán [...] (vv. 68-70)
Y el oso hormiguero al caracol
Y las lombrices al puerco espín [...] (vv. 83-84)
Y los que viven bajo la tierra allá se escondieron
y se cocieron
Y los que viven en la hojarasca se sorprendieron
y se encendieron
y se integraron a la ceniza:
se deshicieron (vv. 87-92)

Lo mismo sucede con 23 diferentes plantas, árboles y frutas, que desde aquí denominaremos “flora”:

Se incendió regimiento la palma real
Se incendiaron la jimba y el chacaj
Se quemaron el guanacaste y corozal
Ardieron la caoba colosal
los contrafuertes de la ceiba
el rojo cedro y el canshán (vv. 142-147)

Todos estos seres, incluyendo la noche (v. 32), giran en torno a una nómina animista; el poeta al nombrarlos, los crea y les da vida. La suficiente para que todos estos seres vislumbren la bóveda celeste (en los versos citados arriba, pero posteriores los de la siguiente cita): “Desde la fronda/ un billón de ojos miran el estrellado cielo:/ su reflejo” (vv. 4-6).

Al surgir el incendio, el poeta nombra y da vida a los 53 seres vivos citados explícitamente —entre plantas, insectos y animales— de la selva. El poema los crea, los verbaliza y hace presente gracias a que la chispa del fuego los *anima*. Además también los vincula con otros (la noche, la luna, las estrellas) o los hace integrarse con ellos, entre sí o con la ceniza (vv. 90-92).

Por ello, “Ala del sur” es un poema cosmogónico, entendiendo —con Mircea Eliade (1992: 39)— la cosmogonía como “el modelo ejemplar de toda especie de ‘hacer’: no sólo porque el Cosmos es el arquetipo ideal a la vez de toda situación creadora y de toda creación, sino también porque el Cosmos es una obra divina; está, pues, santificado en su propia estructura”. Así, una vez creados dentro del poema y siguiendo la lógica del mismo, estos seres son consumidos por el fuego, pues es él quien domina el universo ficcional poetizado por el sujeto lírico.

Cabe señalar que decir 53 seres vivos o un billón es tan eufemístico como decir 400 u 800. Así lo son “Los cuatrocientos *Mimixcoa* [que son] las estrellas del norte [;] como los cuatrocientos *Huiznabua* [...] las estrellas del sur” (Garibay, 1993: 82), o su equivalente: “los cuatrocientos muchachos [que] se convirtieron en estrellas” (*Popol Vuh*, 2000: 102), junto con Ixbalanqué y Hunapúh. Si los ojos de los animales son el reflejo de las estrellas (vv. 4-6) entonces la selva es el Universo. Bartolomé tiene claro este argumento. Como refiere Mircea Eliade (1981: 45), la poesía es un acto sagrado en el que “la creación del mundo se convierte en el arquetipo de todo gesto humano creador [y la poesía de manera enfática] cualquiera que sea su plano de referencia”.

En “Ala del sur” el fuego nace en un tronco de la percusión del rayo, como si este fuese lanzado por la mano divina, ya venga de enojo de Tlaloc/Chak o de Júpiter o del “señor estrella [que salta] descascaran[do] y haciendo que de su cuerpo saltaran chispas” como narra Elisa Ramírez (2008: 18) respecto de uno de los mitos huicholes.

Por un lado, el fuego es “hijo de la madera” (Bachelard, 1967: 44); y además de parricida se devora a sí mismo “*alimentándose* como un ser vivo” (Bachelard, 1967: 110). En contraste, “para la mayoría de los pueblos primitivos, el fuego es demiurgo y procede del sol [...] se relaciona [...] con el rayo y el relámpago” (Cirlot, 1997: 215). Por otro lado, el sujeto lírico se pregunta:

Rama de luz estéril
 la mañana golpea las ijadas del Fuego
 [...]
 ¿Quién galopa en el lomo del incendio?
 ¿Quién grita? ¿Quién aúlla?
 ¿Quién hace arder el esplendor del brillo
 de la materia viva que se abrasa? (vv. 20-21, 23-26).

La respuesta no puede ser menos precisa, pues el mismo sujeto lírico le da vida a un personaje divino: el Fuego. Por ello, su nombre aparece con mayúsculas, en una constante prosopopeya: “Atrás venía galopando el Fuego/ opacando el crepúsculo” (vv. 64-65).

En la selva de “Ala del sur” no ha llovido, por eso el sujeto lírico se pregunta por ella: ¿Cuándo vendrá / [...] / ¿Cuándo vendrá la lluvia? (vv. 11, 15). La sutileza poética de Bartolomé, hay que resaltarlo, conjuga dos elementos altamente míticos de manera certera, a golpe simple de metáforas. Después de que “La tarde gris corteja a los relámpagos” (v. 17), es decir, del acecho de la lluvia, comienza el incendio: “Del magno tronco herido por el rayo/ brota el rojizo *manantial*” (vv. 18-19). De esta manera se unen dos principios: el masculino, fuego; y el femenino, agua, ya sea en el manantial, en el “*mar* inmóvil de cenizas” (v. 29) o en “*río* de brasas” (vv. 35, 37, 42), las “*oleadas* del humo y del calor” (v. 110), o el “*río* rojo de las brasas” (v. 119). Podemos afirmar que “la purificación por el fuego es complementaria de la purificación por el agua, en el plano microcósmico (ritos iniciáticos) y en el plano macrocósmico (mitos alternativos de diluvios y de grandes sequías o incendios)” (Chevalier y Gheerbrant, 2003: 513). Fuego y agua conjugan sus simbolismos en “Ala del sur”.

Intertextualidad mítica

La intertextualidad se sitúa en lo que Julia Kristeva (1997: 2) denomina el “*cruce de superficies* de varias escrituras: del escritor, del destinatario [...] del contexto cultural actual o anterior”. En este caso, el cruce de superficies son los textos religioso más importantes en el contexto cultural e histórico del poeta, es decir, la mitología judeo-cristiana y la prehispánica, en la que resaltan las culturas náhuatl y maya.

Hablaremos primero del fuego en su modo nefasto y tremendo. El fuego funciona como purificador en la Biblia, y su aparición siempre va de la mano tremenda, justiciera e intempestiva de Jehova, quien: “hizo llover sobre Sodoma y sobre Gomorra azufre y fuego [...] desde los cielos” (Gn 19, 24); de ellas “el humo subía de la tierra

como el humo del horno” (Gn 19, 28). Bajo ese signo aparece en el Sinaí: “Todo el monte Sinaí humeaba, por que Jehova había descendido sobre él en fuego; y el humo subía como el humo de un horno” (Ex 19, 18). La manifestación de Jehova en el altar de Elías es incandescente: “Entonces cayó [su] fuego, y consumió el holocausto, la leña, las piedras y el polvo, y aún lamió el agua que estaba en la zanja” (1 Re 18, 38). En el Apocalipsis la estrella que cayó del cielo, cual disparo con el trompeteo del quinto ángel “abrió el pozo del abismo, y subió humo del pozo como humo de un gran horno; y se oscureció el sol y el aire por el humo del pozo” (Ap 9, 2). Todo el rencor divino se enciende: “delante del trono ardían siete lámparas de fuego, las cuales son los siete espíritus de Dios” (Ap 4, 5). Después, “el ángel tomó el incensario, y lo llenó del fuego del altar, y lo arrojó a la tierra; y hubo truenos, y voces, y relámpagos, y un terremoto” (Ap 8, 5). Abierto el séptimo sello “hubo granizo y fuego mezclados con sangre; y la tercera parte de los árboles se quemó; y se quemó toda la hierba verde [...] y como una gran montaña ardiendo de fuego fue precipitada en el mar” (Ap 8, 7-8). En fin, la tierra se purifica de los pecadores de todos los tipos que “fueron lanzados vivos dentro de un lago de fuego que arde con azufre” (Ap 19, 20; 20, 10; 20, 14). El fuego bíblico proviene del rencor divino, demuestra su omnipotencia y, sin duda, tiene el carácter divino del *fascinans* y el *tremendum*.

En cuanto a las culturas prehispánicas tomaremos ejemplos específicos de sus mitologías. En el caso del *Chilam Balam* (1965: 84), el simbolismo del fuego es apocalíptico en el sentido más bíblico: “Se voltará el Sol, se voltará el rostro de la Luna; bajará la sangre por los árboles y las piedras; arderán los cielos y la tierra por la palabra de Dios Padre, del Dios Hijo y del Dios Espíritu Santo”. Más adelante, asemeja una secuencia de plagas: “Siete serán los años de sequía: estallarán entonces las lajas, arderán los nidos de las aves arriba, arderá la savia del zacatal en la llanura y en los barrancos de la sierra [...] porque el fuego les pegará [y será entonces cuando se anuden unos a otros los tiburones de la cola, y pegue el fuego] en el cielo y en las nubes. Será entonces cuando se mueva el cielo y se abra la faz del Sol y se cubra la faz de la Luna” (*Chilam Balam*, 1965: 112, 114). En el *Chilam Balam* hay una tendencia del fuego a ladearse hacia el suceso *nefasto*; en términos de sacralidad, del *tremendum*.

En ese mismo sentido, en “Ala del sur” la vegetación se consume de la misma forma:

Los frutos generosos
 : el mamey el zapote las anonas
 la pomarrosa de aliento afrodisiáco
 y la guanábana sensual
 sintieron las primeras oleadas del humo y del calor
 y poco a poco se secaron
 y poco a poco se partió su pie
 y los frutos gotearon desde su rajaduras una miel amorosa
 (pero su miel otrora dula hirvió
 lamida por las lenguas insaciables del Fuego) (vv. I06-I15)

La mitología náhuatl, sobre todo la vertiente mexicana, tiene otra perspectiva, que podemos vincular con el *fascinans*. Según Chevalier y Gheerbrant (2003: 513), “el fuego terrestre, ctónico, representa para los aztecas la fuerza profunda que permite la unión de los contrarios y la ascensión [...] del agua en nubes, es decir la transformación del agua terrenal, agua impura, en agua celestial, agua pura y divina. El fuego es [...] ante todo el motor de la regeneración periódica”. Ese es el sentido del festejo del Fuego Nuevo, con el que se iniciaba la nueva cosecha en el Cerro de la Estrella: “se encendía el fuego y con gran alegría se llevaba a los templos locales y de allí a los hogares indicando en tal forma que los dioses se habían apiadado de la humanidad” (Caso, 2007: 33).

Para los mexicanos, el fuego como dios tutelar solo podía interceder mediante la invocación de la hoguera. En ella, “en el fuego [de la Roca de los Dioses] nacen el Sol (Nanáhuatzin) y la Luna” (Garibay, 1993: 7). Además de ello, sobre todo por la persistencia en el imaginario colectivo de este mito, “es fama que entonces entró también el Águila al fuego, se fue en pos de ellos, se abalanzó al fuego, en el fuego se metió, y se quemó enteramente: por eso tiene el plumaje todo oscuro y requemado. Y también se metió el Tigre, pero no se quemó mucho cuando en el fuego cayó: solamente se chamuscó, se pintó con el fuego” (Garibay, 1993: 9). En el poema “Ala del sur” sucede algo similar: “Y hubo un galope largo de jaguares manchados/ y hubo un galope largo de ocelotes manchados/ y hubo un galope largo de tigrillos manchados/ y la mañana entera tuvo la piel manchada” (vv. 51-54).

Para el mito mexicano el “tigre” se “pintó” con el fuego; en el caso de “Ala del sur” los felinos huyen “manchados”, tizados de ceniza. Por otro lado, Quetzalcoatl “habiendo encendido una hoguera, en ella se arrojó. Mientras ardía se alzaban sus cenizas y las aves de rico plumaje vinieron a ver cómo ardía [...] Cuando la hoguera cesó de arder, se alzó [su]

corazón y hasta *los cielos* llegó. Allí se mudó en *estrella*” (Garibay, 1993: 42). En el poema, el cielo es el testigo del incendio hacia donde miran el billón de ojos de los habitantes de la selva, en donde: “hubo una hoguera capaz de calentar el comal del cielo” (v. 67).

En el *Popol Vuh* (2000: 93), los gemelos Ixbalanqué y Hunapúh tenían el presentimiento en el corazón —otra referencia flamígera— “de que usarán la hoguera para darnos muerte”. A pesar de su triunfo sobre los dioses del infernal Xibalbá, ambos hermanos son incinerados: “subieron en medio de la luz y al instante se elevaron al cielo. Al uno le tocó sol y al otro la luna” (*Popol Vuh*, 2000: 102; *cfr.* Chevalier y Gheerbrant, 2003: 513). Ambos son adorados por Ixmucané, a través de “Las cañas [que] retoñaron, luego se secaron cuando los quemaron en la hoguera; después retoñaron otra vez. Entonces la abuela encendió el fuego y quemó el copal ante las cañas en memoria de sus nietos. Y el corazón de su abuela se llenó de alegría cuando por segunda vez retoñaron las cañas. Entonces fueron adorados por la abuela y ésa las llamó el Centro de la Casa (*Popol Vuh*, 2000: 101).

El material combustible de las cañas en el *Popol Vuh* es equivalente en “Ala del sur” al del “carrizo”: “En el río de brasas el carrizo se enciende inesperadamente: / Sus ramas esbeltísimas chisporrotean y animan el incendio” (vv. 37-38), y al de todo tipo de flora:

Un río de brasas
: hojarasca raíces musgos helechos
palmas anteriormente cargadas de rocío
bejucos gruesos tallos
hojas gigantes plantas trepadoras
densas ramas de sombra
la alta floración del verano
y el verano mismo
ardiendo (vv. 42-50)

En los casos mexica y maya, el fuego tiene la manifestación ambigua de la destrucción y la purificación-renacimiento, por lo que la manifestación de los sagrado está del lado del *fascinans*.

Finalmente, en la ceremonia del apagamiento del fuego *Tup Kak* “hacían corazonces de animales con incienso que eran arrojados al fuego [...] el copal era quemado en las ceremonias de sacar lumbre nueva”. El copal se conecta con el “culto al sol” (*Chilam Balam*, 1965: 103). En el poema, después de nombrar a los animales y a la flora: “El humo traía

a veces/ ráfagas de pimienta/ y de copal” (vv. 148-150), como si se estuviese oficiando culto y terminando una ofrenda.

Bartolomé termina el poema con un lamento, en el que parece que el sujeto lírico disminuye su tono mítico para bajar la voz, a modo de reflexión:

Ala del sur: herida ala sombría
Ala quebrada en varios fragmentos con un palo
Ala golpeada por la piedra
o por la bala
Ala de la agonía
Ala que ya no vuela
Ala rota
Ala mía (vv. 151-157)

Entendemos entonces la herida trágica del sujeto lírico: el lugar sagrado —la selva— donde todo se origina está siendo destrozado de distintas formas, pues esa “ala” ha sido: “herida”, “quebrada”, “golpeada”, agoniza, ya no vuela, está rota, pero sigue existiendo. Y en esa trinchera que aún sobrevive, el poeta intenta recuperar ese Paraíso perdido “*incinerado* en los altares del progreso” (Argüelles, 1997: 29).

Conclusión

Después de una revisión de los conceptos en torno a la sacralidad, al fuego y a las palabras del poeta Efraín Bartolomé podemos aseverar que en el poema “Ala del sur”:

a) La selva es asumida por el sujeto lírico como el símbolo de la infancia, el Paraíso Perdido, a través de la cual se refleja la cosmogonía y el universo de “Ala del sur”. Este concepto es la *imago mundi* de Mircea Eliade: “la morada [que] se santifica siempre por el hecho de constituir una *imago mundi* y de ser el mundo una creación divina” (Eliade, 1981: 50).

b) En ese universo poético el fuego está instaurado en un plano sagrado, con un doble aspecto de la divinidad que incluye lo *tremendum*, lo *nefasto* y el *fascinans*. El poeta, mediante la cosmogonía de “Ala del sur”, utiliza el verbo para transgredir el transcurso inefable e inevitable del tiempo; se arma de lenguaje, pues puede expresar ingenuamente lo *tremendum*, la *maiestas* o el *mysterium fascinans* con términos tomados del ámbito natural o de la vida espiritual profana del hombre (pero lo supera el sentimiento de lo sagrado):

el lenguaje se reduce a sugerir todo lo que rebasa la experiencia natural del hombre con términos tomados de ella” (Eliade, 1981: 18).

Enclaustrado en su propia palabra, el poeta solo puede observar, desolado, la destrucción de su mundo mediante el incendio. Desde esa perspectiva señalada en el apartado “Intertextualidad mítica” se c) vincula con la mitología de distintas cosmogonías de manera precisa, ya sea en su papel devastador —*La Biblia, Chilam Balam, Popol Vuh*— o purificador —mitos mexicas—; en cuanto al nacimiento del fuego se confirma la noción de la “percusión” planteada por Frazer, seguida por Bachelard y ejemplificada mediante un mito huichol, sobre todo en “Ala del sur”.

En ese contexto, Efraín Bartolomé convierte al sujeto lírico de “Ala del sur” en un d) demiurgo verbal de los seres que habitan la selva, los cuales, al ser nombrados, son animados al universo del poema: la selva. Al mismo tiempo, el sujeto lírico se muestra fascinado y devastado por el incendio, ante la presencia de lo sagrado. Ante ello: “Y en una bocanada de diamantes/ el poeta pronuncia su palabra (Bartolomé, 2001: 19).

Bibliografía

01. Argüelles, Juan Domingo (1997), *Diálogo con la poesía de Efraín Bartolomé*, Toluca, IMC, 62 pp.
02. Bachelard, Gaston (1967), *Psicoanálisis del fuego*, Madrid, Alianza, 194 pp.
03. Bartolomé, Efraín (1994), *Agua lustral. Poesía (1982-1987)*, México, Conaculta, 199 pp.
04. Bartolomé, Efraín (2001), *Cuadernos contra el ángel*, México, Conaculta, 70 pp.
05. Bartolomé, Efraín (2007), *Ojo de jaguar*, México, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas/Juan Pablos Editor, 162 pp.
06. Caillouis, Roger (2006), *El hombre y lo sagrado*, México, FCE, 168 pp.
07. Caso, Alfonso (2007), *El pueblo del sol*, México, FCE, 125 pp.
08. Chevalier, Jean y Alain Gheerbrant (2003), *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Herder, pp. 511-515.
09. Cirlot, Juan Eduardo (1997), *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Siruela, 520 pp.
10. Cortés, Adriana (2000), “El oficio del poeta es arder”, en *Etcétera*, <http://www.etcetera.com.mx/2000/369/acef369.html>. Consultado el 25 de mayo de 2014.
11. *El libro de los libros de Chilam Balam* (1965), México, FCE, 232 pp.
12. Eliade, Mircea (1981), *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Punto Omega, 185 pp.
13. Eliade, Mircea (1992), *Mito y realidad*, Barcelona, Editorial Labor, 217 pp.
14. Frazer, James (1986), *Mitos sobre el origen del fuego*, Barcelona, Alta Fulla, 229 pp.
15. Garibay Kintana, Ángel María (comp. y prol.) (1993), *Épica náhuatl*, México, UNAM.
16. Kristeva, Julia (1997), “Bajtín, la palabra, el diálogo y la novela”, en Desiderio Navarro (antol.), *Intertextualité. Francia en el origen de un término y el desarrollo de un concepto*, La Habana, Casa de las Américas/Embajada de Francia en Cuba, pp. 1-24.

17. Mendoza, Jorge (2008), "Entrevista al poeta Efraín Bartolomé", en *Círculo de poesía*, <http://circulo-depoesia.com/2008/08/el-poeta-tiende-su-arco-en-el-origen-y-prende-una-flecha-de-sangre-sobre-la-playa-del-futuro-2/>. Consultado el 20 de noviembre de 2015.
18. Otto, Rudolf (2001), *Lo santo*, Madrid, Alianza, 231 pp.
19. *Popol Vuh* (2000), México, FCE, 181 pp.
20. Ramírez, Elisa (2008), "Cómo apareció Nuestro Abuelo el fuego", en *Arqueología mexicana*, vol. XVI, núm. 91, México, mayo-junio, p. 18.
21. *Santa Biblia. Antiguo y Nuevo Testamento* (1960), versión Reina-Valera, Corea, Sociedades Bíblicas Unidas.
22. Wong, Óscar (2008), "Chiapas y su expresividad metafórica", en *Baquiana*, http://www.baquiana.com/numero_xxxix_xl/Opiniones.htm. Consultado el 30 de mayo de 2013.

HEBER SIDNEY QUIJANO-HERNÁNDEZ. Maestro en Humanidades y Licenciado en Letras Latinoamericanas por la Universidad Autónoma del Estado de México. Recibió el Premio Internacional de Poesía "Gilberto Owen Estrada" 2006 y la Presea Metepec 2014. Ha publicado poemarios y pliegos de poesía en revistas literarias, de divulgación y académicas, además de tres capítulos de libros académicos. Ha participado en ferias de libro, festivales culturales y eventos académicos nacionales e internacionales. Actualmente es locutor y guionista de Uni Radio 99.7 FM, docente de la Facultad de Humanidades, columnista de un periódico y bloggero.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de

México

México

Enríquez-Sánchez, Antonio de Jesús
"Eran dados a las fiestas". El universo festivo de los indios novohispanos bajo la
Ilustración, ¿supresión o vigencia de un fenómeno de larga duración?
Contribuciones desde Coatepec, núm. 29, julio-diciembre, 2015, pp. 87-144
Universidad Autónoma del Estado de México
Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28145453005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

“Eran dados a las fiestas”. El universo festivo de los indios novohispanos bajo la Ilustración, ¿supresión o vigencia de un fenómeno de larga duración?

“They were dedicated of the festivities”. The festive universe of the indigenous of New Spain under the Enlightenment, suppression or validity of one phenomenon of long duration?

Antonio de Jesús Enríquez-Sánchez*

Resumen: En el último cuarto del siglo XVIII la Nueva España experimenta los efectos de las Reformas Borbónicas. Así, a la luz de la sombra ilustrada, Estado español e Iglesia novohispana promueven la reducción y variación de las fiestas que llevaban siglos de haberse configurado en el virreinato novohispano. El presente estudio se centra en el orbe festivo de los indios; revisa, por un lado, el nacimiento de este universo festivo, su amplitud y sus implicaciones; y, por otro, la visión que las autoridades virreinales tienen sobre las fiestas de los indios, los antecedentes de la reforma apuntada y los motivos que, en el marco de la Ilustración, conducen al Estado y a la Iglesia a buscar la reforma de las fiestas de los indios. Respecto de las visiones encontradas en el siglo XVIII, el artículo explica la recepción activa a la reforma festiva y se acerca, a partir de la revisión de dos lugares de la Intendencia de México, a una de las contradicciones del siglo de la Ilustración.

Palabras clave: Reformas Borbónicas, Ilustración, fiesta del indio novohispano, visiones divergentes, contradicción

Abstract: In the last quarter of Eighteenth-Century, New Spain experiments the effects of Bourbon Reforms. Under the Enlightenment, Spanish State and New Spain Church promote the reduction and the control of festivities of Viceroyalty of New Spain. This article approaches the indigenous festive universe of New Spain and review, on one hand, its emergency, its extension and its intentions. On the other hand, this article analyzes the vision of the authorities of New Spain about the indigenous festivities, the precedents about the festive reform of Eighteenth-Century and the intentions that, under the Enlightenment, had State and Church with the reform of festive world of the indigenous. Conflicting visions during the Eighteenth-Century, the article explain the active reception in the face of the festive reform and approaches of one contradiction of Enlightenment century across of review of two locations in administrative division of Mexico.

Keywords: Bourbon Reforms, Enlightenment, festivity of indigenous of New Spain, conflicting vision, contradiction

*Universidad Autónoma del Estado de México, México, xitandeje@gmail.com

Piedra de toque: imagen para reflexionar

Las festividades de la iglesia, los fuegos artificiales que las acompañan, y procesiones mezcladas de danzas y de disfraces barrocos, son para la gente común india un manantial fecundo de diversiones.

ALEJANDRO DE HUMBOLDT (siglo XIX)

Singular imagen ofrecía entonces el sabio alemán en los albores del siglo XIX, cuando el embate ilustrado metropolitano ya llevaba un camino andado sobre el orbe hispano, particularmente sobre la Nueva España que recorría Humboldt. Sintomática descripción parecía confirmar una “irregularidad”. ¿Qué había pasado con la pretendida variación que demandaba el pensamiento ilustrado para la práctica festiva de los indios que llevaba años de haberse configurado, de tal forma que a los ojos de la Ilustración parecía inadecuada? La “irregularidad” era evidente. Cerraba el siglo que había visto el ascenso de la dinastía de los Borbones al trono español, la centuria que había venido asistiendo al despliegue de un conjunto de reformas en aras de estimular el desarrollo económico peninsular en menoscabo del de sus posesiones coloniales —en el sentido exacto de la palabra— y afianzar la preponderancia metropolitana en ultramar, y una práctica tan perniciosa como innecesaria por sus formas expresivas, para la óptica ilustrada, seguía asomándose en el horizonte: la fiesta barroca, ahora cultivada entre los indios. La anomalía no era minúscula porque, si bien, por un lado, las Reformas Borbónicas habían apuntado a una dimensión plenamente económica, y, por otro, no era menos cierto que pretendían cambiar —reformular— a la sociedad de su tiempo atendiendo al espíritu de la época.

La imagen delineada por el barón alemán era contundente: fuegos de artificio, procesiones, danzas “exóticas”, personajes atípicos, música lúgubre, cuadros festivos circunscritos en las iglesias de los indios (Humboldt, 2004: 64). El conjunto daba la impresión de que las reformas ilustradas que se habían propuesto tanto la Iglesia novohispana como la Corona para controlar y variar las fiestas poco habían rendido fruto. Quizá —podría argumentarse— es mucho exagerar la descripción ofrecida por Humboldt, y lo sería sino fuera por la vigencia que la estampa tiene hasta nuestros días, justamente allá en las “regiones de refugio” habitadas por los indígenas, en el centón de poblaciones que atraviesan al país que sucedió al virreinato más conspicuo de España, gobernadas por una pléyade de santos principales y secundarios, sobre las cuales se despliega un universo festivo nunca

terminado de dimensionar, ya no se diga entre las miradas de los extranjeros y mexicanos del siglo XIX cuya pluma registra, de cuando en cuando, la imagen extravagante que se repite sin cesar. Imagen de larga duración, insospechablemente, era la del geógrafo venido del otro lado del Atlántico que viene a confirmar el largo aliento de una práctica nunca suprimida —como se hubiese querido— y a denunciar una contradicción emanada en el seno del reformismo metropolitano del último cuarto del siglo XVIII.¹

El estudio está centrado en reflexionar una continuidad de largo aliento, siendo dilatadas las formas expresivas que pululan en las fiestas, planteamos que resortes decisivos contribuyeron en su configuración y en el mantenimiento de una suerte de "núcleo duro" festivo avanzado el tiempo. Condiciones históricas puntuales sirvieron de cobijo a esta virtual caracterización y permanencia. No resta sino preguntarse ¿cuáles fueron sus implicaciones?, ¿cuál el contexto en el que emerge y se mantiene la fiesta del indio novohispano? Y ¿cómo habría de responder el indio, inmerso por inercia en un mundo festivo, una vez llegado el intento de acotarlo, variarlo y controlarlo en el siglo XVIII? Se conjetura que, al finalizar la centuria dieciochesca, los indios desplegaron una respuesta activa a las políticas borbónicas, pues, de otra forma, ¿cómo explicar la vitalidad de su mundo festivo que se ha enunciado?

Manantial fecundo de diversiones: la fiesta del indio novohispano

En punto de piedad y devoción de los indios seré pregonero perpetuo de las repetidas pruebas que tengo en este particular. Son devotos y muy inclinados al culto

¹ Son evidentes las contradicciones que acompañaron al siglo XVIII si se considera que, por un lado, se encuentra el impulso reformista ilustrado sobre el que descansa el conjunto de Reformas Borbónicas, llamado a modificar la situación novohispana existente a su advenimiento pero, por otro, una sociedad con un considerable grado de autonomía desde el siglo XVII a la que no termina de dimensionar y conocer a fondo y que, evidentemente, no siempre se mantendrá pasiva a las directrices peninsulares. No son pocas las luces que pecan de disidentes por romper la imagen vertical dominante que acarrea el periodo en cuestión, momento de insatisfacción para el criollo (lo que finalmente demuestra el impacto que revisten las reformas y que no se niega), pero de cuando en cuando sorteado por la sociedad novohispana hasta donde le es posible. Se remite al lector a las agudas observaciones de Luis Villoro para el plano económico (2002: 28-29), a las de María Bono López (1999: 16) sobre las dificultades que acarreó consigo la política de castellanización en tiempos de los Borbones y, principalmente, al testimonio virulento del crítico del periodo, Hipólito Villarroel, sobre la discordancia entre discurso y práctica que operaba en la capital novohispana. En esta visión alterna del periodo es que se inscribe la contradicción a examinar en estas líneas.

divino, gastando en esto, si tienen algo. Ofrecen mucho incienso o copal a los santos, velas, ramos y flores.

FRANCISCO DE AJOFRÍN (siglo XVIII)

Con sintética expresión, William B. Taylor (1999: 371) resume: “Eran dados a las fiestas”, así era la actitud del indio novohispano hacia las festividades al finalizar el siglo XVIII. ¿Qué festejaban los indios?, ¿cuáles eran los resortes que soportaban la práctica festiva llegado el embate ilustrado? En el desentrañamiento de ambas interrogantes se advierte la respuesta que se promovería ante las iniciativas de las autoridades ilustradas, los móviles que justificarían la permanencia de la fiesta en el mundo rural novohispano y los motivos que Iglesia y Estado tendrían para erradicar y variar este mundo festivo, “fecundo de diversiones”.

Habría que remontarse al siglo XVI con el nacimiento de Nueva España y la paulatina conformación de un amplio universo festivo delineado por el indio en marcos propios y por el español en sendas disposiciones legislativas para aproximarse al mismo. Antes de que concluyera el Concilio de Trento —celebrado a fines del siglo en Europa—, la capital novohispana acoge al Primer Concilio Provincial Mexicano en 1555: este vislumbra y establece las fiestas que dominarán durante la época virreinal entre los indios, tendrán variaciones minúsculas hasta el siglo XVIII. En su capítulo XVIII, el concilio estipula “qué fiestas se han de guardar” entre los naturales, a quienes Paulo III, atendiendo a su estado de “miseria y pobreza”, les acota en número, si se le compara con las fiestas de precepto² que entonces tienen obligadas los españoles a efectuar. El indio novohispano “guarda” anualmente los 52 domingos que desfilan a lo largo del año,³ festeja los ciclos de Jesucristo (natividad, circuncisión, epifanía, resurrección y ascensión) y de la virgen María

² Sobre las fiesta de precepto el primer concilio provincial mexicano las define como aquellas en las que los cristianos “se deben abstener y apartar de toda obra servil, y ejercitarse en oír misas, y sermones, y otras buenas obras” (*Concilios provinciales primero y segundo*, 1768: 65). Del dicho al hecho hay mucho trecho. Ni españoles ni indios sabrán conducirse siempre por los caminos de la solemnidad que aquellos días demandan, más que solemnidades no faltan diversiones. Al primer concilio le inquietó la actitud del español, quien no guarda el descanso dominical, sino que lo dedica a la fiesta, le preocupa porque inquieta a los indios (*Concilios provinciales primero y segundo*, 1768: 70).

³ Si se pone en tela de juicio esta apreciación, es porque el indio, más que guardar solemnemente con misas y descanso el domingo, se entrega a los mercados y a las fiestas que este da origen y que los concilios intentan controlar (Gonzalbo, 2009: 63).

(natividad, anunciación, purificación y asunción), Corpus Christi y Semana Santa; de los apóstoles solamente a San Pedro y a San Pablo el 29 de junio.⁴

Años más tarde, el Concilio de Trento demandó la veneración a las reliquias e imágenes de los santos, como resultado de la fractura religiosa con la que vino acompañado el siglo XVI (*El Sacrosanto...*, 1847: 328-333). "Culto y honor a Dios y sus santos" decretó también el Tercer Concilio Provincial Mexicano celebrado en 1585 (*Concilio III provincial mexicano...*, 1870: 146). El fenómeno religioso entre los indios y, por ende, su universo festivo, difícilmente lograría explicarse sin la presencia de los santos que acompañan al hispano y que paulatinamente van dando su nombre a las poblaciones del orbe novohispano. En efecto, más allá de las fiestas establecidas por el concilio, el indio tiene frente a sí la fiesta que anualmente dedica a su santo patrón, la que cobra realce, la que le provee aquel manantial de diversión por el estruendo de la pirotecnia, las danzas al interior del atrio, las procesiones por el pueblo, los cantos en idioma vernáculo, las comilonas y el dispendio de las bebidas, en fin, por el colorido que desliza, domina y rompe la atmósfera antes cotidiana y ahora festiva.

El indio tiene motivos para festejar al que preside la fundación. Más que representación del numen provisto por el catolicismo, es el santo personificado que se presenta para ser festejado, el mediador de los hombres ante Dios, el protector de la población y el causante de cuanto necesita y requiere el indio que le festeja. Poco le importa al indio —apunta Taylor— el más allá, le interesan, en todo caso, los bienes de subsistencia, los fines materiales, los favores del santo (1999: 76). Inquietudes y expresiones trasluce la fiesta dedicada al patrón del pueblo. No es casual que Charles Gibson (2003: 135) sugiera que el santo y su fiesta evidencian el ser colectivo de la población y que la fiesta patronal sea el espejo donde se reflejan las emociones y las preocupaciones e intereses que articulan a sus participantes.

El indio tendría poco que festejar si no fuera por las celebraciones que acompañan a sus ciclos productivos —la fiesta patronal es una de ellas—, por las que suceden en tiempos que no corresponden ni a la siembra ni a la cosecha, las que tienen lugar con motivo de esta última o las que se desarrollan en los pueblos circunvecinos (Terán, 1997: 367; Taylor, 1999: 401). Los indios festejan proporcionalmente a los santos que se les proveen,

⁴ En realidad, poco variaron las disposiciones de la Iglesia en materia festiva entre los indios de las fiestas apuntadas; por el contrario, se mantuvo la disposición de Paulo III y así de las 12 fiestas que señala el Primer Concilio Provincial Mexicano (exceptuando los domingos), el tercero suprime cuatro, pero instituye la de Corpus y el cuarto, manteniendo esta última, restablece las que el tercero suprime. Habrá que esperar, sin embargo, las disposiciones de los Borbones quienes intentarán acotar todavía más la práctica festiva entre los indios. Véase el cuadro 1 que acompaña esta investigación.

a las devociones que sus párrocos les sugieren (Taylor, 1999: 401-402), a las que ellos adoptan⁵ o a las que le sirven de cobijo a alguna implicación ritual.⁶ Sin que lo denuncien los concilios, es difícil concebir, por ejemplo, que los indios miren con indiferencia el festejo a la Santa Cruz que raya en inquietudes agrícolas o el culto a Todos Santos en que, con ofrendas, conmemoran a sus ancestros a principios de mayo y de noviembre, respectivamente; fiestas que los indios no tienen la obligación de guardar y que, sin embargo, forman parte de su universo festivo.⁷

Lo que sí denuncian los concilios, por su carácter prohibitivo, son los rasgos de las fiestas entre los indios.⁸ Una avalancha de restricciones devela qué festejan los indios, dónde, cuándo y cómo emerge la práctica festiva y, ocasionalmente, qué elementos em-

⁵ Thomas Gage (1980: 179-180), por ejemplo, señala la veneración que guardan los indios hacia determinados santos por la estrecha relación que tienen con los animales que los acompañan; se trata del nagualismo de ascendencia mesoamericana, vigente en el siglo xviii: San Jerónimo (león), San Antonio Abad (puerco y animales diversos), Santo Domingo (perro), San Marcos (león) y San Juan (águila), ellos aparecen en la crónica del dominico inglés como santos preferidos por los indios, quienes hacen lo posible por hacerse de un cuadro y colocarlo en la iglesia para que sea reverenciado por todos. Se les hace una fiesta que les vale algún ingreso a los curas. Por otra parte, si atendemos a la observación de Ajofrín (1986: 70) el capuchino señala, al mediar el siglo xviii, el no poco aprecio que los indios le guardan a San José, a Santiago, a San Antonio de Padua, a San Nicolás Tolentino, a San Diego Alcalá, a San Juan Nepomuceno y a San Dimas el buen ladrón.

⁶ Emblemático es el caso de San José, pero la relevancia de los santos entre los indios fue mucho más de la presumiblemente achacada en los concilios y en las fiestas de precepto que se les señalan. Santiago, por ejemplo, se instala en las fiestas patronales a partir de la danza, que más tarde se ataca frontalmente en la época de las Reformas Borbónicas. Hablando de San José, a pesar de que el primer concilio mexicano lo señala como santo venerado entre los españoles y su fiesta es hispana y no india, como señala Taylor (1999: 434), su relevancia es evidente entre los indios: se le proclama patrón de la nueva iglesia en América, se le asocia como mediador de las tempestades, truenos y rayos (*Concilios provinciales primero y segundo*, 1768: 67), los indios lo quieren mucho dirá Ajofrín llegado el siglo xviii y nunca le nombran sin llamarle señor (1986: 70); por los perseguidores de idolatrías del siglo xvii se sabe que se le asocia con el fuego. Hoy no faltan grupos étnicos como los mazahuas y los otomíes del altiplano central que todavía guarden semejante asociación. Y si bien no lo festejan propiamente en la época, su fecha, se sospecha, sirve de cobijo al ritual doméstico que hoy se mantiene (adornamiento del fogón).

⁷ De las cruces, conocido es que los indios las vinculan con el agua; Ajofrín, por su parte, dice que las cruces que los indios se encontraban en los caminos eran adornadas todos los días con ramos de flores y frutas (1986: 195). Del día de muertos, Gage (1980: 183) señala que los indios disponen ofrendas: gallinas, maíz, huevos, frutas, cirios, panes y otras cosas semejantes de las que los curas se benefician.

⁸ En este sentido, vale la pena destacar el uso de los concilios provinciales como fuente rebosante para aproximarse al universo festivo del indio novohispano, pues ya permiten atisbar las continuidades que se suceden. Las percepciones que se forman sobre el indio y las constantes prohibiciones que arrojan destellos, justamente de lo que el indio se niega a cumplir y mantiene acaso con la anuencia de los párrocos, a quienes se culpará en el concilio de 1771 como responsables del estado de los indios llegado el siglo xviii. Al margen de su uso podrá ver el lector que se acude a algunas crónicas que abundan sobre el universo festivo indio que aquí se escudriña.

plean para festejar a la sombra de la prohibición o la laxitud del aparato eclesiástico. No faltan las misas, danzas y bailes en los cementerios, las representaciones al interior de las iglesias, los festejos por las noches acompañados por las velas que disipan las tinieblas, las comidas, las bebidas, las danzas y la música de las chirimías, flautas y trompetas (Gage, 1980: 188-190), así como los tianguis dominicales que se convierten en las verdaderas fiestas más que las solemnidades guardadas al interior de la iglesia⁹ y las máscaras e insignias en las danzas y los cantares que les recuerdan a los indios su antiguo pasado (*Concilios provinciales primero y segundo...*, 1768: 70, 82-84, 140 y 144-147).

Se sabe que los indios tienen la costumbre de danzar en tiempos festivos, durante la víspera o antes de que se celebre la liturgia, prolongando, inclusive, el baile en el transcurso de esta; se tiene el conocimiento de que nunca faltan las procesiones promovidas por iniciativa de los indios faltando el ministro que las observe,¹⁰ ausente este, tampoco faltan las sepulturas de los indios muertos y los convites "que suelen observar los indios cuando tienen que dar sepultura a un difunto". En la Navidad, en la fiesta de Corpus y en las demás festividades que se les permiten a los indios no escasean las danzas, los bailes, las representaciones y los cantos que reprueba la Iglesia ni los sermones en la noche de Pascua y Resurrección o acaso las corridas de toros en las iglesias (*Concilios provinciales primero y segundo...*, 1768: 146, 147 y 194; *Concilio III provincial mexicano...*, 1870: 277 y 327-329).¹¹

En el siglo XVIII se mantuvieron los cultos domésticos en los adoratorios (Ajofrín, 1986: 196; *Concilio provincial mexicano IV...*, 1898: 6),¹² las danzas de los Santiaguitos en las fiestas patronales, las representaciones de Semana Santa, las procesiones donde acaso faltaban los sacerdotes, en fin, las fiestas acompañadas con pirotecnia, copal, flores,

⁹ La regulación de los mercados fue una constante en los concilios, se efectuaban los domingos y en los días de fiesta, lo que imposibilitaba a los indios evitar el trabajo y acudir a misa. Los concilios procuraron su cambio para algún otro día de la semana o su establecimiento, pero solo tras concluir la misa (*Concilios provinciales primero y segundo...*, 1768: 144-145; *Concilio III provincial mexicano...*, 1870: 157; *Concilio provincial mexicano IV...*, 1898: 86).

¹⁰ Todavía en el siglo XVIII Ajofrín (1986: 196) precisa que a los indios "les es permitido hagan procesiones con los santos en cualquier día, sin que vaya clérigo alguno, y esto para separarlos de la idolatría; y así apenas hay día en que no haya alguna o muchas procesiones, y aun en México. Los indios que viven en pueblitos retirados de la cabecera, traen a ella los santos e imágenes de Jesucristo y de su Madre en procesión para que se les diga una misa, y acabada, se vuelven también en procesión".

¹¹ Sobre las corridas de toros en las iglesias, no queda sino preguntarse si acaso aquí se encontraría el origen de la pirotecnia que da origen al típico "torito" de las fiestas patronales de los indígenas?

¹² El cuarto concilio precisa la destrucción de los ídolos resguardados ahí. Se tiene conocimiento que desde el siglo XVI se denuncia la existencia de este tipo de lugares de culto y, aunque parezca sorprendente, no ha faltado quien denuncie, en fechas relativamente recientes, la existencia de ídolos en estos adoratorios, entre los indígenas contemporáneos.

bebidas embriagantes, cantos y oraciones en lenguas nativas y tañidos de campanas que tanto gustaban a los indios (Ajofrín, 1986: 195-196). En tres siglos de dilatado dominio hispano jamás faltaron las apariciones milagrosas, los cultos regionales que derivaban en fiestas, la emergencia de santuarios que articulaban la presencia de visitantes de los lugares más dispares,¹³ “apariciones” que servían al indio para hacerse de una iglesia y escondían intereses personales o imágenes a las cuales veneraban y les servían en el espacio festivo para externar un marcado protagonismo (Taylor, 1999: 399 y 400; Gemelli, 1976: 125).¹⁴ En este amplio universo festivo nunca estuvieron ausentes los rituales clandestinos, el culto a los santos que articulaban las cofradías, las manifestaciones rituales excepcionales ante un siniestro nocivo (plagas, tempestades, enfermedades, sequías),¹⁵ las fiestas de marcado carácter civil a propósito de la rotación de cargos (Terán, 1997: 367) o las derivadas de la presencia del párroco en su visita por el pueblo (*Concilio provincial mexicano IV. . .*, 1898: 6).¹⁶ Los indios, llegado el siglo XVIII, evidentemente “eran dados a las fiestas”, no resta más que preguntarse ¿por qué?

¹³ Al respecto, en una impresionante relación que presenta Félix Báez-Jorge (2008: 111-119) sobre los casi 200 santuarios que alberga el territorio mexicano, reporta que 133 tuvieron su origen en la época virreinal frente a los 26 que vieron su advenimiento entre los siglos XIX y XX. El periodo virreinal asiste a una incesante emergencia de cultos regionales que se mantienen hasta nuestros días. Para un primer acercamiento al fenómeno de las apariciones milagrosas, véase el capítulo que Luis Weckmann (274-289) les concede en su estudio centrado en la presencia medieval en México.

¹⁴ Giovanni Francesco Gemelli Careri apunta, por ejemplo, la fiesta que con gran pompa hacen los indios a Nuestra Señora de los Remedios, “fue allí casi toda la ciudad en carroza y a caballo” a verlos. A propósito de la crónica de Gemelli Careri, vale la pena añadir que se circunscribe a la capital novohispana, gracias a él queda confirmado el ámbito festivo de las ciudades, ámbito que domina todo el año, el indio radicado en las ciudades no es ajeno a él.

¹⁵ Si bien, las procesiones, rogativas y liturgias realizados en aras de obtener la gracia divina ante las sequías, lluvias excesivas, temblores y epidemias es un fenómeno conocido y reconocido en las ciudades barrocas novohispanas (Molina, 1996: 85-119 y 129-130; *Gazetas de México. . .*, 1784-1809), no es menos cierto que existen entre los indios, inclusive en tiempos tempranos al dominio hispano. Así, por ejemplo, Gruzinski (2013: 154) señala que en el siglo XVI, en Tlaxcala y en el valle de México, los franciscanos realizan rogativas por la lluvia y Gage denuncia, en singular pasaje de su crónica, las procesiones que hacían los indios con las imágenes en 1632 ante las lluvias nocivas que terminaron arruinando sus pequeños cafetales (1980: 202).

¹⁶ Aunque esto ocurría siempre y cuando el párroco no radicase en la cabecera. Por otra parte, era común que las festividades se observasen en ocasión de las visitas pastorales del obispo de la diócesis.

Exceden en mucho a los europeos: la tonalidad de la fiesta india

La fiesta principal [...] se celebra también con corridas de toros, de caballos, hay funciones de teatro, mascaradas, bailes, música, y toda esta ostentación es hecha por los indios del pueblo.

THOMAS GAGE (siglo XVII)

Pese al corto número de días festivos que la Iglesia instituye para los indios, es reconocible la amplitud de estos días más allá de los señalados a la luz de los marcos institucionales. Son innegables las fiestas que el indio novohispano forja al margen de las disposiciones oficiales. A pesar del amplio número de fiestas, bastaría asistir a la patronal para advertir, como reconoce Ajofrín (1986: 70), que la devoción de los indios excede a la de los europeos y que, como advierte Humboldt, el culto cristiano les provoca placeres a los indios, revistiendo el color a donde ha sido trasplantado (2004: 63-64). Desde luego, los indios tenían fuertes implicaciones para celebrar al santo que regía a su población como ha quedado reconocido líneas atrás. Pero, queriendo identificar el fenómeno en una dimensión más acabada, ¿por qué festejan los indios?, ¿qué los mueve a mantener una práctica festiva con singulares formas expresivas? y, sobre todo, ¿qué les permite conservar un marco festivo de semejante magnitud y caracterización y excederse, como enuncia Ajofrín, en su realización? En estas líneas advertiremos, por tanto, el telón de fondo de la práctica festiva.

Surgida en contextos campiranos, la fiesta del indio novohispano se beneficia de los componentes festivos del hispano, ahora apropiados y resemantizados por él. ¿Qué hace que los indios mantengan presente la fiesta? Sus inquietudes fincadas en su sustento y su gusto por la celebración a la que no eran indiferentes antes del advenimiento del hispano, celebración que, cabe destacar, descansa, como en otros marcos geográficos y temporalidades, en el culto a los dioses (ahora númenes católicos) (Gonzalbo, 2009: 60), atisba parcialmente los móviles del mundo festivo indio.

Al margen de la ruptura de la pesadez cotidiana,¹⁷ el indio ve razones e inquietudes de corte existencial en el culto a los santos y en su veneración, traducida en la práctica festiva. Los ejemplos resultan patentes. La pirotecnia que estalla anualmente y se despliega

¹⁷ Vale la pena recordar que la fiesta implica una inversión del orden conocido: la noche se hace día, la cotidianeidad cede su lugar a la celebración, la rutina y el trabajo en el campo al descanso y el silencio al estruendo.

en el tiempo festivo, acaso les recuerda al tronido de las nubes que anuncian el agua, tal vez a la fuerza y virilidad de los hombres que participan en la construcción del “castillo” (Taylor, 1999: 375-376) o del toro que pirotécnico juguetea en el atrio; como quiera que sea el caso, tintes agrícolas y asociados a la fertilidad reviste este elemento profano; la lectura alcanza dimensiones mayores. La danza de los Santiaguitos, hispana pero prontamente hecha india, les recuerda a los nativos las implicaciones acuáticas del apóstol ensillado en su caballo que, sobra decir, avanzado el tiempo, termina por desplazar al “hijo del trueno”, al que no le faltan connotaciones agrícolas.¹⁸ La danza, escenificación de un combate con machetes, evoca a la lluvia. Los santos revisten implicaciones agrícolas, así, al margen de Santiago, a San Isidro, por ejemplo, no le sobran seguidores en el centro sur del virreinato novohispano.¹⁹ El tañido de las campanas de las iglesias sirve para disipar tormentas nocivas y con frecuencia gusta a los indios repicarlas más que a los párrocos; las candelas que el indio bendice el día de la Purificación, fiesta de precepto, terminan por servirle en el futuro para contrarrestar los siniestros que campean sobre sus milpas, como sirvieron años atrás al europeo medieval (Ajofrín, 1986: 70; Gage, 1980: 184; Weckmann, 1996: 205). Y es que, en efecto, aquí está la otra razón decisiva que viene a configurar la fiesta del indio novohispano: la presencia del europeo y su manantial rebosante de creencias y prácticas que vienen con él cruzando el Atlántico.²⁰

En su estudio sumamente acucioso, Luis Weckmann devela las no pocas presencias del orbe medieval que hallan, en tierra americana, el último de sus escenarios. Para la práctica festiva vale la pena recordar que las procesiones con santos, las danzas al interior de las iglesias (como las de moros y cristianos), los ramos que protagonizan el domingo homónimo, las candelas del 2 de febrero, la pirotecnia, las liturgias, las apariciones milagrosas de los númenes cristianos que paulatinamente se prestan a la veneración del indio, en fin, todas estas características que destacan en el culto a las imágenes, tienen su origen más allá del Atlántico, en el Viejo Mundo (1996: 199, 205 y 274). Correspon-

¹⁸ Para un análisis sugerente de las implicaciones que guarda el apóstol y su caballo, se remite a la obra de Taylor (1999: 402-408). En las connotaciones que reviste la danza de los Santiaguitos está, sin duda, el origen de su ataque llegado el embate reformista del siglo XVIII.

¹⁹ Su fiesta nunca aparece instituida como fiesta de precepto en los concilios del siglo XVI, acaso porque resulta canonizado nuevamente a principios del siglo XVII. Será hasta el cuarto en que su celebración figure, aunque no como fiesta de precepto, sí como fecha propicia para efectuar una liturgia. No se le apunta como fiesta para los indios, pero es evidente que aquellos no serán indiferentes al santo campesino español.

²⁰ Bajo estos ejemplos, no queda duda sobre la tesis sostenida por Gerardo Lara Cisneros (2010: 282) cuando advierte que las fiestas fueron el espacio predilecto por el indio novohispano para el refugio de las ancestrales religiosidades nativas.

dencia, hasta cierto punto, entre dos fenómenos religiosos que derivan y se traslucen en la práctica festiva dan como resultado la emergencia de una fiesta que ya no es netamente mesoamericana, tampoco peninsular, pero sí el resultado de la congruencia relativa que comparten dos visiones que se encuentran frente a frente. Este es el origen de la fiesta india, fincada en espacios agrícolas, articulada con aportes de la "religiosidad popular" de los españoles, mantenida por resortes materiales y de subsistencia que evocan al pasado del indio, y es que, ¿qué es la fiesta sino un portal que tiende el presente para reactualizar el pasado y conmemorar hechos fundacionales? (Beezley *et al.*, 1994: xvi).²¹

Si la fiesta emerge en singular tonalidad entre los indios novohispanos se debe, en buena medida, a su forjador, no necesariamente indio, sino hispano. Como reconoce Humboldt, para la totalidad del fenómeno religioso, los misioneros toleran, sino es que favorecen, esta coexistencia y "mescolanza" de ideas y prácticas que resultan análogas y que contribuyen a la transición del indio de un mundo religioso-festivo a otro y a su virtual incorporación en el culto cristiano (Humboldt, 2004: 63; Weckmann, 1996: 192; Taylor, 1999: 75). El español no duda en usar elementos de su cultura con el indio,²² ya para evangelizarlo, ya para aculturarlo, pues como recuerda Curcio-Nagy (1994: 2), la fiesta le sirve para semejante propósito.²³

²¹ Y aquí valdría seguir con una interrogante más: ¿no acaso lo que las autoridades virreinales siempre combatirían tocante a la fiesta serían excesos, pero también componentes que justamente remitían al indio a su pasado antiguo? Evidentemente, la fiesta condensa elementos del pasado, los resguarda y salen a la luz pública durante la ejecución de la misma. Además, cuando el indio novohispano festeja a su santo patrón lo hace recordando justamente los orígenes de su poblado, cuando ocurrió su fundación asistida por el santo patrón. En otras latitudes vale la pena destacar un ejemplo por paradigmático, pues el 13 de agosto, con motivo de la toma de la antigua Tenochtitlan, se celebraba, en la capital novohispana, el paseo del pendón, pareciendo querer reactualizar las relaciones que España y Nueva España mantienen desde el siglo XVI, como ocurre con la recepción periódica del virrey, *alter ego* del rey, máxima autoridad política y representante de aquel, o del arzobispo, cabeza de la Iglesia novohispana y de la religión instaurada tras la conquista de Mesoamérica.

²² Nuevamente los ejemplos soportan la afirmación vertida. Así, Hernán Cortés les habla a los indios de la virgen y su relación con la tierra y la fertilidad y los exhorta a orar a la virgen María para que haga llover; Cortés convence a los indios en Tenochtitlan sobre la capacidad que tiene San Cristóbal para mandar el agua (Taylor, 1999: 411; Weckmann, 1996: 194); los indios no pueden sino aceptar ese *corpus* de elementos que hallan cabida en sus marcos.

²³ La fiesta le sirve al Estado y a la Iglesia para aculturar a los indios, para distraerlos, entretenerlos, cautivarlos y así combatir una disidencia en potencia, para reafirmar el orden institucional vigente. En consonancia con esto, Molina del Villar (1996: 85-89) advierte el uso potencial de las manifestaciones religiosas en tiempos de crisis, pues permiten a las autoridades preservar el orden social, la subordinación de las masas y la canalización de los ánimos de estas, en una práctica que servía para distraerlos. Como en tiempos de los romanos, había que darle al pueblo "pan y circo". Así, por revestir un carácter excepcional, vale la pena recordar que una fiesta restaura el equilibrio roto en 1624 cuando cae, por vez

La participación activa y pasiva del español permite avanzar en la comprensión de la configuración peculiar del universo festivo, que años más tarde se convierte en campo de acción de las reformas de fines del siglo XVIII.

Es difícil concebir un mundo sin la presencia de sacerdotes entre los indios, como el que de repente pareciera sugerir el universo festivo indio; no obstante, en sendos estudios, Taylor (1999: 78) propone la existencia de una “tregua colonial” fraguada en materia religiosa, la cual posibilitó la coexistencia de dos modos de entender el ámbito religioso, y Lara Cisneros (2010: 286) advierte el relajamiento de la Iglesia²⁴ ante el indio y su postura frente a la religión, pues llama la atención que, frente a la extirpación de idolatrías y los castigos con que inició la Iglesia en el siglo XVI, sucedió un periodo de benevolencia y tolerancia que habría de propiciar que algunas prácticas, poco ortodoxas para la Iglesia, se mantuvieran vigentes.²⁵ El Cuarto Concilio Provincial Mexicano también llamará la atención a esta tolerancia manifiesta entre los miembros de la Iglesia (párrocos rurales y obispos), a los que culpará por el estado en que se encontraba el indio novohispano al mediar el siglo XVIII.

Se desprende una laxitud religiosa para entender la configuración del orbe festivo del indio novohispano. No se niega, desde luego, la presencia de la Iglesia entre los indios, pero tampoco deja de reconocerse que siempre parece quedar al indio un marco de acción que le permite maniobrar en materia religiosa y festiva. Queda confirmado que la Iglesia difícilmente logra penetrar de lleno en la vida de los indios, su presencia formal resulta reducida y su esfera de acción, en el ámbito individual, más acotada que entre las masas y en el plano público. Una serie de obstáculos se mantienen desde el siglo XVI y parecen cobrar vigencia llegado el siglo XVIII, cuando el Cuarto Concilio Provincial pone de relieve el asunto. Dificultades como el problema lingüístico, el de los conceptos religiosos —no

primera, un virrey: el marqués de Gelves. Este fue reinstalado en el poder por un solo día para hacer ver, simbólicamente, que un representante de rey no podía ser depuesto por el pueblo; el virrey desfiló a la cabeza de la audiencia, y de sus otros adversarios que contribuyeron a su derrocamiento, bajo arcos triunfales de flores y guirnaldas, entre música, cohetes, aplausos, aclamaciones, salvas y una exhibición de fuegos artificiales (Israel, 2005: 171-172).

²⁴ Relajamiento que pareciera querer advertir la tendencia del siglo XVII novohispano, pues no se olvide que es el siglo de autonomía, la centuria en la que las relaciones tendidas entre metrópoli y virreinato entran en un periodo de laxitud. Más tarde, los Borbones intentarán, en esta lógica, recobrar el poder disgregado en las múltiples corporaciones que conforman al virreinato novohispano.

²⁵ En los marcos ilustrados del siglo XVIII tiene lugar la reedición de un ataque a las desviaciones más variadas que se habían conservado entre los indios. Los autos de fe, advierte Lara Cisneros, reaparecen en este siglo después de una ausencia manifiesta en el siglo XVII, tendiendo un puente de continuidad con el siglo XVI.

siempre comprendidos por el otro—, la falta de comunicaciones, el alejamiento respecto de los centros de poder, el aislamiento de los indios, los problemas que imponen los marcos geográficos, la extensión de los curatos y la falta de instrucción de los indios en temas religiosos parecen maniobrar en contra de la presencia manifiesta de la Iglesia y sus ministros²⁶ y la estricta vigilancia hacia el indio (Taylor, 1999: 75; Gruzinski, 2013: 154-155 y 184-185; *Concilio provincial mexicano IV. ...*, 1898: 119). Con singular margen de acción, el indio construye un universo festivo que no siempre se apega al ceremonial católico ortodoxo, pero que sí atiende a las inquietudes de sus forjadores.

Pero no se piense que todo es culpa de las circunstancias del momento que tienden a favorecer al indio, o que el párroco maniobra inquieto por hacerse de ingresos bajo la sombra del mundo festivo de su feligresía india —como más adelante se inquiera—,²⁷ no, por el contrario, si se trata de ubicar el punto de partida que promueve la fiesta y sus formas expresivas entre los indios de Nueva España, debe volverse a las maniobras desplegadas por la Iglesia para avanzar en la conversión del neófito indio en el siglo XVI. Y es que, en tanto las prácticas del indio no atentan contra las del catolicismo reciben la bendición de la Iglesia.²⁸ A la luz de una tolerancia justificada nace la fiesta del indio novohispano. Al ofrendarle a los santos danzas, música, cantos, fuegos de artificio, ceras y flores, resulta comprensible para la Iglesia que el indio estuviera tomando una actitud coherente, aunque quizá excesiva, con las prácticas cristianas. Gibson (2003: 219) señala que pese a que desde el siglo XVI se especifica en las reformas tributarias las ocasiones en que los pueblos de indios pueden celebrar sus fiestas, en términos generales se consideran ceremonias cristianas totalmente apropiadas para los indios; la óptica habrá de cambiar drásticamente llegado el siglo XVIII.

La conformación del fenómeno festivo del indio novohispano reviste múltiples causas, pues más allá de la tolerancia de la Iglesia, más que las inquietudes de los indios que propician la emergencia de una fiesta acorde con el mundo que asiste a su génesis, o los obstáculos que imposibilitan al aparato eclesiástico cometer una observancia estricta,

²⁶ Es permisible recordar lo que, por ejemplo, sostiene el Segundo Concilio Provincial Mexicano: Imposibilitado el cura de asistir a las procesiones de los indios, y no queriendo que estos las realicen sin su presencia, promueve que se posterguen para cuando el ministro se encuentre presente (*Concilios provinciales primero y segundo. ...*, 1768: 194).

²⁷ Aunque también podemos proponer la presencia de párrocos desinteresados que dejan de asistir a los indios, por ejemplo, cuando ocurre un descenso, pues no se olvide que delegan la tarea de la sepultura a los indios cantores (*Concilio III provincial mexicano. ...*, 1870: 277).

²⁸ Se cumple así con la máxima de Gregorio el Grande: "no olvidéis nunca que no debéis estorbar ninguna creencia tradicional que pueda armonizar con el cristianismo" (Weckmann, 1996: 191).

los indios dan un paso adelante buscando en la fiesta algo más que solemnidad religiosa, mientras que, proporcionalmente, no faltan “ministros de lo sagrado” a los que un interés económico los mueva a promover y tolerar las formas expresivas de la fiesta del indio y a engrosar su universo festivo. La fiesta y su virtual realización no tardan en deslizarse al plano económico, sin que falte quien se beneficie de ella.

No pocas son las fuentes que terminarían denunciando el papel de los párrocos en la conformación y mantenimiento de las fiestas de los indios y su actitud frente a estas. Ya el Segundo Concilio Provincial Mexicano, por ejemplo, les prohíbe el cobro por la administración de sacramentos (*Concilios provinciales primero y segundo. . .*, 1768: 188-189); el problema es que aunque, en teoría, Estado e Iglesia tenían la obligación de sostener a los ministros de lo religioso, en la práctica no logró concretarse lo estipulado (Taylor, 1999: 183-209). Semejante situación haría que el párroco procediera de manera lógica para hacerse de ingresos, cobrando por la administración de los sacramentos, la celebración de las liturgias y la realización del ceremonial festivo entre los indios. Más tarde, Thomas Gage, el crítico del siglo XVII, ilustra en su sintomática crónica el papel que los de su clase desempeñan en el mundo rural novohispano, pues desde la Nueva España meridional aproxima al lector a las implicaciones que el ceremonial religioso reviste para los curas.

Son varias las ocasiones en las que el dominico inglés enuncia y se denuncia como miembro de un aparato eclesiástico entregado al lucro y beneficiado a costa de la religiosidad de los indios. Su crónica abunda en curas percibiendo ingresos por misas y sermones predicados, ministros alentando a su feligresía, a sabiendas de los beneficios económicos obtenidos, en el festejo de sus santos a quienes guarda devoción, religiosos beneficiados a costa de las calamidades y siniestros naturales (plagas, temblores, lluvias nocivas) a los que no le faltan justamente procesiones y sermones para mitigarlos —lo que les vale un ingreso—, ministros que se aprovechen de las ofrendas con que los indios honran a los santos (ceras) para vendérselas nuevamente y a mayores costos, arguyendo su bendición, o que la muerte de algún indio —en tiempos de fiesta a causa de su excesiva devoción— les valga otro ingreso más por la misa correspondiente para el finado (Gage, 1980: 179-184 y 200-202).²⁹ Pese a lo apuntado, es innegable que la fiesta derrocha las finanzas de los pueblos y, al margen de los curas, no falta quien se beneficie por los gastos que genera

²⁹ Taylor (1999: 189) señala que el párroco percibía ingresos por la bendición de imágenes religiosas, por la bendición de las velas en la Candelaria, Miércoles de Ceniza y Domingo de Ramos, por plegarias particulares y bendiciones en bodas, por implorar la lluvia o conjurar las plagas de langostas y enfermedades, por certificar las elecciones locales, los antecedentes y el carácter de los feligreses que partían y requerían identificación formal, por investigar y mediar en pleitos locales, recaudaba comisiones por la venta de indulgencias, cobraba pequeñas multas en su papel de juez eclesiástico, amén de lo apuntado

en la indumentaria de los danzantes, en la pirotecnia empleada, por las ofrendas que se tributan a los santos o por el comercio que se activa durante el boato ceremonial (Gruzinski, 1985: 195; Gage, 1980: 133 y 153); hasta el Estado resultará beneficiado llegado el siglo XVIII, en tanto pulque y fuegos de artificio –estancos de aquel– se dilapidan con motivo de las fiestas de los indios.

Aquí la imagen que acarrea el ministro religioso en el mundo rural novohispano: llegado el siglo XVIII, bajo la sombra del Cuarto Concilio Provincial Mexicano de 1771, la figura del párroco será desnudada una vez más; quiere enriquecerse a costa de los indios y no duda en llenarles la cabeza de "ideas equivocadas", su codicia es la responsable de la pervivencia de "falsas creencias" entre los indios, promueve fiestas entre los indios (Taylor, 1999: 371) y erección de cofradías que, sorpresivamente, no quieren, no tanto por su indiferencia a estas, sino por los gastos que se ven obligados a cubrir con el cura. Los obispos no escapan a la crítica del concilio por su tolerancia porque, según este concilio, tolerancia y codicia de obispos y párrocos habían dado pauta al estado en que se encontraba todavía el indio novohispano del siglo XVIII (*Concilio provincial mexicano IV. . .*, 1898: 116 y 185; Zahino, 1990: 12-15). La denuncia trasluce finalmente la vigencia de un contexto que había dado cobijo a la fiesta del indio. ¿Quién sale ganando con la fiesta del indio novohispano? Evidentemente, más de uno. El indio es "buen católico pero mal cristiano" (Taylor, 1999: 74) por estar encandilado por la ceremonia fastuosa, por las formas expresivas, mas no por la liturgia solemne y es que, ya se apuntó, tenía motivos para celebrar y festejar, para pedirle al santo, para demandar ruptura en su vida cotidiana y externar comunión con el ser que moraba en la iglesia y que distaba mucho de ser solo su representación. Inscrita en marcos indios campiranos, el párroco, los coheteros, los sastres, los vendedores y las autoridades virreinales se benefician económicamente de ella, al tiempo que el indio la emplea como válvula de escape, como espacio propicio para externar su devoción, para reactualizar su pasado y fincar sus inquietudes del presente.

Arqueología de una práctica de larga duración. La otra visión de la fiesta

*Por lo que respecta al culto a Dios, ellos profesan
en la apariencia la misma religión que los españoles,
mas en lo interior tienen mucho trabajo para creer*

no faltaban aquellos que cobraran por administrar la confesión o se apoderaran de las ceras y de las limosnas para las imágenes que los indios veneran.

lo que excede la razón y la naturaleza, y lo que no parece visible a los ojos.

THOMAS GAGE (siglo XVII)

Pareciera que nace en el seno de la Modernidad, pues no tiene parangón alguno. La reducción de las fiestas, su control y pretendida variación se inscriben en el lapso histórico que sucede a la Edad Media. A la luz de la distancia, Urbano VIII inicia, en 1642, una política que secundan Benedicto XIII en 1728 y Benedicto XIV en 1744 y que reanudan Pío V en 1775 y Gregorio XVI en 1835: reducir el orbe festivo que pulula en los marcos del catolicismo.³⁰ ¿Por qué?, ¿bajo qué motivos? Parece excesivo, conduce al desorden, fomenta la ociosidad, impide la piedad y el fervor que debieran observarse, en fin, favorece el dispendio económico y obstaculiza una manutención que pudiera maximizarse si se contaran con más días laborales y menos días festivos (Vera, 1887: 537-554).

Desde luego, al otro lado del Atlántico, Nueva España no es ajena a la dinámica del momento. Y así se traza, desde 1555, la línea que se mantendrá en los tres siglos que dura la presencia hispana en el virreinato: se acota el número de días festivos para los españoles y demás calidades y se reduce todavía más el de los indios. “Miseria y pobreza” ve la Iglesia en la figura del indio llegada la hora de legislar en materia festiva, así justifica su proceder, sin embargo, en términos generales conoce de sobra las implicaciones que acarrea la fiesta más allá de la solemnidad y el fervor ortodoxo que busca y desea mantener: vicios, juegos, obras serviles, desorden (*Concilios provinciales primero y segundo...*, 1768: 65) ve la Iglesia en la fiesta que pudiera promover ya no el indio, sino el español, la sociedad novohispana; al acotar y regular la fiesta, espera modificar esta situación que se asoma en el horizonte. Si para el indio y para el párroco rural la fiesta implica resortes decisivos para mantenerla y acogerla, ¿qué ve la Iglesia novohispana en el universo festivo del indio?, ¿cuál es entonces esa visión alterna a la conocida por uno y otro personaje del mundo rural novohispano, reconocida por la institución religiosa?

³⁰ Aunque salvo contadas ocasiones y frente a la reducción del número de fiestas, se establecen algunas fiestas de precepto. Así, en 1670 Clemente X instituye la de Santa Rosa de Lima y en 1673 establece, a petición de Carlos II, la de San Fernando; en 1677, también a petición del mismo monarca, Inocencio XI declara fiesta de precepto la de San Agustín. En el siglo XVIII, en 1708, durante el pontificado de Clemente XI, la Inmaculada Concepción es declarada patrona de España y sus reinos y en 1722, con Inocencio XIII, San Antonio de Padua alcanza fiesta de precepto también en España y sus posesiones coloniales. No obstante, el universo festivo de los indios se mantendrá como en el pasado, sin ensancharse con estas fiestas que competirán, en todo caso, a los españoles y demás calidades de la sociedad novohispana (Vera, 1887: 544-545).

Los concilios no dejan duda alguna. "Escándalos y pecados" observa por las noches la Iglesia al tiempo que los indios celebran ágapes y danzas "inconvenientes" — ¿desórdenes?— acaso pueden suscitarse concluidos los sermones que, también por las noches, se desarrollan en Semana Santa, sospechas de un pasado pagano —nunca terminado de extinguirse— le provocan las danzas, los cantos e himnos que se exhiben en las fiestas del indio recién converso y que exige se le presenten a la Iglesia con antelación al desarrollo de la fiesta para su debido examen, le disgusta que la esfera profana, externada justamente en danzas, cantos y representaciones, invada a la religiosa, le incómoda, acaso por las desviaciones que pueden dar origen la falta de una observancia estricta, la ausencia de los ministros durante las procesiones que entusiasman al indio o durante el entierro de un natural que conduce al convite. Por último, no puede concebir que, siendo días de descanso y oración, los indios se sirvan de los domingos para los mercados, la compra y la venta de comestibles, el trabajo en el campo o en los poblados, acaso para la diversión; la fiesta no deja de vincularse con la diversión profana (*Concilios provinciales primero y segundo...*, 1768: 83, 144-146 y 194; *Concilio III provincial mexicano...*, 1870: 157, 277 y 372-328). La Iglesia se forma una visión divergente y alterna sobre la fiesta del indio novohispano, tendiente a los excesos, a los paganismos, a la diversión profana y a las desviaciones que rompen con la ortodoxia deseable.

Queda claro que, hasta cierto punto, la reedición del control, la variación y la reducción del número de fiestas que vienen con los Borbones y la Iglesia ilustrada no es completamente novedosa a la luz de la distancia, pero por ser reedición queda manifiesto también que poco se logra avanzar en la conclusión de una práctica que se muestra re-nuente a ser como quisiera que fuera la Iglesia novohispana: ortodoxa, solemne, ordenada.

¿Un nuevo capítulo? La visión ilustrada y el descalabro del universo festivo

Son muy inclinados al culto divino y ofician una misa con primor [...] aunque en sus procesiones se mezclan las extravagancias de todos los indios.

FRANCISCO DE AJOFRÍN (siglo XVIII)

Resulta que los encargados de estos bienes generalmente han malversado los sobrantes, en fiestas y convites abusivos por una costumbre inveterada; cuyo

pronto exterminio exige tanto mal, cuanto es de la mayor importancia que cesen las contribuciones del público destinadas a fines tan inútiles como viciosos. Es también de notar la numerosa multitud de contribuciones que hace el público a beneficio de las iglesias, ministros de ellas, cofradías, y obras pías [...] sumamente viciosas, y en su lugar podrían fundarse otros establecimientos útiles al beneficio público, y de la misma religión, siendo esta falta, causa efectiva de la despoblación y ruina de estos habitantes, de modo que sin duda merece este punto la más seria atención.

Cuaderno de noticias para la formación
del reglamento de bienes de comunidad
de Tixtla (1794)

Llega el siglo XVIII y con este el lapso inscrito en la Modernidad que la historiografía nominalmente ha escudriñado bajo el nombre del “Siglo de las Luces” o la centuria de la Ilustración, donde la razón se erige como valor edificante para disipar las tinieblas de la ignorancia. Imbuido por las luces de su época, Carlos III (1759-1788), en el trono hispano y con él el mayor apogeo reconocido en el periodo de las Reformas Borbónicas, inicia en 1769 con una política que resulta novedosa por caer en la esfera política más que en la religiosa. Entre aquel año y 1780, el monarca ilustrado legisla en materia festiva, teniendo como referente, al parecer, el ámbito peninsular. Un recuento rápido indica que en el lapso apuntado se llegan a prohibir, a veces en más de una ocasión, las danzas en las iglesias o en las procesiones; la presencia de disciplinantes, empalados, penitentes y otros “espectáculos semejantes” en Semana Santa, en el festejo de la Santa Cruz, en las rogativas y demás procesiones análogas; las procesiones por la noche, los bailes en los atrios de las iglesias y en sus cementerios o frente a las imágenes de los santos a las que se saca de los templos “con el pretexto de celebrar su festividad, darles culto, ofrenda, limosna”; la legislación ilustrada también prohíbe los abusos profanos que comete la población durante las procesiones, como los de las mujeres, quienes en mayo piden dinero (*Novísima Recopilación*. . ., 1831: 4-5).

En efecto, 1769 es el punto de partida de una avalancha legislativa que tiene como cometido erradicar el desorden, la distracción y el “resfrío de la devoción” que ocasionan los espectáculos presentes en las fiestas religiosas y que rayan en heterodoxia o excesos.

Los Borbones esperan reverencia en los templos, respeto en los atrios y cementerios, en fin, la veneración debida delante de las imágenes conforme a los principios de la religión y la puesta en práctica de actitudes más racionales, secretas y menos expuestas al dominio de lo público (*Novísima Recopilación*. . . , 1831: 5-6). Incluso es posible conjeturar, a partir de las manifestaciones que ataca la legislación carlista, el problema de fondo que se esconde: los resabios medievales contrapuestos a la, cada vez más nítida, secularización que distingue al hombre moderno del hombre medieval.³¹ Es innegable que las expresiones puestas en el ojo del huracán tienen su origen en el pasado medieval hispano que se mantuvo mientras en Europa se resentían los influjos del Renacimiento, pues como ha sostenido un especialista en la materia, en España este último fenómeno reviste más bien una reforma religiosa con efluvios de clasicismo (Weckmann, 1996: 21).³² Este sentir traspasa el Atlántico para llegar a Nueva España donde, como se ha visto en líneas anteriores, se prolongan expresiones propias del español. Nótese que lo que la legislación metropolitana combate se ajusta demasiado a lo que siglos atrás habían enfrentado los concilios provinciales mexicanos en la Nueva España. Los Borbones, se sospecha, habrían arremetido ya contra un universo festivo religioso que, configurado en el siglo XVI y tolerado en el XVII en Nueva España y construido siglos atrás en España, difícilmente hallaría cabida en un nuevo contexto, el dieciochesco ilustrado.

Nueva España no es ajena a la coyuntura del momento. Y así, en consonancia con la legislación que paulatinamente va dibujando el siglo, también en 1769 y hasta 1771 —cuando se celebra el Cuarto Concilio Provincial Mexicano—, no en Madrid sino en México, el arzobispo regalista Francisco Antonio Lorenzana encabeza una serie de disposiciones legislativas que arremeten contra las fiestas de los indios y sus formas expresivas que disienten con el espíritu ilustrado y a las que no termina de considerar

³¹ Esta secularización y el desapego del hombre a la religión como forma explicativa de la realidad y como estilo de vida, ya había dado varios pasos decisivos en el pasado, antes del advenimiento de la Ilustración. El Humanismo ya había colocado al hombre en el centro del universo y como medida de todas las cosas y desplazado al teocentrismo, más tarde viene el siglo XVII y con él una revolución científica decisiva que había venido fraguándose desde los siglos XV y XVI, cuando la explicación mitológica-cristiana comienza a perder vigencia. Finalmente, vendrá el siglo de la razón, el de las luces: la Ilustración, opuesta, aunque quizá en diversas tonalidades (pues no es lo mismo la ilustración francesa que la hispana), a la esfera religiosa.

³² Rodrigo Martínez Baracs señala que, en términos de modernización, América, entonces en manos de España, fue objeto de incorporación a este proceso de una manera más suave, más lenta, con un aplazamiento de tres siglos —aunque evidentemente ya formulada teóricamente en tiempos de los Borbones podría matizarse—, a la modernidad capitalista. Fue España uno de los países más renuentes en aceptar las reglas que configuran al capitalismo (2010: 32).

como supersticiosas e idolátricas (Taylor, 1999: 371).³³ Será hasta 1771 cuando el concilio aludido haga nuevamente de la fiesta un campo digno de su observación y regulación aunque, para ser exactos y a decir de quienes han hecho de este concilio su objeto de estudio, poco novedoso en sus disposiciones en tanto la imagen del indio construida en el siglo XVI se mantiene todavía vigente (Zahino, 1990: 7 y 24).

El concilio de 1771 mantiene, como en el pasado, el distingo entre españoles y calidades, e indios, asignándoles a estos últimos un número de fiestas de precepto más minúsculo que a los primeros. No obstante, pese a lo sostenido por Zahino (1990: 11), quien señala que el concilio “les reduce nuevamente sus obligaciones como cristianos”, el número de fiestas se amplía si se le compara con los días festivos señalados en el Tercer Concilio Provincial (véase cuadro 1); no se crea que el concilio va a contracorriente del reformismo que se pregona en la época. Respecto al orbe festivo, el Cuarto Concilio mantiene, como el tercero, una marcada desconfianza a las formas expresivas que se deslizan en la fiesta del indio y que mucho recuerdan a sus tiempos de gentilidad; así pide su destierro, su corte desde la raíz más profunda. ¿Cómo lograrlo? Una vez más se opone al uso de danzas, mitotes, juegos y vestidos con señales que evoquen a la idolatría; prohíbe las letras de canciones que sospechosamente se vinculen con su historia antigua,³⁴ pasándolos para ello por el tamiz examinador del sacerdote; a sabiendas de que la clandestinidad oculta lo que resulta indeseable, ya estipula que las danzas no se harán en oculto, ni en la iglesia en los días festivos, sino hasta después del acto litúrgico.

Las disposiciones del concilio no conocen límites, arremete contra los cultos domésticos que fomentan la idolatría³⁵ consintiendo y decretando la destrucción de los *cues* o adoratorios y sus ídolos por las autoridades civiles “para que no vuelvan los indios a las idolatrías”;³⁶ conocedor de que la lejanía contribuye a una estrecha vigilancia y da

³³ El arzobispo parece adelantarse al rey por algunos días, puesto que mientras el primero prohíbe varios espectáculos indígenas el 7 de febrero de aquel 1769, Carlos III expide su primer decreto en materia festiva el 21 de abril de 1769, le siguen otros en abril de 1772, febrero de 1777 y julio de 1780 (Taylor, 1999: 371; *Novísima Recopilación...*, 1831: 4-6).

³⁴ Así, por ejemplo, se denuncia que el canto empleado en la danza de los Santiaguitos es uno triste que evoca a la derrota cuando la conquista (Zahino, 1990: 27).

³⁵ Cabe destacar que si esto ocurre con los indios, paralelo a ello, en las ciudades no faltan también los oratorios privados, “con concurso de gente, baile, música y chocolate” como lo expone Pilar Gonzalbo. Vale la pena ya advertir las cuarteaduras de las reformas aplicadas a las fiestas. Se sabe, también por Gonzalbo, que los intentos por erradicar este tipo de manifestaciones no siempre prosperaron, a veces por ser las implicadas personas muy principales (2009: 68).

³⁶ Pareciera que se reanuda la política de destrucción de imágenes que en materia religiosa había caracterizado al siglo XVI; evidentemente el indio del siglo XVIII asiste a la “segunda aculturación” que señala

pauta a la emergencia de desviaciones religiosas-rituales, prohíbe el establecimiento de los indios en los montes, sino en poblaciones sujetas al cuidado de los prelados y justicias. El concilio parece ser contundente: vigilar al indio es su consigna, valiéndose incluso del apoyo de las autoridades civiles.

Sabedor también de que los excesos de la práctica festiva de los indios, sus idolatrías y supersticiones, se deben a los párrocos y su avaricia, el concilio les prohíbe a estos últimos la introducción de más celebraciones, manteniendo solo las establecidas por la Iglesia. Demandándole devoción al indio y conocedor de su situación, el concilio llega a prohibir las faenas en domingos y días de fiestas, por un lado, por estar prohibido el trabajo servil en ambos casos, por otro, porque se advierte que cuando se efectúan van los indios fatigados a oír misa sin la debida devoción (*Concilio provincial mexicano IV. . .*, 1898: 6, 87, 116 y 185).

Pero el momento cumbre, el mayor descalabro para el universo festivo del indio novohispano, llega en la década de los ochenta, cuando, de acuerdo con lo estipulado en la *Real Ordenanza* de 1786, en sus artículos del 31 al 35 (1786: 39-44), se comienzan a formar los *Reglamentos de bienes de comunidad*,³⁷ derivados de un examen previo de las finanzas de los pueblos de indios, que buscan ya normar los gastos de estas entidades corporativas, como los destinados al sostenimiento del culto religioso y del ámbito festivo. Es evidente que el indio se encuentra situado en el ojo del huracán del reformismo metropolitano, construido bajo el signo de los Borbones; los reglamentos son precisos. Para fomentar el saneamiento de las finanzas de los pueblos y evitar gastos superfluos y derroches innecesarios, los reglamentos acotan el número de fiestas que los indios venían realizando, excesivos tanto en su número como en su fastuosidad característica que trasluce, para las autoridades ilustradas, derroches poco sanos para el ámbito económico.

Gruzinski, a una "segunda conquista" como propone Nancy Farris y a una "suerte de recolonización" como concluye Felipe Castro Gutiérrez (Martínez, 2010: 34).

³⁷ Aunque confeccionados atendiendo a lo dispuesto por la *Real Ordenanza* de 1786, se sabe que algunos comienzan a ver la luz desde 1775-1777, aunque Marta Terán (1997: 368) y Rodrigo Martínez Baracs (2010: 64) señalan que el desenlace de su expedición tiene lugar en 1798, menester es reparar en la apreciación, puesto que algunos increíblemente verían la luz hasta principios del siglo XIX, como ocurren con los de Metepec, examinado por Margarita Menegus (1986), Ixtlahuaca, Lerma, Chalco, Zumpango, Acapulco, Tulancingo, Taxco, Zacualpan, Tixtla y Cadereyta confeccionados en 1808. Valdría la pena preguntarse ¿qué ocurre en ese amplio lapso en tanto se formulan teóricamente las disposiciones en materia festiva, en aquellos pueblos de indios que no ven un reglamento ya constituido desde la década de los ochenta, acaso desde los setenta? Ya se verá una aproximación más adelante con el pueblo de Zumpango.

Sabemos que la tendencia apunta a tres fiestas permitidas: la patronal o titular, la de Semana Santa y la de Corpus Christi (Martínez, 2010: 66; Menegus, 1986: 761); no obstante, los reglamentos son dispares y no siempre coherentes con esta imagen nominal, pues a veces fueron mucho más radicales. En efecto, algunos —como el de Parácuaro, en Michoacán— solamente permitieron la fiesta patronal (en este caso la de la Asunción) y la de Corpus (Marín, 2006: 6), mientras que otros, como el de Tixtla, en la intendencia de México, consideraron únicamente la fiesta titular del pueblo, reduciendo todavía más las fiestas permitidas que se reportaban años atrás³⁸ (Archivo General de la Nación).³⁹ Hubo algunos, los más radicales, como los de Lerma,⁴⁰ Acapulco,⁴¹ Taxco⁴² e Ixtlahuaca,⁴³ también en la intendencia de México, que ni siquiera consideraron asignar gasto alguno para las fiestas patronales, dejando vagamente señalado en su artículo décimo segundo —en los casos de Acapulco y Taxco— o décimo cuarto —en los de Lerma e Ixtlahuaca—

³⁸ Archivo General de la Nación, *Indios*, vol. 76, expts. 2 y 3, fs. 19-87. Se sabe, por un informe rendido en 1805, que en 1797 la jurisdicción de Tixtla contaba con un calendario festivo que comprendía la celebración de la fiesta patronal, la de Corpus y la de Pascua. Si bien su realización era dispar en los pueblos del partido. Así, mientras que algunos, al parecer, únicamente se limitaban a festejar a su santo patrón (Santa María Atliaca, San Francisco Apango, San Juan Totoltzintla, San Agustín Ostotipan, San Francisco Osomatlan, San Agustín Petaquillas y el pueblo de Dos Caminos), otros, además de la fiesta titular, celebraban también la fiesta de Corpus (San Martín Tixtla, la cabecera, San Miguel, San Agustín Oapan, la Concepción Amoyotepec, San Francisco Ahuelican, San Marcos, San Juan Tetelcingo, San José Huiziltepec y Santa Ana Mochitlan) y, finalmente, los menos, realizaban las tres fiestas apuntadas (Zumpango del Río y el pueblo de Nuestra Señora de la Asunción Chilpancingo) (AGN, *Indios*, volumen 76, expte. 3, f. 85r). Cuando se confecciona el *Reglamento de bienes de comunidad* en 1808 los gastos asignados al ámbito festivo comprenden, para todos, únicamente la fiesta titular.

³⁹ En adelante AGN.

⁴⁰ Comprende a la ciudad de Lerma y a los pueblos de Atarasquillo, con los barrios de Santiago y San Mateo, y San Miguel Ameyalco.

⁴¹ Enlista a los pueblos de Acapulco, Santiago Texca, San Pedro Cacahuatpec, San Juan Tecuanapa, San Miguel Coyuca y San Martín Tixtlancingo.

⁴² Comprende a los pueblos de Taxco, Nuestra Señora de la Asunción Cacalotenango, Atzala, San Andrés Huiztaco, Acamiztla, los Santos Reyes Tecapulco, San Francisco Taxco, Tlamacazapa, San Juan Cozacatlan, Tetipac, San Francisco Acuitlalta, Cacahuamilpa, San Juan Chontalcutlan, Nuestra Señora de la Asunción Pilcaya, Santiago Moztepec, Xocotitlan, San Francisco Iguala, Nuestra Señora de la Concepción Cocula, Mezcala, San Francisco Xochipila, Mayalan, Huizuco, Santa Ana Tlmaluca, Nuestra Señora Tepecuacuicilo y San Andrés Tuxpan.

⁴³ Que incluye al pueblo del mismo nombre y a los pueblos de indios de Xocotitlan, Xiquipilco, Atlacomulco, Temascalcingo, Temoaya y San Felipe del Obraje, cada uno con otros tantos “pueblos” sujetos a estas cabeceras.

que, en caso de contar con suficientes ingresos al correr de los años, se asignara un gasto para alguna fiesta votiva⁴⁴ (AGN).⁴⁵

Fueron extremos también los que no consideraron recursos para las ceras u otros enseres para el culto religioso y el mantenimiento de la Iglesia, tales como la sal para bendecir el agua de las pilas o el jabón para el lavatorio de la sacristía, como ocurrió con el de Tixtla, que guarda silencio sobre el particular, (Terán, 1997: 383; AGN, *Indios*, vol. 76, expte. 3, fs. 50-83). El descalabro festivo había tocado fondo, ante esto no queda sino preguntarse si los indios —y con ellos los demás implicados en la celebración de sus fiestas— se mantendrían pasivos ante la acotación de su universo festivo forjado en dos siglos y medio, que les habría de parecer una eternidad como para justificarlo (Gruzinski, 1985: 193), ante su regulación y afanosa búsqueda de variación por las autoridades ilustradas.

Una avalancha legislativa amplia, el embate ilustrado sobre el universo festivo del indio se inscribe en una dinámica de mayor envergadura. Avanzado el tiempo y pese a la muerte de Carlos III, la fiesta sigue siendo objeto de atención entre las autoridades ilustradas durante el reinado del hijo y sucesor de aquel monarca: Carlos IV (1788-1808). Como lo sugiere la legislación, en primer lugar, es pertinente destacar la continuidad que mantiene el nuevo monarca con su antecesor, no se diga en la regulación y acotación del ámbito festivo en España y sus dominio, sino en las disposiciones que nuevamente se repiten y se reeditan anualmente como queriendo advertir que la ley no siempre se cumplía; en segundo lugar, con Carlos IV se tiene una nueva reducción del número de fiestas en sus dominios que repercute, no entre los indios, pero sí en la sociedad novohispana. Atendiendo a criterios cronológicos, corresponde primero enunciar esta nueva reducción.

⁴⁴ De estos cuatro enlistados, en el caso del reglamento de Acapulco, se sabe que solamente el pueblo de San Juan Tecuanapa contaba con ganado para su venta, de donde los indios podrían sacar para el sostenimiento de las funciones de la Iglesia, aunque como estipula el documento no podían exceder las tres cuartas partes, el resto iría a parar al fondo común para su aumento. En el de Ixtlahuaca, únicamente a Xocotitlan y sus barrios, se les asignó la cantidad de 20 pesos para la fiesta titular en lugar de los 13 que se daban para fuegos en Nochebuena y comida de pobres el Jueves Santo.

⁴⁵ *Indios*, vol. 76, expte. 1, fs. 2-18, exptes. 5, fs. 119-136, expte. 8, fs. 198-215 y expte. 12, fs. 284-315. Otros, como el de Chalco que resulta paradigmático, no entrarían dentro de alguna de estas apreciaciones tajantemente. Y es que los gastos en materia festiva asignados a cada uno de los 75 pueblos de la jurisdicción resultaron dispares. Por un lado, podríamos decir que el universo festivo de Chalco atendió a las tres fiestas que nominalmente se han registrado para los pueblos de indios durante la época de los Borbones: la fiesta titular, la de Corpus y la de Semana Santa; por el otro, a pocos de esos 75 pueblos se les asignó un gasto para el desarrollo de estas tres festividades, mientras que a otros se les consideró recurso económico únicamente para dos de estas fiestas, la fiesta titular o ninguna (AGN, *Indios*, vol. 76, expte. 4, fs. 88-118).

Llega 1789 y, con esta fecha, el punto de partida de una nueva serie de disposiciones que buscan regular las formas expresivas que se deslizan sobre la fiesta; sin embargo, antes que estas, el 31 de mayo de 1789, en aras de abreviar el despacho de los negocios en los tribunales que se entorpece por ser tan amplios los días feriados, Carlos IV procede a reducir el orbe festivo dominante. Sobreviven entonces los festejos dedicados a las advocaciones marianas que se efectúan el 16 de julio (virgen del Carmen), el 2 de agosto (virgen de los Ángeles), el 12 de octubre (virgen del Pilar), las vacaciones de Resurrección (del Domingo de Ramos al martes de Pascua), de Navidad (del 25 de diciembre al 1 de enero) y el periodo de las Carnestolendas o Carnaval (*Novísima Recopilación...*, 1831: 553-554; *Colección de pragmáticas...*, 1805: 23-24).

El eco llega a Nueva España y en este mismo año el segundo conde de Revillagigedo, sin duda reconocido como uno de los virreyes más ilustrados del periodo, recibe una cédula del monarca en la que, atendiendo al perjuicio que tantos días festivos ocasionan a los negocios de la Audiencia, termina restringiendo el número de fiestas a celebrar. Se mantienen los festejos dedicados a la virgen de la Candelaria (2 de febrero), los de Semana Santa, Corpus Christi, el de la Asunción (15 de agosto), el de la virgen de los Remedios (1 de septiembre), el de la virgen de Guadalupe (12 de diciembre), los festejos de San Hipólito (13 de agosto), el de Santa Rosa de Lima (30 de agosto) y el de Desagravios (AGN;⁴⁶ Rivera, s/f: 475).⁴⁷ Pese a que el bando que aplica únicamente para la capital novohispana, no deja de formar parte de esta inigualable avalancha que se sigue tejiendo en regulación y acotación festiva avanzado el siglo de las luces.

En regulación festiva, las disposiciones de Carlos IV se asemejan mucho a las de Carlos III, parecen inscribirse, una vez más, en el ámbito peninsular y ubicarse en el ataque frontal a la “religiosidad popular” de sabor medieval del español como ocurre con la religiosidad de la sociedad novohispana. En 1789 Carlos IV prohíbe en Madrid el uso de panderos, caracoles, sonajas, silbatos y “otros instrumentos ridículos” en los festejos nocturnos de San Juan y San Pedro, lo mismo que los bailes en los paseos y campos; en 1791 restablece como fiestas de precepto las de los apóstoles San Pedro y San Pablo —que no habían quedado señaladas en la circular de 1789— y, para la capital novohispana, el tradicional paseo del pendón a caballo realizado el día de San Hipólito que había sido cancelado a iniciativa del virrey Revillagigedo con el visto bueno del monarca en 1789;

⁴⁶ *Reales Cédulas Originales y Duplicados*, vol. 144, expte. 86; *Indiferente virreinal*, caja 1198, expte. 007.

⁴⁷ Además de lo señalado, Taylor (1999: 412) apunta que, en otra disposición de este mismo año, Revillagigedo mantiene las fiestas dedicadas a la virgen del Carmen, a la virgen de los Ángeles y a la virgen del Pilar, tal y como lo estipula Carlos IV en Madrid.

más tarde, en 1797, en el cometido de buscar el orden con que deberían conducirse las fiestas, prohíbe el uso de máscaras, disfraces, expresiones obscenas y provocaciones en la noche de Navidad; dos años después, en 1799, llega a prohibir aspectos tan nimios como el uso de agua, harina y lodo que se arrojan los espectadores en los días del Carnaval o la venta de ramos, flores y comestibles durante las procesiones de Semana Santa; también prohíbe la legislación ilustrada los abusos que cometen las mujeres en este periodo festivo, dado que acostumbran dar a luz a sus hijos en las procesiones —se les impide que alumbrén en ellas—, y el uso de expresiones deshonestas o indecentes buscando, ante todo, la moderación de la población en tiempos festivos. Se prohíbe la presencia de disciplinantes y penitentes en las procesiones, actos de devoción que realizan por igual nobles y plebeyos. La ley se repite sin cesar. Así, en 1802, resurgen las disposiciones dictadas en 1799 para regular las procesiones de Semana Santa (*Novísima Recopilación*. . ., 1831: 504-506; *Colección de pragmáticas*. . ., 1805: 29-37; Garrido, 1999: 52; Rivera, s/f: 481; AGN).⁴⁸ Para ese entonces cerraba un siglo fecundo, como pocos, en regulación y acotación del ámbito festivo, pues no se olvide además que, para el orbe católico, ya en 1728 y 1744 Benedicto XIII y Benedicto XIV habrían sido guiados por el mismo propósito: reducir el amplio universo festivo que se mantenía en el siglo, reducciones que vendrían a impactar en las fiestas novohispanas llegado el momento de celebrar el Cuarto Concilio Provincial Mexicano.⁴⁹

Ante una constante manifiesta en un lapso relativamente corto, aunque enlazado con una práctica de largo aliento inscrita en la Modernidad, no queda sino preguntarse y precisar algunas interrogantes para dimensionar ampliamente el periodo ilustrado y su incursión en el ámbito festivo y para comprender la dinámica en la que se envuelve el orbe festivo de los indios en el siglo XVIII. ¿Fue este lapso, el ilustrado, un nuevo capítulo en una práctica que ya lleva camino avanzado o fue una mera reedición?, ¿en qué descansaría para considerársele como un nuevo momento en la variación y acotación del mundo festivo?, ¿cuál es la visión ilustrada-borbónica sobre el universo festivo contra el que arremete?, finalmente —ya que los Borbones intervienen en este campo—, ¿qué habrían de buscar detrás de esa política de reducción, variación y control?

⁴⁸ *Reales Cédulas Originales y Duplicados*, vol. 144, expte. 86; *Indiferente virreinal*, caja 1198, expte. 007.

⁴⁹ En efecto, se sostiene que fueron decisivas dado que, como consecuencia de la reducción de Benedicto XIV, se observa que los días festivos suprimidos por este pontífice no fueron instituidos como fiestas de precepto para los españoles y demás calidades por el concilio provincial, se mantienen más bien como fiestas con liturgia, pero en las que unos y otros pueden ocuparse en trabajos serviles. Como quiera que sea el caso, es un indicio más de la vorágine que sobreviene en el siglo XVIII en el aspecto festivo.

Partiendo desde una óptica parcial, resulta evidente que la legislación del periodo ilustrado, en materia de recorte y control del ámbito festivo, no es completamente novedosa, si se atiende que en el pasado no pocos habían sido los intentos por reducir el número de fiestas anuales y que la Iglesia novohispana ya había trazado el sendero que más tarde, en el siglo XVIII, se reactivaría en el orbe festivo del indio a la hora de regularlo, variarlo y acotarlo. Nada novedoso parecería ofrecer en este sentido el siglo de la Ilustración y no habría novedad alguna sino fuera por tres aristas que convergen en la centuria y le otorgan su sello distintivo.

En primer lugar, no puede obviarse que, por primera vez en su historia, el Estado, y ya no únicamente la Iglesia, interviene en un aspecto que en el pasado solo había concernido a la esfera religiosa. En segundo lugar, y como consecuencia de la creciente intervención de la esfera secolar, el siglo XVIII es diametralmente distinto a las centurias que le anteceden, por asistir a una marcada secularización que impacta, o por lo menos pretende hacerlo, sobre la práctica festiva. Como alude Pilar Gonzalbo, a la fiesta barroca que evidentemente sobrevive en el siglo XVIII se le demanda la plena disociación de lo sacro y lo profano, la supresión del elemento lúdico en aras de conseguir una religiosidad más interiorizada, una piedad racionalizada tal y como lo externan las disposiciones legislativas que expiden Carlos III y Carlos IV (2009: 71-72).⁵⁰ Finalmente, en tercer lugar, el siglo de las luces es el telón de fondo para situar el mayor descalabro del universo festivo, concretamente el del indio, promovido no necesariamente por la Iglesia en 1771 —la cual, en todo caso, mantiene las disposiciones trazadas en el siglo XVI—, sino por el Estado. El último cuarto del siglo XVIII asiste a la reducción más drástica y jamás vista de los días festivos entre los indios mientras estuvieron bajo la sombra del dominio español, se asiste a una reducción guiada por una visión económica racionalizada y es que, si en el pasado la Iglesia, más que acotar el universo festivo de los indios, había seguido una actitud tendiente a señalar disposiciones para remediar los excesos con que se conducía la fiesta entre su feligresía, será ahora la Corona hispana la que busque la cancelación no solo de los excesos y expresiones barrocas, nativas y medievales —supersticiosas— que trasluce la

⁵⁰ Gonzalbo destaca además un cambio en la concepción de disfrutar el tiempo del ocio, las autoridades ilustradas serían partidarias de un entretenimiento más saludable y de espectáculos plenamente didácticos (2009: 71-72). Llama la atención, por ejemplo, que hasta diversiones como el uso de papalotes entre los niños sea objeto de una estricta vigilancia por las autoridades ilustradas. Por las *Gazetas de México*... del 29 de noviembre de 1797 (ejemplar 46: 377) y del 6 de diciembre de 1802 (tomo XI, núm. 24: 197) se tiene el conocimiento de dos momentos, aunque evidentemente hubo más, en que el gobierno virreinal decreta la supresión del uso de papalotes dado que, arguye, vienen acompañados con accidentes, pues los niños caen de las azoteas. No es sorprendente la actitud de las autoridades ilustradas si se considera que buscan el bien común de la sociedad que pretenden reformar.

fiesta religiosa, sino de la fiesta en sí misma hasta reducirla a su más mínima expresión. Dado que las aristas apuntan a la intervención de la casa de Borbón y de la esfera seglar en el ámbito festivo religioso, conviene examinar los móviles que articulan la injerencia de la Corona en este campo, la visión ilustrada que acompaña y justifica el acotamiento y la regulación de las fiestas desarrolladas en el orbe novohispano y entre los indios.

En este tenor, una imagen nominalmente aceptada para el periodo vislumbra el interés que la fiesta pudo haber implicado para la Corona española. Es reconocido que el conjunto de reformas desplegadas por los Borbones en ultramar buscaron recobrar un poder perdido, el suyo, el de la Corona, disgregado en un "centón de corporaciones" y socavado frente a la virtual autonomía política (que no independencia) que ostentaban sus dominios americanos como consecuencia de la laxitud de las relaciones que prácticamente se tendieron en el siglo XVII entre la metrópoli y sus colonias. Si las Reformas Borbónicas intervienen en los más variados ámbitos es porque atienden a este reparo: el de afianzar su preponderancia allende el Atlántico, entre sus súbditos. En esta lógica, se sospecha, se inscribe la intervención de la Corona en materia netamente religiosa festiva, vista entonces como un campo más de su acción reformista para externar su presencia.

Bajo esta óptica, no pocos son los momentos que sostienen singular imagen. Carlos III legisla en 1769 por primera vez, en un ámbito que solo le correspondía a la Iglesia, iniciando así un derrotero que más tarde prolonga su sucesor. Carlos IV dispone medidas destinadas a regular las manifestaciones festivas, pero también instituye la primera reducción de fiestas, si se exceptúa la que ocurre con los indios en ultramar dispuesta bajo el gobierno de Carlos III, que emana desde una autoridad política y no religiosa. La acción halla réplica en una Nueva España gobernada por Revillagigedo, en este momento se encuentran dos casos que se inscriben, indudablemente, en el regalismo que por entonces comienza a traslucirse en las manifestaciones festivas:

En primer lugar, en 1789 el tradicional paseo del pendón que se efectuaba en la capital novohispana con motivo de la conmemoración de la conquista de México es suprimido por el rey a instancias de las autoridades virreinales que terminaron por considerarlo ridículo y nocivo al "causar gastos a la ciudad y al regidor en turno", no obstante, por ser manifestación patente de la presencialización de la autoridad regia en ultramar, se restaura en 1791 a iniciativa de Carlos IV (AGN;⁵¹ Rivera, s/f: 475-481). Y es que si, por un lado, la medida parecía contraponerse a una visión económica ilustrada que buscaba su extinción en el cometido de evitar los gastos superfluos que ocasionaban las fiestas,

⁵¹ *Reales Cédulas Originales y Duplicados*, vol. I44, expte. 86; *Indiferente virreinal*, caja 1198, expte. 007.

por otro, la excepción valía la pena, pues si conviene mantener la festividad es por estar ligada a la monarquía, por ser un recordatorio anual del *status* que tiene Nueva España en el orbe hispánico en tanto posesión colonial de España, sujeta a las directrices de la metrópoli desde el siglo XVI.⁵²

En segundo lugar, la presencia regia no pudo haber quedado mejor encarnada cuando Carlos IV y el conde de Revillagigedo redujeron las fiestas de tono religioso, porque mientras estas fueron acotadas, otras se instituyeron como fiestas de precepto: las vinculadas con la monarquía española. Nacimientos, bautizos, cumpleaños, santos y bodas de los miembros de la familia real, juras de monarcas, triunfos de las armas reales en contiendas libradas al otro lado del Atlántico, alianzas pactadas con las potencias de la época, recepciones, cumpleaños y santos de virreyes y exequias de las autoridades indianas, pasaron a ser promovidas por la Corona y las autoridades virreinales buscando el mismo objetivo: realzar el papel de la monarquía en todos los campos posibles, incluido el festivo entre sus súbditos (AGN;⁵³ Rivera, s/f: 475; Garrido, 1999: 52).⁵⁴ La actitud de la Corona no deja lugar a dudas: los Borbones habían considerado un campo con el cual, además de lograr la presencia regia entre sus súbditos, habrían arremetido sutilmente por su injerencia manifiesta contra un poder alterno al suyo y al que buscarían subordinar en una suerte de “nacionalización”: el personificado por la Iglesia.

⁵² Cuando se habla de la supresión del paseo del pendón se hace alusión a la suspensión del recorrido que, a caballo, se efectuaba en la víspera y día de San Hipólito. En su lugar, en 1789, el rey había ordenado que se realizara en coche, mientras que la Audiencia había dispuesto que solamente se cantara una misa solemne en la Catedral en acción de gracias por la conquista de Nueva España. Tendrían la obligación de asistir a ella los funcionarios virreinales y la nobleza, los militares y sujetos distinguidos (AGN, *Reales Cédulas Originales y Duplicados*, vol. 144, expte. 86; AGN, *Indiferente virreinal*, caja 1198, expte. 007; Rivera, s/f: 475-481). La disposición resulta coherente con los rasgos de la práctica festiva que demandaban los Borbones: solemnidad y paulatinamente celebración circunscrita a “los sujetos distinguidos” y autoridades en menoscabo de la cada vez menos frecuente presencia de las masas que, cabe destacar, quedarían como meras espectadoras. Restablecido el paseo característico por Carlos IV por sus implicaciones políticas, el hecho de que, avanzado el tiempo, las cortes de Cádiz hayan cancelado la celebración en aras de la igualdad entre los españoles de ambos lados del Atlántico que pregona el texto constitucional (Rubial, 2010: 415), no hace sino confirmar el marcado tinte simbólico que tenía a la hora de proyectar las relaciones de sujeción tendidas entre la metrópoli y Nueva España.

⁵³ *Reales Cédulas Originales y Duplicados*, vol. 144, expte. 86; *Indiferente virreinal*, caja 1198, expte. 007.

⁵⁴ Ya en el siglo XVIII las juras de los reyes fueron desplazando a las entradas de los virreyes como instrumentos de sumisión a la monarquía (Rubial, 2010: 410) y es que en 1785 y 1789 Carlos III y Carlos IV, respectivamente, habían dispuesto que los virreyes novohispanos ya no se hiciese la segunda entrada pública a la Ciudad de México como tenían acostumbrada realizar (AGN, *Reales Cédulas Originales y Duplicados*, vol. 144, expte. 86; *Indiferente virreinal*, caja 1198, expte. 007).

Si en términos generales esta idea devela las directrices peninsulares y su contraparte novohispana, no menos cierta es la imagen regalista que se proyecta sobre los indios y su universo festivo. Ya el concilio de 1771, encabezado por un arzobispo de tintes regalistas como Lorenzana, aprueba finalmente la intervención de los brazos del Estado en la regulación del mundo religioso festivo de los indios. En efecto, un arzobispo y un concilio, frecuentemente acusados como proclives al regalismo borbónico y partidarios de la dinámica metropolitana (Zahino, 1990: 5), terminan viendo con buenos ojos la presencia de los funcionarios reales a la hora de buscar el destierro de las idolatrías de los indios para controlarlos y vigilarlos. El Estado comienza a incluirse en el mundo religioso de los indios, ya que auxilia a la Iglesia en sus tareas y fines.

Fue inaudito que la Corona española comenzara a intervenir, cada vez de forma creciente, en la esfera de acción que en el pasado había demandado la Iglesia para sí. Llegaba el siglo XVIII y el momento en el que el Estado borbónico seguía los pasos de la Iglesia en las reformas destinadas a cambiar el orbe festivo conocido entre los indios. Gruzinski (1985) habla ya de una "segunda aculturación" —una segunda intentona de modernización (Martínez, 2010: 34)— para el indio novohispano, promovida por el Estado, antecedida fundamentalmente por una primera dirigida y regulada por la Iglesia evangelizadora del siglo XVI, malograda avanzado el tiempo, pero que buscara concretarse bajo el signo de los Borbones.

Al margen del interés económico que reviste la acotación del número de fiestas entre los indios —pues con esto se buscan reducir gastos superfluos y excesivos e incrementar los recursos de las arcas reales— es posible conjeturar que el ataque a las fiestas inscritas en marcos indios no obedece solamente a las excesivas formas expresivas barrocas con que se conducen, sino, en todo caso, por las implicaciones identitarias que representan para sus promotores, quienes ven en el santo patrón una encarnación de sus inquietudes. No en vano a ellos se les festeja con un dispendio económico excesivo de por medio y son quienes finalmente conforman la piedra de toque para que los que le celebran se proclamen ya como "pueblos", como consta en los reglamentos confeccionados en la época, quienes, en los casos más radicales, sirven a los movimientos autonomistas y separatistas que de cuando en cuando se desatan al entrar en conflicto los barrios con sus pueblos cabeceras. Tener un santo patrón sirve a los inconformes para demandar su independencia. Y es que autonomía e independencia no son vocablos que parezcan muy gratos en un contexto que acusa una excesiva sujeción colonial. En este tenor, permisible es conjeturar que, como resultado de estas implicaciones identitarias, se alzaban en consecuencia imágenes alternas a la exclusiva promovida y sostenida por los Borbones: una sola religión, una sola

lengua, una sola ley, un solo poder, un solo rey. Era evidente que bajo el dominio de los Borbones, en un acusado regalismo, los poderes alternos no tenían ni debían tener cabida.

Más allá de estas razones se encontraría además la paulatina emergencia de una imagen del mundo completamente divergente a la que acompañó a los indios en las dos centurias anteriores y que, evidentemente, sostendrían los Borbones y las autoridades ilustradas. Suerte de modernización, el derroche económico del indio, el barroco exuberante, el gentilismo vigente, la superstición y el oscurantismo presentes en las formas expresivas de la fiesta —nutridas en el pasado con las creencias populares del hispano—⁵⁵ ya no eran necesarias en un contexto donde, al lado de la razón, se alzaban como valores edificantes una nítida secularización, una expresión religiosa interiorizada y privada, una noción de hombre iluminado por las luces de la modernidad, inclusive, una imagen del indio que, paulatinamente, más allá de perezoso y débil, visto con el prisma paternalista de los Habsburgo, era ahora objeto de mejora (Taylor, 1999: 35). El excesivo número de fiestas dedicadas a los santos ya no encontraba cabida en una época donde se pregonaba una imagen de un Dios más accesible, construcción que inmediatamente debía traducirse en el paulatino relego del culto y festejo a los que en el pasado habían servido como intermediarios del hombre ante Dios: los santos. Efectivamente, —sostiene Taylor (1999: 35)— debía ocurrir un decaimiento en la veneración de los santos, valdría entonces preguntarse, ante este inminente encuentro de visiones contrapuestas, ¿qué haría el indio frente a esta política que finalmente atacaba los cultos que articulaban su ser?

En suma, ¿qué buscan las reformas aplicadas al orbe festivo del indio?, ¿qué combaten en la práctica festiva? Más allá de las implicaciones políticas regalistas y económicas que se plantean saltan inevitablemente las sociales, que son de sobra conocidas y reconocidas: racionalización de la práctica festiva, moderación del derroche económico, erradicación del ámbito profano en aras de lograr, por un lado, una piedad racional y una religiosidad menos pública y heterodoxa, más interiorizada y, por otro, en el cometido de desaparecer las desviaciones y excesos que lo acompañan: bailes inapropiados, falta de reverencia a los santos, embriaguez que concluye en conflictos, uso excesivo de la pólvora

⁵⁵ Y en este punto el debate se tornaría interesante. Para algunos se ataca, no la idolatría y el gentilismo, sino el barroco exuberante que muestran las fiestas (Gruzinski), para otros, acudiendo a la imagen del siglo XVI que acarrea el indio novohispano en el concilio de 1771, el ataque se ciñe a la gentilidad persistente y a la que se busca acabar de raíz (Zahino), algunos más destacan que más que la idolatría es la superstición, por ser el vocablo más empleado que el primero, derivada de la ignorancia la que se intenta erradicar (Lara). Finalmente, en este ataque a distintos frentes, se propone también el combate a los resabios medievales que sobreviven “anacrónicamente” en la era moderna ilustrada y que, años atrás, vinieron a enriquecer el fenómeno religioso-festivo del indio novohispano.

que puede rayar en accidentes, gastos colosales que contribuyen a la miseria del indio y reminiscencias paganas que no dejan de impregnar el ceremonial religioso (Gonzalbo, 2009: 63). Finalmente, el control de la fiesta habrá de nacer en el seno de un temor manifiesto, alentada por las masas, habrá de ser ya la imagen potencial del desorden, el puente que conduzca al disturbio, a las expresiones violentas derivadas de una época contradictoria y la que favorezca la crítica, la burla y la inversión del orden conocido, no siempre aceptado por todos.⁵⁶ ¿A quién conviene entonces controlarla?, ¿a quién reducirla y solemnizarla? Sutil móvil esconde la reforma del mundo festivo hispano y novohispano.⁵⁷

⁵⁶ Así, en las letras de las canciones y danzas de las ciudades, grupos ajenos al mundo corporativo recurrirán al lenguaje para crear mundos alternos al conocido y oficial, para invertir el orden establecido y atacar a las autoridades. La fiesta habrá de servir, una vez más, como válvula de escape a la cotidianidad conocida, más no plenamente aceptada, dando un margen de libertad, como demuestra el examen que Sergio Rivera Ayala realiza sobre las letras de las canciones empleadas en las fiestas de las ciudades, ahora atacadas por las autoridades ilustradas (1994: 27-46). Los indios no son ajenos al sutil y simbólico trastoque del orden establecido y en el que no todos comulgan. Así ocurre la inversión del mundo conocido cuando, por ejemplo, en Cuautla de Amilpas, durante Semana Santa, una tropa de individuos arrebató las varas de mando a las autoridades y comienzan a regir como tales, persiguiendo a los borrachos y vecinos, molestando a las mujeres y haciendo alarde de fuerza (Gruzinski, 1985: 190; Gonzalbo, 2009: 64).

⁵⁷ Un aspecto que poco ha llamado la atención en el estudio de las fiestas ha sido justamente su implicación como arma violenta y desafiante al orden establecido. Quizá valga entonces la pena recordar tres casos conspicuos que atisban este uso potencial: el motín que conduce a la caída del marqués de Gelves tiene lugar el lunes 15 de enero de 1624, día propicio para las rebeliones, porque el descanso dominical permite recuperar energías (Israel, 2005: 163), puntual es recordar que los domingos fueron declarados días festivos desde el siglo XVI para orar, pero también para descansar, es evidente que un elemento favorable a la rebelión representaban entonces los domingos. Otro motín que cuestionó el orden establecido fue el de 1692, uno de los más violentos en la historia de la capital, principió durante la celebración de Corpus, una de las festividades a las que acudía una enorme cantidad de gente. Una carestía de granos con su consecuente especulación, sumada a un eclipse que se presentó en ese año, el descontento contra la autoridad, los ánimos ofuscados por el pulque y una plaza repleta de gente por la fiesta dieron pauta a la violencia de 1692 (Rubial, 2009: 26-27), experiencia amarga para las autoridades virreinales quienes, curiosamente, avanzados los años, promoverían fiestas y procesiones con miras a canalizar los ánimos de las masas que todavía tenían presente aquel motín (Molina, 1996: 89). Y es que la fiesta se devela como arma de doble filo, pues así como contribuye a la disolución de tensiones, no deja de acarrear en su seno una inconformidad latente, en potencia, con la posibilidad de estallar. Finalmente, más allá de estos dos casos novohispanos, los Borbones tuvieron como referente más próximo para construir esta imagen temerosa de la fiesta el motín de Esquilache que tuvo lugar en Madrid en 1766, durante la fiesta de Pascua (Rubial, 2010: 411-412), tres años más tarde comenzarían a legislar en materia festiva. Es posible conjeturar que los disturbios de la fiesta, muy presentes en su memoria, habrían conducido a la Corona a tomar cartas en el asunto y moderar los excesos en una práctica propensa al desorden y a la conducción de la violencia.

La recepción novohispana y sus muy variadas respuestas

Para contener los vicios de una república bayán de tener las leyes su observancia rigurosa, una vez que llegan a publicarse; porque de lo contrario se envilece la autoridad del que las dicta y quedan ellas sin la fuerza y vigor que las hace ser respetables.

HIPÓLITO VILLARROEL (siglo XVIII)

La ley se promulgaba y quedaba únicamente escrita. La repetición de una misma ley indica que no se cumple, como la repetición del remedio da a conocer que el enfermo no está sano.

FRANCISCO PIMENTEL (siglo XIX)

Mas visiones contrapuestas de la fiesta novohispana vienen a encontrarse en el siglo XVIII; sin embargo, pese a que se reconocen las dilatadas implicaciones que atraviesan el orbe festivo del indio novohispano y posibilitan su plena duración hasta la llegada del siglo de las luces, y pese a que se conocen de sobra los marcos y los móviles de las reformas desplegadas por Carlos III y Carlos IV en sus dominios de ultramar, así como la percepción de las autoridades ilustradas sobre la fiesta de los novohispanos —y de los indios en particular, traslucida en la legislación, los informes y las crónicas de la época—, casi siempre se pasa por alto la recepción del embate reformista en una sociedad que, años atrás, se había acostumbrado a vivir de manera autónoma y bajo sus propias reglas; casi siempre se obvian las respuestas de los indios y los implicados en sus festejos, las maniobras fraguadas ante las iniciativas metropolitanas, en fin, la resonancia y los alcances que tiene una reforma a lo largo y ancho del virreinato novohispano, en los espacios habitados por los indios. Respuesta activa se devela entonces ante la incompatibilidad de intereses cuando irrumpe la Ilustración. En una suerte de balance es posible advertir el impacto que alcanza una reforma llamada a variar, controlar y acotar el mundo festivo entre los indios.

Así, en primer lugar, debe denunciarse que el éxito y la efectividad de las reformas ilustradas en materia festiva se antojan desiguales, jamás uniformes, en los distintos pueblos de indios en donde se aplican. Conclusión singular deriva del papel que desempeñan finalmente los implicados y afectados con la concreción de las reformas apuntadas. El alto clero —arzobispos y obispos—, imbuido por las luces del siglo, es reconocido partidario del regalismo emanado de la península, pues, como observa Taylor (1999: 32), se compone

por españoles peninsulares escogidos explícitamente por la Corona. Es evidente que, bajo esta apreciación, termina viendo con buenos ojos la reducción y el control de las fiestas dispuestos por la Corona y, quizá todavía más, la intervención y presencialización de sus brazos en la concreción de este fin como ya se avizora en el concilio de 1771.

Lara Cisneros (2010: 299) destaca que en el siglo XVIII como en el XVI se asiste a una nítida disminución de la tolerancia eclesiástica frente a la heterodoxia nativa. Su argumento es razonable y certero, pero quizá matizable, dado que, frente al alto clero regalista, se encuentra la figura del cura párroco a quien no le faltan motivos para mantener el universo festivo de los indios como ayer, alentarlos en sus tonalidades barrocas características y engrosarlo más allá de las disposiciones delineadas por la Corona o por la Iglesia de la que forma parte, pues su realización, como desde los "tiempos inmemoriales", le equivale ya a una fuente rebosante de ingresos. Comprensible es la actitud del párroco, quien entra en contacto con los afectados por la reducción del número de fiestas y el ataque a sus expresiones barrocas y quien responde activa e inconformemente por la reducción que mantiene, no necesariamente la Iglesia, sino la Corona, mucho más drástica que la emanada en terreno religioso. Sabemos que los curas apoyan a los indios en las demandas que de cuando en cuando externan a las autoridades ante la perniciosa medida tomada desde la península (Gruzinski, 1985: 195), que, contrario a lo dispuesto en 1771, engrosan el número de fiestas (Taylor, 1999: 371) o que, se sospecha, apoyan a los indios en el mantenimiento de las fiestas tradicionalmente realizadas, quienes desobedeciendo las medidas trazadas en los reglamentos mantuvieron la antigua distribución de los recursos asignados a las fiestas (Terán, 1997: 372).

Iglesia bifurcada en dos sendas identificadas, no se crea que entre los dos extremos apuntados no median otras respuestas. No se piense que los ministros del mundo rural novohispano constituyen en sí un cuerpo uniforme. Matizando la apreciación del cura párroco, debe destacarse que si bien nunca faltaron párrocos desobedientes y partidarios de mantener la situación festiva previa a su reformatión planteada, tampoco escasearon los que apoyaban la variación del mundo festivo del indio —el de Amecameca habrá de ser uno de estos, como más adelante se verá—, ni tampoco las feligresías que, al margen de las directrices peninsulares que demandaban la acotación de sus fiestas, respondieran activamente contra los abusos de sus párrocos.

Nominalmente acusados de engrosar las fiestas entre los indios, con el consecuente cobro de derechos parroquiales, los curas no siempre salen favorecidos con su enérgica actitud frente al embate ilustrado. Más allá del malestar causado por las autoridades metropolitanas, los párrocos tienen que lidiar con la protesta de su feligresía que se niega

a seguir sosteniendo más fiestas de las que tradicionalmente celebran, no porque de pronto han perdido la devoción a los santos, sino por los gastos que con el párroco generan las prácticas festivas. Taylor (1999: 358-362) devela las distintas tonalidades que tiene la reacción de las feligresías: negación para pagarle las fiestas al párroco, pagos mucho menores a los que el cura hubiese deseado, acuerdos para pagar los derechos parroquiales, pero tardíamente, abandono de las iglesias en tiempos de misas por parte de los pobladores (a veces fueron pueblos enteros, máxime los de visita), celebración de las fiestas sin misa en aras de evitar los derechos parroquiales, en los casos más radicales, aceptación de las reformas demandadas por las autoridades ilustradas —como ocurre con los indios de Azcapotzalco que señala Gruzinski (1985: 194), quienes aceptan la supresión de las 27 fiestas que se celebran en los barrios y que tanto benefician al párroco—.

Nunca faltaron las respuestas activas, ya no se diga de los indios y los párrocos, sino de los demás implicados en las fiestas de los indios. Gonzalbo (2009: 72) y Gruzinski (1985: 195) puntualizan que más allá del apego a las prácticas tradicionales religiosas que el indio observa y más allá de la piedad barroca que externa en la fiesta, detrás de su mundo festivo se escondieron siempre intereses y costumbres mundanas que beneficiaban económicamente a terceros. Las protestas de los indios contaron con el apoyo de los gremios de sastres, coheteros y vendedores de comestibles, era comprensible su actitud de inconformidad, pues no se olvide que las reformas ilustradas del periodo situaron como blancos de ataque la extravagancia del indio por un lado, y la esfera profana-lúdica que beneficiaba al cura y al vendedor por otro. Pero hablando de la cara profano-lúdica de las fiestas, los propios involucrados en los festejos no se habrían de conformar tampoco con la solemnidad y la religiosidad racional que les demandaban las autoridades ilustradas, de ello estaban conscientes hasta los promotores de los festejos, siendo los primeros en desacatar el sentir de la época, como de pronto observa Rivera Ayala entre los franciscanos de Toluca, quienes son acusados por cometer numerosos excesos, como danzar con el “son de los Panaderos”, canto profano y que sarcásticamente ataca el orden establecido, sujeto, por tanto, a la crítica de las autoridades ilustradas. Tampoco faltaron iglesias que usaran los cantos, la música y las diversiones profanas en las ceremonias religiosas y con un genuino propósito que, quizá, difícilmente habrían logrado sin su uso: atraer al público (1994: 42-43). Convendría preguntarse ¿cuántos casos similares no se habrían reportado entre los indios, dando la impresión de “revivir” las imágenes que los concilios mexicanos del siglo XVI atacaron?

En última instancia, y al margen de estos actores involucrados, a las autoridades ilustradas todavía les haría falta ver, en una amplia gama de tonalidades, las respuestas

maniobradas por los principales afectados de las reformas festivas: los indios. Gruzinski y Taylor ya han adelantado algunas luces sobre el particular que aquí se enlistan rápidamente, para advertir algunas contradicciones que generarían las reformas ilustradas en materia festiva entre las propias autoridades virreinales, pues en estas discordancias manifiestas se descubre también el derrotero que posibilita la vigencia del universo festivo de los indios y sus formas expresivas, en el periodo de las Reformas Borbónicas, y avanzado el tiempo.

Desde luego, no se niega que las reformas aplicadas al ámbito festivo hayan tenido éxito en algunos lugares, traducido en fracaso o éxito meramente parcial y temporal en otros. Ahí, en los pueblos donde la supresión de las fiestas triunfa, los indios se repliegan a los espacios menos vigilados por las autoridades ilustradas para continuar con estas, como ocurre, por ejemplo, con el Carnaval de la Ciudad de México, que si bien no es un pueblo de indios, sí cuenta, en tanto urbe multiétnica, con la presencia de estos, aunque finalmente el Carnaval se desplaza de la capital novohispana, hacia los pueblos de indios aledaños (Viqueira, 1987: 147). Singular imagen pareciera sugerir un mayor control sobre las manifestaciones festivas y religiosas barrocas al interior de las ciudades —acaso porque debieron ser la viva imagen de la asimilación del *corpus* de ideas ilustradas, por ser donde residían los poderes supremos tratándose de la capital—⁵⁸ que en los marcos rurales, donde el control fue más laxo, como sugiere Lara Cisneros (2010: 284).

Lejanía y sugerente falta de una vigilancia estricta —por estar alejadas de las iglesias parroquiales— proponen también las fiestas que tienen lugar con motivo de las imágenes milagrosas y cruces que pululan por las serranías, poco complacidos se muestran los clérigos, pues allá en los sitios donde no pueden ejercer control, queda, sin duda, el margen idóneo para externar una religiosidad poco ortodoxa (Taylor, 1999: 398).

Pero en los lugares donde el reformismo borbónico termina triunfando, los indios buscan alternativas para proseguir con lo que se ha instituido por tradición desde tiempos que se pierden en la noche. Acuden, en tiempo del festejo, a los lugares circunvecinos, como lo hacían en el pasado, aunque ahora para convertirse en espectadores de lo que han perdido en tierra propia. Acuden a los pueblos que han sabido sortear la reforma de

⁵⁸ Acaso, por esta razón, se quejaría tanto Hipólito Villarroel, cuyo tratado se ciñe a la capital novohispana. Dos lecturas se desprenden de imagen tan pesimista, aunque evidentemente no tan lejana de la realidad, del crítico del siglo XVIII novohispano. Por un lado, hasta las ciudades novohispanas, máxime la capital, no fueron ajenas a la discordancia que estaba operando entre discurso y aplicación de las ideas ilustradas, entre sus propósitos y alcances. Los resultados no siempre fueron los esperados, por el otro, el testimonio de Villarroel debe situarse en un marco amplio, pues si esto ocurría con las ciudades donde se esperaba el acogimiento pleno de las ideas ilustradas, qué podía esperarse de los marcos geográficos "menos sujetos" a las directrices metropolitanas. Cuarteaduras tenía entonces el edificio construido por los Borbones.

su universo festivo, a los que han logrado conservar la tradición, como ocurre con los indios de Silao que mejor van a León durante la Semana Santa; en otros casos y ante una observancia irrestricta, no les queda más que intentar sujetarse a las disposiciones de las autoridades para conservar, hasta donde les es posible, sus fiestas (Gruzinski, 1985: 194-195; Taylor, 1999: 401; Viqueira, 1987: 147).

Ejercer presión hasta donde sea posible es una estrategia que también contemplan las autoridades virreinales, echando mano de la moderación cuando la presión entre los indios resulta insoportable (Taylor, 1999: 376); y es que los indios no vacilan, como última alternativa, en acudir a la violencia ante el embate ilustrado, como lo hicieron los otomíes de Amealco en 1799 cuando se les alteró la procesión del Viernes Santo (Gruzinski, 1985: 193). Paradójicamente, la imagen que tanto temen las autoridades ilustradas con motivo de la fiesta de las masas se hace realidad, curiosamente se materializa no en el seno de su ejecución, como inicialmente lo habían considerado, sino por su virtual prohibición y cancelación. Respuesta inusitada provoca el efecto deseado por los indios, el inesperado por las autoridades. Viendo el inminente malestar que las reformas en las fiestas conllevan para la población, las autoridades políticas, los otros implicados que faltaban en este examen, promueven su aplazamiento, quizá sus razones van más allá de la violencia armada que se respira en la época, planteada como posibilidad ante el descalabro festivo pregonado en el periodo, dado que, más que una posible rebelión, no faltan implicaciones de índole económico, porque la cancelación de las fiestas o la erradicación de elementos profanos, distantes de la esfera sagrada, vienen a fracturar consecuentemente la economía local (Gruzinski, 1985: 195).

En este contexto, los subdelegados, quienes en teoría tendrían que sustituir a los corruptos alcaldes mayores que se beneficiaban económicamente a costa de los indios, habrían acatado las disposiciones en materia de regulación festiva, las habrían aplazado, como se ha apuntado, por ser tan nocivas para la población que observaban, pero también no habrían faltado quienes vieran, máxime si se considera que al final de cuentas tampoco habría medios efectivos para retribuirles sus servicios, que la fiesta no les negaba la posibilidad de obtener algún ingreso al favorecerla en sus respectivas jurisdicciones —como ocurre también con el subdelegado de Amecameca que denunciara el párroco del pueblo—; no carecerían indios a los cuales, amén de la aprobación señalada, no les faltaría el apoyo del subdelegado para desafiar abiertamente la autoridad de la otra figura involucrada en la concreción de las reformas festivas: el párroco del pueblo (Taylor, 1999: 374).

Alcances dispares sugieren tan variadas imágenes, tan diversas maniobras desplegadas a lo largo y ancho de Nueva España, en las parroquias y pueblos de indios. La

observación de las autoridades ilustradas buscando la final concreción de las reformas y la consecuente erradicación de los males que se combaten se avizoran en el santuario de Chalma en 1772, 1780 y 1796, cuando el virrey arremete contra la ebriedad y el desorden de bailes, juegos y comercio, y en la propia Ciudad de México entre 1789 y 1801, en la que anualmente se expiden bandos para regular los excesos de Semana Santa y Corpus Christi (Gruzinski, 1985: 179-190; *Gazetas de México...*).⁵⁹ La vigilancia constante sugiere también una imagen alterna: no se logra cortar de raíz el pernicioso problema que se sigue presentando, cobrando valía las agudas apreciaciones de Villarroel y Pimentel que se apuntan arriba.

Finalmente, siendo efectivos los recortes para el sostenimiento de las fiestas y el culto religioso que promueven los reglamentos, a los indios no les faltan ingeniosas maniobras para sortear el problema: acuden a sus vecinos para costear los gastos que generan (Terán, 1997: 387-388), y así ocurre con los indios de Zumpango como se verá más adelante. En el peor de los escenarios, ahí donde las reformas han tenido una continua aplicación y se logra, aparentemente, erradicar el problema, será el tiempo el que permita afirmar que mucho distó de haberse logrado el propósito trazado.⁶⁰

Hasta contradictoria sería la actitud de las más altas autoridades virreinales llegada la hora de moderar las formas expresivas de las fiestas de los indios. Vale la pena señalar que, frente a la drástica reducción del número de días festivos que tuvo lugar a finales del siglo, se alzaba la fiesta por excelencia del indio novohispano, la que, en los escenarios más escabrosos, se mantuvo mínimamente: la fiesta patronal —es difícil concebir que en lugares como Ixtlahuaca o Lerma los indios se hayan mantenido pasivos ante la virtual cancelación de las fiestas patronales para las que los reglamentos no contemplaron gasto alguno—. Fue en esta donde operó finalmente el mayor problema para las autoridades ilustradas quienes, desde luego, no siempre pudieron controlar la exuberancia barroca que la arropaba ni las implicaciones identitarias que encarnaba el santo epónimo de los indios, mucho menos los desórdenes o accidentes que nunca faltaron a propósito del

⁵⁹ Véanse los números: 3 de abril de 1792, 27 de marzo de 1793 y 10 marzo de 1801.

⁶⁰ Es lo que Viqueira (1987: 148) plantea, por ejemplo, para el Carnaval del que se tienen noticias en el siglo XIX, aunque, como sostiene el autor, el resurgimiento no tiene la misma intensidad que en el pasado. Un caso ajeno al orbe novohispano, pero finalmente prueba fehaciente de lo apuntado, lo denuncia Alber Quispe Escobar (2014: 103-110, nota a pie núm. 13) para la lejana Cochabamba, en Río de la Plata. Ahí las autoridades ilustradas buscaron erradicar el desenterramiento de los huesos de sus antepasados que la población hacía el día de San Andrés (30 de noviembre). El tiempo dice que no terminaron de lograrlo, el siglo consecuente reporta noticias de la vigencia de una práctica que buscó erradicarse en el pasado.

consumo inmoderado de bebidas o el riesgoso uso de los fuegos artificiales, los castillos de fuego y los cohetes de los que —dice Riva Palacio (1987: 46)— “fueron el encanto de la raza indígena”.

Contradictorias fueron las providencias tomadas de cuando en cuando por las autoridades virreinales en aspectos tan medulares como el consumo del pulque o el uso de la pirotecnia que no faltaban en las fiestas de los indios. Una primera impresión no dejaría dudas: siendo componentes profanos que invadían el ámbito festivo religioso debían ser erradicados del mismo; sin embargo, es paradójico que se mantengan y que las propias autoridades metropolitanas y virreinales los promuevan. Era evidente que hasta para la Corona, más allá de su acusado reformismo, la fiesta de sus súbditos no dejaba de proveerle algunos ingresos. La fiesta al calor del reformismo borbónico generaría una imagen incongruente.

Sabemos que, buscando causas para explicar el abatimiento de los indios, el concilio de 1771 fue explícito y unánime al increpar la embriaguez como la causa que más había influido en semejante estado; sin embargo, nunca terminó de plantearse una solución para erradicarla. Lorenzana y el obispo Fabián y Fuero se mostraron pesimistas porque habían tenido el tacto para comprender que era imposible intervenir en la problemática seriamente, porque el pulque era renta real y ante eso nada se podía hacer (Zahino, 1990: 10-11). El problema había demandado atención años atrás entre las autoridades virreinales cuando, por ejemplo, como consecuencia del motín acaecido en la capital en 1692, causado en el marco de la celebración de Corpus y en el que el consumo del pulque evidentemente había desempeñado un papel fundamental en la variación de los ánimos de las masas, se ordenó con gran rigor que no entrara ni se vendiera el pulque en la capital ante los disturbios ocurridos (Osorio, 1973: 110). El consumo inmoderado de bebidas embriagantes durante la fiesta había demostrado con antelación al advenimiento de las autoridades virreinales imbuidas por las luces ilustradas, el peligro en potencia que se fraguaba entre las masas al calor de las fiestas, bebiendo y, quizá, conspirando contra el régimen vigente.⁶¹ Amén de lo señalado nunca habrían faltado los desórdenes derivados del dispendio de las bebidas, tal y como lo denunciarían desde siempre las autoridades.

⁶¹ Fue lo que ocurrió en el tumulto de 1692, pues como refiere Osorio, durante la noche, previa al tumulto, los indios se dedicaron a vender pulque y a tramar una conjura contra el virrey para matarlo, quemar el palacio y dedicarse al saqueo en toda la ciudad. A sabiendas también de que las reuniones habían contribuido mucho en el tumulto que puso en jaque el orden colonial, las autoridades habrían de prohibir, después de lo ocurrido, que caminaran juntos más de cinco personas, so pena de muerte (1973: 101 y 110).

Si bien impotente, se sabe también que el concilio, pese a no haber tomado disposición alguna para corregir el problema de la embriaguez, si encargó que se redactara un escrito sobre el problema para dirigirlo al rey (Zahino, 1990: 11). Sin embargo, poco efecto debió surtir la medida, pues avanzado el tiempo nunca faltaron las críticas de las autoridades civiles o eclesiásticas por los desórdenes causados por la venta y consumo de la bebida. Fue, por ejemplo, la denuncia que en mayo de 1779 hizo el arzobispo Alonso Núñez de Haro y Peralta por los desórdenes que ocurrían en el pueblo de Santiago, en el curato de Tepotzotlán, ante "la libertad reprensible" con que en los días festivos se vendía pulque en la plaza del pueblo. Sabemos que, para poner fin al problema, la Real Audiencia gobernadora habría ordenado al alcalde mayor del partido la publicación de un bando, prohibiendo la bebida en los días festivos y la observación del cumplimiento de la providencia (AGN).⁶² No obstante lo estipulado, seguramente distó mucho de erradicarse una práctica que, como se ha señalado, mucho terminaba beneficiando a la Corona y tan característica e insustituible era en las fiestas de los indios. Contradicción patente pudo observarse ya en los más diversos lugares del orbe hispánico.⁶³

En otro tenor, en una imagen poco más que certera, Riva Palacio arguye el uso de la pirotecnia que nunca llegó a faltar en las celebraciones novohispanas; cohetes y fuegos artificiales sirvieron a "la fiesta más insignificante civil o religiosa". Concretamente, la percepción del historiador del mundo virreinal se centró en que la pirotecnia había sido "una de las artes más productivas y con más empeño practicada por los indios" (Riva Palacio, 1987: 46), la misma que había contribuido a la ruina de quienes se empeñaban en celebrar con fuegos artificiales las fiestas titulares de sus pueblos. Si se hace caso al juicio de Riva Palacio, nutrido acaso de lo que observa todavía en su época, no faltaron "los pobres jornaleros y labradores [que] preferían gastar el producto de su trabajo comprando cohetes antes que alimento o vestidos para ellos y para su familia, y puede asegurarse que la causa principal de la miseria en que ha vivido siempre la clase indígena es el inmoderado gasto en las continuas fiestas religiosas de los pueblos".

⁶² *Indiferente virreinal*, caja 5124, expte. 10.

⁶³ Fue lo que le ocurrió, por ejemplo, al intendente gobernador de Cochabamba Francisco de Viedma quien si bien arremetió contra el consumo de chicha, "asqueroso brebaje" que fomentaba la embriaguez, la haraganería y el desorden público, también consideró la posibilidad de aplicar un impuesto a su fabricación con el propósito de financiar un sector manufacturero centralizado en el Estado. En contradicción entró el pensamiento del intendente ilustrado, como advierte Quispe Escobar, pues, si por un lado, deseaba suprimir el consumo de una bebida tan perniciosa, por el otro, estaba consciente de la relevancia económica que tenía en la región y que podía traer beneficios para las arcas del Estado al que representaba (2014: 103).

En efecto, es innegable que, desde el siglo XVI, el indio difícilmente podría concebir una fiesta, máxime la patronal, sin el auxilio de los fuegos de artificio, mas siendo elemento profano tampoco escaparía a la atención de las reformas aplicadas a las fiestas a fines del periodo colonial. Situados en la óptica del reformismo ilustrado es posible conjeturar su ataque, ya por el derroche económico que genera, innecesario desde el prisma ilustrado, ya por sus implicaciones profanas que invaden la esfera religiosa y que mucho habrían de aminorar —“resfriar”— la devoción que debían guardar los indios. Si se valoran las apreciaciones de Riva Palacio, también es sospechable que, en aras de lograr la mejora de la condición del indio novohispano, miserable por el derroche con que se conduce en las fiestas, un móvil que hoy podría calificarse como “indigenista” haya conducido a las autoridades ilustradas a prohibir su uso en las fiestas que anualmente observa el indio, amén de lo apuntado, no pocas serían las inquietudes de aquellas, dado que el uso de la pólvora podía rayar en accidentes que poco les importaban a los indios.

Hasta aquí la apreciación sería un tanto parcial, pues finalmente se sabe por el propio Riva Palacio —por mencionar a uno de los muchos que acusan semejante imagen— que los indios lejos estarían de desistir en el uso de la pirotecnia. Una fiesta a la que no podía faltarle el estruendo de los cohetes y fuegos de artificio que prolongaban las luces del día y disipaban la oscuridad de la noche justificaba su permanente uso entre ellos, no obstante, no era el único móvil que promovería su vigencia aún bajo la sombra de las Reformas Borbónicas. Taylor ha llamado la atención en una imagen poco más que contradictoria, pues mientras los alcaldes mayores eran dados a culpar a los párrocos por el dispendio y alboroto de las fiestas, paradójicamente eran ellos quienes promovían el uso de los fuegos de artificio.

La razón de actitud tan discordante descansaba, una vez más, en los intereses del gobierno superior, porque la pólvora era, como el pulque, un estanco, fuente de ingresos para la Corona. Nada debe extrañarse que, frente al ataque al uso de los fuegos de artificio,⁶⁴ viniera después su promoción por una orden oficial. En efecto, en esta lógica, el 28 de junio de 1780 el virrey había publicado un decreto en el que, atendiendo a los deseos de la Corona, alentaba el uso de los fuegos pirotécnicos alegando su necesario empleo en aras de favorecer el monopolio real de la pólvora y —lo interesante— como fuente importante de empleo para “los indios y gente pobre” (lo que nos estaría hablando de otra razón más para que los indios mantuvieran vigente el uso de este componente festivo profano, pese a los ataques del reformismo ilustrado). En consecuencia, los funcionarios de gobierno

⁶⁴ En España este ataque había iniciado en el siglo XVII al prohibirse que las cofradías y gremios emplearan cohetes en sus fiestas (Molina, 1996: 112).

tuvieron la obligación de "encargarse de que el uso de los fuegos artificiales continuasen en las funciones celebradas" (Taylor, 1999: 42 y 376). Al margen de lo apuntado, era patente que si bien, en un primer momento, se había restringido el uso de la pólvora en las fiestas religiosas, jamás habrían de estar ausentes en las fiestas que interesaban todavía más a los Borbones: las de carácter civil que realizaban su poder (Molina, 1996: 112 y 126). Jamás se pudo cancelar su uso permanente, necesario para el realce de las fiestas de los indios, indispensable para engrosar ya los ingresos de las arcas reales.

Hasta aquí las maniobras desplegadas, las respuestas variadas y las reacciones activas ante el descalabro festivo implementado desde la metrópoli y secundado por las autoridades novohispanas. Hasta aquí los límites de una política que albergaba en su seno no pocas contradicciones sobre lo que debía permanecer y lo que debía desterrarse del mundo festivo de los indios novohispanos. Finalmente, es necesario referir brevemente, y para concluir con la recepción novohispana ante las reformas desplegadas en materia festiva, dos ejemplos conspicuos desarrollados en el altiplano central para asistir a las reacciones y actitudes que se activaron llegado el huracán reformista en espacios geográficos concretos —aunque emblemáticos— para desentrañar una actitud que se repitió sin cesar a lo largo y ancho del orbe indiano novohispano. El primero, que tiene como espacio protagónico al pueblo de Amecameca, ya devela las no pocas dificultades e intereses que se tejen para variar y controlar el colorido Carnaval de los indios; el segundo, ubicado geográficamente en el pueblo de indios de Zumpango, ya permite dimensionar las maniobras fraguadas por los indios para sortear la reducción del número de fiestas instituida al calor del reformismo de los Borbones y los obstáculos que se tejen bajo la sombra de este momento crucial para la Nueva España.

El Carnaval de Amecameca: la fiesta como espacio de intereses

No pude presenciar sin escándalo la profanación de muchos actos de nuestra religión y de la justicia. Vi un numeroso concurso pero no de gente de honor y de educación, sino de pueblo y de mala calidad: vi la embriaguez y la obscenidad que a porfía querían señalarse cada una como la dominante de aquellas gentes, y por último vi que después de estar todas las calles y plazas ocupadas con tabernas y juegos, se conducía uno al suplicio por varios que se figura-

ban ministros de justicia, y no podían numerarse las blasfemias, execraciones, y obscenidades hasta llegar a hacerme huir a pesar de que deseaba instruirme en aquellos espectáculos.

DON IGNACIO DE CASTAÑEDA Y MEDINA,
cura párroco de Amecameca
(1806, imagen de años atrás)

Demoleedor fue el recuerdo que el cura de Amecameca traía a colación a propósito de una visita que años atrás, cuando todavía no era párroco, había hecho al pueblo en el que ahora ejercía su ministerio. Sin embargo, singular recuerdo se reactualizaba en el contexto de la denuncia que en 1806 el párroco, guiado por los deberes de su ministerio y el cumplimiento de sus obligaciones, dirigía a la Audiencia acusando a los indios quienes, entre “escándalos y desórdenes”, se conducían durante el Carnaval que antecedía al tiempo de la Cuaresma. Cuatro días, denunciaba el párroco, empezando desde el domingo hasta el miércoles de ceniza, los indios se entregaban al dispendio de las bebidas embriagantes, a los juegos de gallos, a las máscaras, a las danzas como las de los huehuenches y a la lascividad, manifestándose entre ellos “desórdenes y abusos” y cosas más propias del gentilismo que de católicos.

Sintomática imagen, por su presencia tardía en un lapso que, con antelación a la denuncia, había demandado la variación en el orbe festivo de los indios, tenía su punto de partida en el traslado de la imagen del llamado Cristo de la Cueva que, en el marco de una romería, los indios de Amecameca hacían, quizá para inconformidad del ministro por su estrecho margen de acción, desde su capilla —situada en un cerro— a la iglesia parroquial del pueblo. La denuncia era razonable y comprensible a la luz del contexto ilustrado y las reformas festivas arropadas de este impulso ideológico. Amén de lo apuntado, el cura estaba consciente de que poco podía hacer más allá de dirigir una fundada desaprobación verbal sin muchos efectos, pues sus exhortaciones no bastaban ni se escuchaban, y que carecía de la jurisdicción competente para dictar providencia alguna que condujera a evitar aquellos desarreglos. Bajo estas circunstancias era comprensible la mediación que el párroco buscaba en el tribunal para la pronta resolución del asunto.

La respuesta, aunque quizá no en los términos que hubiera deseado el párroco, no tardó en manifestarse cuando el fiscal del crimen, consciente de que el problema radicaba en la festividad que articulaba los escándalos y que estos se mantendrían en tanto subsistiera aquella, sugirió una solución tan radical como efectiva: había que suprimir

la raíz del problema, había que erradicar entonces la colorida romería que los indios de Amecameca promovían para bajar la imagen del Cristo pasando la imagen, con antelación al Carnaval, a la parroquia y dejarla ahí en adelante y no en la capilla.

La solución no resultaba descabellada si se considera que, por un lado, ofrecía el control y la observancia estricta que difícilmente se lograba estando alejada la imagen y, por el otro, desarticulaba de tajo una procesión que servía de cobijo a un sinfín de expresiones que rayaban en la esfera profana, tan contrarias al siglo de las luces. Tal era la solución que proponía el fiscal al cura y habría sido efectiva sino fuera por las implicaciones que ambos conocían de sobra. Los indios eran tan adictos y apegados a sus costumbres que difícilmente se lograría separarlos de ellas; varios eran los obstáculos que tendrían que sortear. No podían demandar cambio alguno por decreto a una práctica que revestía fuertes implicaciones para los indios, quienes, al margen de ver en esta una costumbre seguramente inmemorable, reconocían en el Cristo a una imagen milagrosa que en el pasado se había mostrado tal cual al hablarle al venerable franciscano Martín de Valencia, como todavía a principios del siglo XIX recordaban. Asimismo, les resultaba previsible, particularmente al párroco, quien finalmente tampoco se inclinó por la medida del fiscal, que los indios habrían de reaccionar activamente ante el cambio, generando mayores "males y perjuicios", como la experiencia del pasado se lo sugería, cuando su antecesor, en lugar de ciertas cortinas en que se envolvía la imagen, había dispuesto que se envolviera en una sábana decente, medida que había sido de consecuencias funestas debido a las implicaciones tumultuarias a que dio origen. Singular imagen de terror impidió la maniobra que, como confiesa el párroco, habría sido efectiva. Por último, funesto habría sido también que los indios, en respuesta, hubieran dejado de contribuir con las limosnas para el sostenimiento del culto religioso, como reconocía el cura.

Descartada la solución planteada, la Audiencia —en consideración a la problemática denunciada por Castañeda, a la solución ofrecida por el fiscal del crimen de ese tribunal y a la réplica increpada por el párroco— decidió encomendar al subdelegado de Chalco, partido al que se encontraba sujeto Amecameca, la observancia necesaria para evitar, con el mayor celo, actividad y eficacia, los desórdenes y juegos que se cometían durante las Carnestolendas. Pidió además al cura, en una suerte de contrapeso, la verificación del cumplimiento de la disposición dando cuenta de lo ocurrido al tribunal. Por esta última providencia sabemos el desenlace de lo ocurrido en 1806 y el poco efecto que tendría la resolución final.

En 1807, el párroco escribía nuevamente para quejarse de los desórdenes con que seguía conduciéndose el Carnaval entre su feligresía. Acusaba, como ya lo había hecho el

año pasado, al subdelegado, quien había mostrado reticencias para erradicar el problema. La queja contra esta figura local era contundente. Luego de que el párroco había expuesto el problema a la Audiencia y esta dictado providencias, el cura de Amecameca recibió la visita del subdelegado, quien le increpó por haber presentado el caso a la Audiencia arguyendo que el asunto no le competía a su jurisdicción, sino al gobierno supremo. Argumentaba además que por el momento no podía evitar cosa alguna, pero que tomaría providencias para el año siguiente.

El subdelegado estuvo lejos de tomar cartas en el asunto, puesto que, como explica Castañeda, ningún impedimento tenía para acatar las disposiciones acordadas por la Audiencia, salvo que hubiera recibido algunas cantidades para permitirlo —como por su actitud tomada en 1807 se sospecha ocurrió—. Lo que sí terminó haciendo el subdelegado, concluidos los festejos, fue escribir al virrey, acaso temeroso —explica Castañeda— de que “yo diera cuenta de su gravísima inobediencia a la superior orden” de la Audiencia. Quizá para ganar peso en sus argumentos y valiéndose, claro está, de la acusada imagen que acarrearaba el párroco rural en la época, terminó afirmando que Castañeda se servía de las limosnas que se colectaban para el culto del Cristo para beneficio propio, ignorando, como explícita Castañeda, que ya se le había hecho en el pasado revisión de sus cuentas y empeño con que manejaba las limosnas, que le habían valido un reconocimiento por el cuidado que manifestaba —sería reconocido además por aportar de sus propios ingresos para las limosnas y, más tarde, con motivo de la variación que buscaba en el Carnaval, por intentar pagar los ingresos generados por una plaza de gallos presente durante las celebraciones, en aras de que esta diversión fuera suprimida—.

El revés se lo llevó el subdelegado, pues el virrey no hizo más que confirmar lo señalado por la Audiencia, solicitándole “no permitiera juego prohibido alguno ni desórdenes, y si solo diversiones lícitas y honestas”, salvo durante la procesión, para el traslado del Cristo, donde prohibía toda diversión negada y permitida. El subdelegado estuvo lejos de cumplir con lo dispuesto en el Carnaval de 1807 y de variar la situación que, a decir del párroco, fue todavía de mayores desórdenes. En efecto, los juegos de gallos siguieron presentes en los montes, tal como los gritos y las luces lo denunciaban, contando con la venia del subdelegado, quien fue el primero que autorizó todo desorden inimaginable para el párroco. Fue todavía más lejos, pues percibió trescientos pesos por otorgar una licencia para colocar una plaza de gallos durante las funciones. Era evidente que el subdelegado “fomentaba el juego para su propio interés”. Así se mantuvo la situación en 1808 y 1809.

Llegado 1809 continuaban los desórdenes causados por la embriaguez, los juegos y otros excesos cometidos durante las Carnestolendas y el Miércoles de Ceniza. Una nueva

disposición promovida por el fiscal del crimen emanaba después de lo observado con el subdelegado, a quien no bastaba expedirle órdenes para su cabal cumplimiento. Se sugería ahora que se quitara al subdelegado ocho días antes del inicio del Carnaval y que fuera el justicia de Amecameca quien, en la más estrecha orden, no permitiera en adelante juegos y desórdenes. Una vez más se solicitaba al cura el aviso de su cumplimiento.

Hasta aquí la historia de una dilatada regulación promovida en uno de los festejos de los indios, de un caso que remite a la virtual dificultad que tuvieron las autoridades ilustradas para concretar la variación deseada. Resulta evidente que en el lapso de 1806 a 1809 poco se había logrado avanzar en la erradicación de los desórdenes que las autoridades increpaban al Carnaval de los indios de Amecameca, poco se había favorecido su variación ya por las implicaciones que para los indios guardaba la imagen milagrosa y la tan acostumbraba procesión para llevarla a la parroquia, ya por el deseo de las autoridades de evitar "mayores males y perjuicios", a sabiendas de que cualquier indicio de variación drástica les hubiera valido seguramente una respuesta activa y violenta que tambaleara el orden, como no pocas experiencias del pasado se lo habían sugerido, ya, finalmente, por la venia que, en este caso, tomó el subdelegado y no el párroco en la realización del Carnaval, tal como se había venido realizando años atrás, licencia que evidentemente había revestido fuertes implicaciones económicas para la autoridad local.

Espacio de intereses, la fiesta servía entonces a la devoción "extravagante" del indio, al interés económico del subdelegado y al escape de la cotidianeidad entre las masas que se entregaban a los juegos y bebidas, que el párroco, inconforme, reprobaba buscando en el Carnaval la variación que la Ilustración había demandado. En fin, hasta el supremo gobierno hubiera ganado en la fiesta sino fuera porque, en esta ocasión, se impuso el deseo de erradicar los desórdenes al interés económico. Y es que los involucrados en los juegos de gallos emplearon un argumento que les había valido el mantenimiento de los mismos, pero que difícilmente lograron mantener: los gallos, como la pólvora y el pulque, eran monopolio de la Corona y quitarlos de los festejos hubiera perjudicado "los intereses de la Real Hacienda". Sabemos que el argumento les había servido en el pasado, pero los desórdenes que se presentaban en los juegos habían provocado que el virrey Branciforte los prohibiera si no podían evitarse los desarreglos. En 1809 seguían escudándose en este argumento, pero el párroco intentaría variar la situación ofreciendo de sus propios medios lo que generaba la plaza de gallos en los cuatro días que duraban los festejos. Finalmente, fue la Audiencia la que terminó prohibiendo toda diversión, incluida la de los gallos,

pidiéndole su cumplimiento al justicia de Amecameca, “pues el interés al erario con que se escuda semejante diversión es un pretexto para fomentar los vicios y desórdenes” (AGN).⁶⁵

Orbe festivo divergente: las fiestas de Zumpango y las maniobras de los indios

Gastos que se erogaron en las funciones de iglesia que celebra el pueblo anualmente, conviene a saber el día de la Purificación de Nuestra Señora, novena de Dolores, Semana Santa desde Domingo de Ramos hasta el de Pascua de Resurrección, Corpus, titular de la Purísima Concepción, y sufragio aniversario de los principios.

Cuaderno de noticias para la formación
del reglamento de bienes de comunidad
de Zumpango (1808)

Imagen poco más que certera ofrecía Zumpango de la Laguna al finalizar el dominio hispano sobre los límites que había alcanzado una política diseñada para delimitar y variar el universo festivo de los indios a quienes, llegado el impulso reformista metropolitano, no les faltaron maniobras para sortear la medida. En efecto, si el Carnaval de Amecameca trasluce el juego de intereses y obstáculos que se tejerían para lograr la regulación de las fiestas de los indios, es ahora el pueblo de indios de Zumpango el que permite asistir a la configuración de un universo festivo divergente al trazado por la legislación española y el que nos aproxima, finalmente, a las respuestas con las que los indios buscarían mantener aquel orbe festivo. Distantes estuvieron de concretarse aquí las reformas festivas del último cuarto del siglo XVIII, lejanas de cristalizarse en el lapso en el que tuvo lugar el descalabro festivo de los indios de la Nueva España.

Las conclusiones asentadas se desprenden genuinamente de un documento más que excepcional, dado la rareza con que se encuentra sumamente detallado si se le compara con otros de su especie: el “cuaderno de noticias” que sirvió a la postre en la confección del reglamento de bienes de comunidad de la jurisdicción de Zumpango.⁶⁶ Y es que estos

⁶⁵ *Criminal*, vol. 71, expte. 6.

⁶⁶ Son excepcionales, a la luz de la distancia, porque desgraciadamente no todos los reglamentos cuentan con el propio. Es difícil saber si cayeron en el extravío o nunca se confeccionaron, lo cual sería inve-

cuadernos, elaborados con base en lo señalado en el artículo 31 de la *Real Ordenanza* (1786: 39-40), constituyen una suerte de balance que permite acercarse a los bienes, cargas y gastos precisos y extraordinarios con que contaban los pueblos de indios al advenimiento de las reformas aplicadas a estas corporaciones. Una aproximación a la vida cotidiana de los pueblos de indios del siglo XVIII al incluir, aunque en extensión variable, el mundo festivo y el sostenimiento del culto religioso de los indios novohispanos. El de Zumpango es sumamente detallado y confirma la apreciación señalada: los indios configuraron un universo festivo divergente al señalado por el concilio de 1771, amplio, aún bajo la sombra de las Reformas Borbónicas.

Al finalizar el periodo colonial, la jurisdicción de Zumpango de la Laguna contaba entonces con siete pueblos: la cabecera de Zumpango y los pueblos de Citlaltepec, Tequixquiac, Xilotzingo, Xaltenco, Nextlalpan y Xaltocan. Más allá de conocer a fondo su situación tal como lo registra el "cuaderno de noticias", y más que señalar detalladamente cada una de las fiestas que habían venido desarrollándose en cada uno de los pueblos de la jurisdicción (véase cuadro 2), conviene examinar la amplitud y divergencia de las fiestas que los indios guardaban respecto de las disposiciones oficiales, pero también las acciones que se desplegaban en ellas, en términos generales y hasta donde sea posible conocerlas, los enseres y gastos que generaban con motivo del sostenimiento de las fiestas y el culto religioso y, principalmente, las maniobras que desplegaron unánimemente los pueblo para sostener las fiestas ante la reducción de ingresos con que se encontraron a partir de las disposiciones emanadas en el seno de la Ilustración. Y es que con la acotación de ingresos, evidentemente, se habría esperado una reducción drástica en el número de fiestas. Los indios de Zumpango parecen advertir que este no siempre fue el resultado esperado y logrado. Un mundo festivo divergente se mantuvo en los albores del siglo XIX porque el de Zumpango fue uno de los reglamentos confeccionados no en el lapso nominalmente aceptado, sino hasta 1808.

En términos generales, la jurisdicción de Zumpango rompe el modelo festivo de los indios trazado desde el siglo XVI y reactualizado en el XVIII. Si se compara lo dispuesto en 1771 con lo registrado en el "cuaderno de noticias" se tiene que los siete pueblos engrosaron todavía más su calendario festivo, aunque parecen no haber tomado en cuenta otros

rosímil si se recuerda que la *Real Ordenanza* les había señalado a los intendentes su confección para la elaboración de los reglamentos. Por otro lado, su extensión y, por ende, minuciosidad es variable. Así, por ejemplo, el reglamento de bienes de la comunidad de Lerma no cuenta con su "cuaderno de noticias" —aunque como lo deja entrever el reglamento sí contaba con él—, el de Ixtlahuaca es muy escueto y los de Tixtla y Zumpango muy detallados, aunque es el segundo el que más sirve al propósito de estas líneas: aproximarse al mundo festivo de los indios.

festejos que obligatoriamente tenían que realizar. La circuncisión, por ejemplo, se festeja solo en Zumpango y la natividad de María en Citlaltepec, mientras que la Epifanía, la Anunciación y Asunción de María, los festejos dedicados a San Pedro y San Pablo y la Ascensión de Jesucristo están ausentes. Mejor suerte corren los festejos de la Candelaria, Corpus Christi, Semana Santa, Resurrección y Navidad realizados casi unánimemente en los pueblos de la jurisdicción. Engrosan todavía más sus fiestas las liturgias que dedican a San Antonio Abad y a San Antonio de Padua, a San José, a la Santa Cruz, a San Isidro Labrador, a San Mateo apóstol y a San Miguel arcángel, númenes que, de acuerdo con las disposiciones de los concilios provinciales, no estaban obligados a celebrar los indios. Otros festejos —como el de San Sebastián— ya ni siquiera son realizados por el resto de la sociedad novohispana; sin embargo, los indios los mantienen (véase cuadro 2).

Adicional a la ruptura de la imagen nominal del orbe festivo de los indios, se sabe, una vez más gracias al “cuaderno de noticias”, los gastos que generan las fiestas de los indios, las solemnidades que guardan y, ocasionalmente, algún ritual poco ortodoxo para la Iglesia católica, pero realizado entre los indios de Zumpango. En efecto, los siete pueblos —aunque la relación más detallada procede de la cabecera— gastaban en ceras y en una excesiva cantidad de velas para las distintas celebraciones religiosas (aunque principalmente para la Semana Santa), clavos y lazos para el monumento empleado en la Semana Mayor, palmas para su bendición el Domingo de Ramos que, como ocurre con las candelas de febrero, se distribuían entre las autoridades políticas, comidas para los que representaban a los apóstoles (todos indios pobres) el jueves santo, pagos para los mozos que iban por las ceras y adornos a la capital novohispana, velas para la iluminación de la iglesia y el pago de los derechos parroquiales del párroco y por las misas cantadas que se realizaban a lo largo del año. Había que contar además que los indios gastaban en hilos y sedas —para coser las ropas rotas de la sacristía—, en incienso y en flores para el culto religioso.

Imagen sumamente tendiente al derroche económico para las fiestas de los indios de Zumpango sugirió el poco agrado que ocasionaría a las autoridades virreinales llegada la hora de recortar los gastos que este tipo de manifestaciones generaba, pero también los no pocos beneficios que les valían a los ministros religiosos que tenían frente a sí un calendario festivo amplio, pues buena parte de los gastos los generaban los derechos parroquiales que causaban las liturgias y que favorecían mucho al párroco.

Es posible aproximarse también al desarrollo de las acciones que tenían lugar entre los indios a la hora de festejar. Al iniciar el siglo XIX no faltaban en las fiestas titulares de Zumpango vísperas con sermones, procesiones y misas cantadas, invariablemente

liturgias cantadas en los festejos a determinados santos, bendición de candelas y palmas en las festividades de la Candelaria y el Domingo de Ramos, que aparentemente solo se entregaban a los oficiales de la república y a los principales del pueblo. En Semana Santa no estuvieron ausentes las representaciones y las comidas, las iluminaciones por las noches, las misas acompañadas con velas y las procesiones el Domingo de Resurrección ni las procesiones en la festividad de Corpus. Menos comunes, pero no ausentes, eran las procesiones que se realizaban durante el festejo a determinado santo, como la del 1 de enero, la del 15 de mayo en la fiesta de San Isidro Labrador y la del 17 de enero en la fiesta de San Antonio Abad en el pueblo de Zumpango. Tocante a este último santo, bajo el embate ilustrado, se había mantenido además la bendición de animales que realizaban los pobladores, como también la de las candelas el 2 de febrero y la de las palmas en el Domingo de Ramos. Finalmente, los indios festejaban a sus ancestros a principios de noviembre con misas y alguna procesión y, en el caso de la cabecera, las elecciones del gobernador, alcaldes y demás oficiales de la república con una misa previa dedicada al Espíritu Santo para que salieran acertadas.

¿Cómo se había mantenido este universo festivo al calor de la variación que por entonces se demandaba?, ¿cómo el número excesivo de fiestas considerando que, pese a que el reglamento de bienes de comunidades de Zumpango vería la luz hasta 1808, ya se habían trazado disposiciones para recortar gastos destinados antaño a las fiestas y los indios del partido ya tenían encima problemas para mantenerlo? Era evidente que el párroco se beneficiaba económicamente del singular calendario festivo, como ya lo declara implícitamente el "cuaderno de noticias", por lo que seguramente contribuyó mucho en su mantenimiento. Pero otro tanto correspondería a las iniciativas fraguadas por los indios para conservar lo que, guiados por la tradición y la experiencia, debían mantener: sus fiestas.

En Zumpango se les había permitido a los indios disponer de 200 pesos del fondo común para sostener sus fiestas, pero no les alcanzaban, pues casi todo se iba en derechos parroquiales, de tal forma que en 1805 el virrey Iturrigaray les permitió la colecta de limosnas, siempre y cuando fueran voluntarias, "cuyo producto se invertirá igualmente en las indicadas festividades". Sabemos que los indios hicieron caso a lo dispuesto por el virrey, pues como consta en el "cuaderno de noticias", "en uso y a virtud de ese superior permiso se colectan limosnas así entre los indios como entre los vecinos o gente llamada de razón quienes la contribuyen voluntariamente para los gastos de las enunciadas funciones de la iglesia". Aun así parece que no eran suficientes para el propósito, pero finalmente devela la maniobra de los indios para sostener hasta donde les fuera posible

las fiestas. Era “indispensable la colectación de limosnas”. La situación de Zumpango sería prácticamente la misma de los demás pueblos.⁶⁷

En Citlaltepec todos los individuos del pueblo contribuirían con limosnas “por no tener este bienes comunes de donde hacer esos gastos de cuyo importe uno y otro rinde cuenta el gobernador por ser este el que las exige y las eroga”. Los demás gobernadores de los pueblos desempeñarían la misma función. En Tequixquiac, las limosnas de los naturales sostendrían los costos y gastos de las funciones que en el pasado habían sido costeadas con las tierras que el pueblo sembraba y los magueyales que tenía y raspaba “para sacar de ambos productos los costos y los gastos de las enunciadas funciones”. Y es que con el establecimiento de la contribución de real y medio para el fondo de comunidad, el pueblo se había quedado sin uno y otro medio; sin embargo, privados de estos, los indios habían tenido el tino de buscar la solución al problema: las limosnas de los habitantes sostendrían las fiestas del pueblo. Hasta Xilotzingo, sin bienes de comunidad y cuyos habitantes eran señalados como “los más miserables del partido”, habría logrado mantener su mundo festivo, en parte porque estaba sujeto a la doctrina de Hueipuxtla, en donde se realizaban algunas de las fiestas que le aminoraban la carga, ahora porque se colectaban limosnas entre los naturales, pero también entre los vecinos del pueblo, la “gente de razón”, que no serían indiferentes a los festejos que ya no eran solamente de los indios.

Xaltenco tampoco sería ajeno a los efectos derivados de las Reformas Borbónicas, pero tendría también una solución para sortear los gastos de las fiestas. No contaba con más bienes de comunidad que la contribución de real y medio de la que tenía prohibido sacar “para funciones de iglesia”. La consabida limosna colectada entre los naturales y vecinos vendría a sacarlos del apuro. En cuanto a Nextlalpan, al margen de repetir la maniobra de los indios, solamente se dirá que tenían permitido coleccionar la limosna desde 1801, con la venia del virrey Félix Berenguer de Marquina, dado que no podían sacar ingresos del fondo de comunidad para las fiestas religiosas, ni siquiera para pagar al maestro de la escuela. De Xaltocan nada novedoso se puede apuntar: no contaba con bienes de comunidad y tenía prohibido sacar de la contribución de real y medio para “festividades de iglesia”; la solución, una vez más, fue que gobernador y oficiales de la república salieran a coleccionar la limosna entre los individuos del pueblo.

⁶⁷ Y en el caso de la cabecera se mantendrá, pues como el reglamento de 1808 señala las limosnas pueden seguir colectándose pero sin que se mezclen con las de la cuenta de comunidad.

En suma, antes de que viniera la reducción drástica establecida en el reglamento de 1808, pues solamente a Zumpango se le asignarían gastos para las fiestas reconocidas en la época —la patronal, la de Semana Santa y la de Corpus—,⁶⁸ los indios ya habían demostrado las estrategias para mantener un universo festivo divergente, amplio y al que antes de la fecha señalada no le habían faltado obstáculos para conservarlo. Los indios, quienes evidentemente “eran dados a las fiestas”, habían dado por entonces muestras de su activa respuesta ante la variación y menoscabo de lo que siglos atrás habían venido configurando: su universo festivo, “un manantial fecundo de diversiones” (AGN).⁶⁹

Reflexiones finales

El indio mexicano es todavía idólatra [...] para él todos los santos católicos son igualmente fuertes y poderosos, sin conceder preeminencia si no es al que se adora en su pueblo o al que de alguna otra casualidad ha hecho objeto de su simpatía [...]
Pero, como desde antes de la Conquista, un culto ruidoso es lo que más llama la atención de los indios: presentanse en las iglesias adornados de plumas a bailar delante de la Virgen y de los santos, y en las procesiones quieren hacerlo todo a lo vivo [...] Los cohetes, las luminarias, los repiques, he aquí lo que más llama en el mundo la atención de los indios. No perdonan gasto en sus fiestas religiosas [...] todo acompañado del uso excesivo del pulque. En esto gastan sus aborros, de manera que rara vez se ve un indio rico, y que deje una regular fortuna, permaneciendo en la miseria durante su vida [...]

⁶⁸ Al resto de los poblados de esta jurisdicción no se les asignó ya cantidad alguna para sostener su otrora universo festivo dejando señalado en el artículo 15 del *Reglamento* que, en caso de variar la situación de los bienes de comunidad, se considerara la posibilidad de conceder alguna fiesta votiva.

⁶⁹ *Indios*, vol. 76, expte. 7, fs. 161-197.

Las romerías religiosas son muy frecuentes entre los naturales, y se les ve andar muchas leguas para ir a ofrecer una vela de cera a algún santo.

Francisco Pimentel (siglo XIX)

Pimentel ofrece una imagen certera al mediar el siglo XIX. Era innegable, la fiesta barroca de los indios había sobrevivido al impulso reformista de fines del siglo XVIII, aunque resultaría difícil ponderar con qué intensidad se mantuvo tal cual, respecto del universo festivo que se había configurado con antelación al “descalabro festivo”, pues no se olvide que el resultado fue desigual; sus formas expresivas, de orígenes dispares pero finalmente apropiadas por los indios, habían logrado permanecer a contracorriente de las reformas ilustradas proyectadas desde la metrópoli. Era evidente, los Borbones y la Iglesia ilustrada habían estado lejos de erradicar el “problema” que no era novedoso a la luz de la distancia y que demandó no pocas disposiciones, lejos de conocer completamente a fondo las implicaciones que se escondían detrás de las fiestas surgidas entre los indios y que difícilmente pudieron cambiar y erradicar por decreto de la noche a la mañana. Si bien es cierto que alguna noción pudieron haber guardado —como ocurrió en el concilio de 1771— sobre los obstáculos, factores y actores involucrados que habían contribuido decisivamente en su peculiar configuración y permanencia, jamás pudieron ofrecer el equivalente y contrapeso que les permitiera variar lo que pretendieron erradicar de tajo.

Conocieron —superficialmente y en un primer momento— las expresiones de las fiestas de los indios a las que calificaron como extravagantes, supersticiosas y heterodoxas, pero no plenamente las inquietudes que guardaban los indios en ellas, en un mundo festivo que, cabe recordar, habían venido fraguando por siglos y construyendo por tradición. Corona e Iglesia tuvieron que esperar entonces los efectos provocados por la variación y reducción del número de fiestas para conocer las más variadas respuestas y los disímiles resultados. Las respuestas más llamativas, expresivas y violentas, pero también las sigilosas —las que demostraron que un año no fue suficiente para variar lo deseado—, terminaron acaso por develarles los límites de una política, los no pocos obstáculos que tenían frente a sí para concretar la reforma anhelada del siglo.

Singulares reflexiones no pueden sino inscribirse y comulgar con las opiniones de dos “disidentes”, con dos agudas observaciones alternas a la imagen nominal del periodo. Aparentemente los Borbones nunca lograron precisar una noción acabada de la situación novohispana que pretendían cambiar porque esta sociedad, la novohispana, no habría de ser mera receptora de las directrices peninsulares del otro lado del Atlántico. “Callar y

obedecer" no fue siempre la consigna que guió a la compleja sociedad de Nueva España bajo la sombra ilustrada. Luego las reformas fueron insuficientes porque, como argumenta Octavio Paz, no estuvieron precedidas por una transformación de la estructura de la sociedad, ni tampoco de un examen de los supuestos que la fundaban (2008: 128-129). Desconociendo la situación previa que había conducido a Nueva España, un siglo atrás al embate ilustrado, en aras de afianzar su visión, externada en el conjunto de reformas desplegadas, los Borbones pasaron por alto, como argumenta Luis Villoro, que la realidad novohispana se encontraba mucho más adelantada de lo previsto por la legislación política (2002: 29), que aquella sociedad se había conducido bajo sus propias reglas y que difícilmente habría de cambiarlas pasivamente ante el regalismo ilustrado emanado allende el Atlántico. En consecuencia, no faltaron respuestas activas y, por ende, límites o cuarteaduras a una política.

Los indios lograron conservar, hasta donde pudieron, la fiesta y sus expresiones que otros terminaron desdeñando, porque finalmente fue este el resultado del impacto ilustrado sobre la Nueva España, el eco que alcanzó no necesariamente a las masas, pero sí a las élites, primero novohispanas y más tarde mexicanas, imbuidas por las luces de su época, las cuales terminaron distanciándose de las prácticas festivas que atacaron y de aquellas que sobrevivieron, que se mantuvieron entre sus forjadores indios.⁷⁰ En consecuencia, nacieron dos visiones de la fiesta, contrapuestas, en el marco del virtual abismo tendido, aunque posibles de identificar en otros momentos. Dos caras habrían de develar la práctica festiva. Y aquí la última imagen, la de la fiesta de los indios vista desde dos ángulos extremos: sirve en el pasado en la conversión del indio neófito, pero es propensa a cobijar la superstición y heterodoxia, útil para calmar la insurrección y mantener el orden, luego móvil de la rebelión si se le suprime, canal para manifestar el poder regio, pero también para trastocar el orden establecido, indispensable para externar la devoción del indio, proporcionalmente móvil del derroche económico, que ocasionalmente sirve al Estado; válvula de escape y liberación, luego causante del desorden. Imagen contradictoria, visiones divergentes causa ese manantial barroco.

⁷⁰ Aquí solamente se dirá que el siglo XIX revela justamente ese dilatado distanciamiento de los grupos en el poder, respecto de la fiesta cultivada entre las masas, esa acusada imagen sobre las fiestas de aquellas. Las reformas liberales de mediados del siglo reducirán los días festivos (ley del 11 de agosto de 1859) e intentarán controlar las manifestaciones religiosas (ley de libertad de cultos del 4 de diciembre de 1860, artículo 11º) arremetiendo contra lo que implican: derroche económico, alteración del orden público, pérdida de tiempo que bien pudiera ser destinado a fines productivos, ataque a las desviaciones religiosas y a la religiosidad pública, anacrónica para los "tiempos modernos" que preconizan las reformas liberales. En fin, distanciamiento de las fiestas religiosas en un país que demanda en su lugar fiestas cívicas y patrias. Para un mayor examen véase la recopilación de Felipe Tena Ramírez (1957: 659-663).

Cuadro I: Las fiestas de los indios novohispanos, según los concilios provinciales y los Reglamentos de bienes de comunidad

Fiestas Legislación	Primer Concilio Provincial Mexicano (1555)	Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585)	Cuarto Concilio Provincial Mexicano (1771)	Fiestas señaladas en los reglamentos de bienes de comunidad (variable)
Circuncisión de Jesús (1 de enero)	X		X	
Epifanía (6 de enero)	X		X	
Purificación de María (2 de febrero)	X	X	X	
Anunciación de María (25 de marzo)	X	X	X	
San Pedro y San Pablo (29 de junio)	X	X	X	
Asunción de María (15 de agosto)	X	X	X	
Natividad de María (8 de septiembre)	X	X	X	
Natividad de Jesucristo (25 de diciembre)	X	X	X	
Domingo de Resurrección (movible)	X	X	X	X (Semana Santa)
Ascensión de Jesucristo (movible)	X		X	
Espíritu Santo	X		X	
Santísimo Sacramento	X			
Corpus Christi (movible)		X	X	X
Todos los domingos (52)	X	X	X	
Fiesta patronal	X	X	X	X

Cuadro 2. Las fiestas de la jurisdicción de Zumpango de la Laguna (ca. 1808)

Fiestas (*Fiestas señaladas para los indios en el Cuarto Concilio Provincial Mexicano en 1771) Fiestas consideradas por el reglamento de 1808	Zumpango	Citlattepec	Tequixquiac	Xilotzingo	Xaltenco	Nextlalpan	Xaltocan
Circuncisión (1 de enero) *	X	---	---	---	---	---	---
Epifanía (6 de enero)*	---	---	---	---	---	---	---
San Antonio Abad (17 de enero)	X	---	---	---	---	---	---
San Sebastián (20 de enero)	X	---	---	---	---	---	---
Purificación de Nuestra Señora (2 de febrero) *	X	X	X	---	X	X	X
Martes de carnestolendas	X	---	---	---	---	---	---
Santo Entierro	---	---	---	X	---	---	---
San José (19 de marzo)	---	---	X	---	---	---	---
Anunciación de María (25 de marzo) *	---	---	---	---	---	---	---
Nuestra Señora de Sotoveria (abril, variable)	X	---	---	---	---	---	---
Santa Cruz (3 de mayo)	---	X	---	---	---	---	---
San Isidro Labrador (15 de mayo)	X	---	---	---	---	---	---
Novena de Dolores	X	---	---	---	---	---	---
Semana Santa (Domingo de Ramos-Pascua de Resurrección)	X	---	X	---	X	X	X
Miércoles de Ceniza	---	X	---	---	---	---	---
Quinto viernes de Cuaresma	---	---	---	X	---	---	---
Domingo de Resurrección*	---	X	X	X	X	X	X
Domingo de Pascua de Pentecostés (Espíritu Santo) *	X	X	X	X	X	X	X
Ascensión de Jesucristo*	---	---	---	---	---	---	---
Corpus Christi*	X	X	X	---	---	X	X
San Antonio de Padua (13 de junio)	X	---	---	---	---	---	---
San Pedro y San Pablo (29 de junio) *	---	---	---	---	---	---	---
Asunción de María (15 de agosto) *	---	---	---	---	---	---	---
Santa Rosalía (4 de septiembre)	X	---	---	---	---	---	---
Natividad de María (8 de septiembre) *	---	X	---	---	---	---	---
Santa Cruz (14 de septiembre)	X	---	---	---	---	---	---
San Mateo apóstol (21 de septiembre)	---	---	X	---	---	---	---
San Miguel arcángel (29 de septiembre)	---	---	---	---	---	---	X
Todos Santos (1 de noviembre)	X	X	---	---	X	---	X
Purísima Concepción (8 de diciembre)	---	X	---	---	---	---	---
Navidad (25 de diciembre) *	X	X	X	X	X	X	X
Fiesta titular	X	X	X	X	X	X	X
Misas de los domingos*	?	X	?	?	?	?	?
Divino Salvador	---	---	---	X	---	---	---
Sufragio aniversario por las almas de los difuntos naturales	---	---	---	X	---	---	---
Santísima Trinidad	---	---	---	---	---	---	X

Nota: A diferencia de lo que registra el “Cuaderno de noticias”, el reglamento de bienes de comunidad de Zumpango registra dos pueblos más: San Mateo, que se cree es anexo al de Nextlalpan o Xaltocan, y el de los Remedios Tonalitlan.

Bibliografía

01. Ajofrín, Francisco (1986). *Diario del viaje a la Nueva España* (selección, introducción y notas de Heriberto Moreno García), México, Secretaría de Educación Pública, Colección Cien de México, 220 pp.
02. Báez-Jorge, Félix (2008), *Entre los naguales y los santos*, (comentarios de Johanna Broda y Alessandro Lupo), México, Universidad Veracruzana, 295 pp.
03. Beezley, William H. et al. (1994), "Introduction: Constructing Consent, Inciting Conflict" in William Beezley et al. (editors), *Rituals of rule, rituals of resistance: public celebrations and popular culture in Mexico*, Wilmington, United States of America, Scholarly Resources Inc., pp. XIII-XXII.
04. Bono López, María (1999), "La política lingüística y los comienzos de la formación de un Estado nacional en México" en Manuel Ferrer Muñoz (coord.), *Los pueblos indios y el parteaguas de la independencia de México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 13-47.
05. *Colección de pragmáticas, cédulas, provisiones, autos acordados, y otras providencias generales expedidas por el Consejo Real en el reinado del señor Don Carlos IV, cuya observancia corresponde a los tribunales y jueces ordinarios del reyno, y a todos los vasallos en general, por Don Santos Sánchez, oficial de la escribanía de cámara y gobierno del mismo Consejo, (1805), tomo I, Madrid, Imprenta de D. Josef del Collado, 527 pp.*
06. *Concilios provinciales primero y segundo celebrados en la muy noble, y muy leal Ciudad de México, presidiendo el Ilustrísimo, y Reverendo Señor Don Fray Alonso de Montufar en los años de 1555 y 1565 dalos a luz el Ilustrísimo Señor Don Francisco Antonio Lorenzana arzobispo de esta Santa Metropolitana Iglesia, (1768), México, Imprenta del Superior Gobierno del Bachiller Don Joseph Antonio de Hegal, 396 pp.*
07. *Concilio provincial III mexicano, celebrado en México el año 1585, confirmado en Roma por el papa Sixto V, y mandado observar por el gobierno español en diversas reales órdenes, ilustrado con muchas notas por el R.P. Basilio Arrillaga, de la Compañía de Jesús y un apéndice con los decretos de la silla apostólica relativos a esta Santa Iglesia, que constan en el Fasti Novi Orbis y otros posteriores, y algunos más documentos interesantes; con cuyas adiciones formará un código de derecho canónico de la Iglesia Mexicana. Publicado con las licencias necesarias por Mariano Galván Rivera, (1870), Barcelona, Imprenta de Manuel Miró y D. Marsá, 581 pp.*
08. *Concilio provincial mexicano IV celebrado en la Ciudad de México el año de 1771, (1898), Querétaro, Imprenta de la Escuela de Artes, 222 pp.*
09. Curcio-Nagy, Linda A. (1994). "Giants and Gypsies: Corpus Christi in Colonial Mexico City" in William Beezley et al. (editors), *Rituals of rule, rituals of resistance: public celebrations and popular culture in Mexico*, Wilmington, United States of America, Scholarly Resources Inc., pp. 1-25.
10. *El Sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento traducido al idioma castellano por Don Ignacio López de Ayala, con el texto latino corregido según la edición auténtica de Roma publicada en 1564. Nueva edición aumentada con el Sumario de la historia del Concilio de Trento, escrito por Don Mariano Latre, (1847), Barcelona, Imprenta de D. Ramón Martín Indár, 440 pp.*
11. Gage, Thomas (1980). *Viajes en la Nueva España*, Cuba, Casa de las Américas, 247 pp.
12. Garrido Asperó, María José (1999). "Las fiestas celebradas en la Ciudad de México. De capital de la Nueva España a capital del imperio de Agustín I. Permanencias y cambios en la legislación festiva" en Manuel Ferrer Muñoz (coord.), *Los pueblos indios y el parteaguas de la independencia de México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 49-64.
13. *Gazetas de México, compendio de noticias de Nueva España, (1784-1809), por Don Manuel Antonio Valdés, México, Imprenta de Zúñiga y Ontiveros.*
14. Gemelli Careri, Giovanni Francesco (1976). *Viaje a la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Nueva Biblioteca Mexicana, núm. 29, 214 pp.
15. Gibson, Charles (2003). *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810*, México, Siglo XXI, 531 pp.
16. Gonzalbo Aizpuru, Pilar (2009). "Auge y ocaso de la fiesta. Las fiestas en la Nueva España. Júbilo y piedad, programación y espontaneidad" en María Águeda Méndez (edit.), *Fiesta y celebración, discurso y espacio novohispanos*, México, El Colegio de México, Biblioteca novohispana, estudios número I, pp. 59-73.
17. Gruzinski, Serge (2013). *La colonización de lo imaginario, sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 311 pp.

18. Gruzinski, Serge (1985). "La «segunda aculturación»: el Estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)", *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 8, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 175-201.
19. Humboldt, Alejandro de (2004). *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España* (estudio preliminar, revisión del texto, cotejos, notas y anexos de Juan A. Ortega y Medina), México, Porrúa, Sepan cuantos, núm. 39, 700 pp.
20. Israel, Jonathan I. (2005). *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial 1610-1670*, México, Fondo de Cultura Económica, 309 pp.
21. Lara Cisneros, Gerardo (2010). "Religiosidad indígena en contextos urbanos. Nueva España, siglo XVIII" en Felipe Castro Gutiérrez (coord.), *Los indios y las ciudades de Nueva España*, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Históricas, Serie Historia Novohispana, núm. 84, pp. 279-302.
22. Marín Tello, María Isabel. "Los bienes de comunidad de Nuestra Señora de la Asunción Paracuaro, 1787-18010", conferencia presentada en Paracuaro el 21 de noviembre de 2008 en el marco de la reunión anual de profesionales paracuarenses, A.C., 23 pp. http://paramich.org/parac_1787_1810.htm. Consultado el 5 de diciembre de 2014.
23. Martínez Baracs, Rodrigo (2010). "Los indios de México y la modernización borbónica" en Clara García Aylluardo (coord.), *Las reformas borbónicas, 1750-1808*, México, Centro de Investigación y Docencia Económicas/Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica, pp. 23-82.
24. Menegus, Margarita (1986). "Las Reformas Borbónicas en las comunidades de indios (comentarios al reglamento de bienes de comunidad de Metepec)" en Beatriz Bernal (coord.), *Memoria del IV Congreso de Historia del Derecho Mexicano*, vol. 2, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 755-776.
25. Molina del Villar, América (1996). *Por voluntad divina: escasez, epidemias y otras calamidades en la ciudad de México, 1700-1762*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 159 pp.
26. *Novísima Recopilación de las leyes de España, dividida en XII libros; en que se reforma la Recopilación publicada por el Señor Don Felipe II en el año de 1567, reimpresa últimamente en el de 1775: y se incorporan las pragmáticas, cédulas, decretos, órdenes y resoluciones Reales, y otras providencias no recopiladas, y expedidas hasta el de 1804. Con un suplemento que contiene las Reales disposiciones, y otras providencias expedidas en los dos años de 1805 y 1806, y algunas de las anteriores no incorporadas en este Código, mandada formar por el señor Don Carlos IV, (1831)*, tomo I, México, Galván Librero, 830 pp.
27. Osorio y Carvajal, Ramón (1973). *La conjura de Martín Cortés y otros sucesos de la Colonia*, México, Departamento del Distrito Federal/Secretaría de Obras y Servicios, Colección Popular Ciudad de México, núm. 2, 126 pp.
28. Paz, Octavio (2008). *El laberinto de la soledad, postdata y vuelta a El laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica, Colección popular número 471, 351 pp.
29. Pimentel, Francisco (1995). *Dos obras de Francisco Pimentel. Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios de remediarla. La economía política aplicada a la propiedad territorial en México* (estudio introductorio de Enrique Semo), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Colección Cien de México, 334 pp.
30. Quispe Escobar, Alber. "Ilustración, fiesta y religiosidad indígena-mestiza. Apuntes sobre las reformas de Francisco de Viedma en Cochabamba, 1784-1809", pp. 101-110, <http://www.sedosmission.org/sedoarticles/documents/escobar-2013-ilustracion-es.pdf>. Consultado el 9 de enero de 2014.
31. *Real Ordenanza para el establecimiento e instrucción de intendentes de ejército y provincia en el reino de la Nueva España*, (1786), Madrid, 410 pp.
32. Riva Palacio, Vicente (1987). *México a través de los siglos. Historia general y completa del desenvolvimiento social, político, religioso, militar, artístico, científico y literario de México desde la antigüedad más remota hasta la época actual*, tomo VII (Historia del virreinato), México, Editorial Cumbre, 237 pp.

33. Rivera Ayala, Sergio (1994). "Lewd Songs and Dances from the Streets of Eighteenth-Century New Spain" in William Beezley et al. (edit.), *Rituals of rule, rituals of resistance: public celebrations and popular culture in Mexico*, Wilmington, United States of America, Scholarly Resources Inc., pp. 27-46.
34. Rivera, Manuel (s/f). *Los gobernantes de México. Galería de biografías y retratos de los virreyes, emperadores, presidentes y otros gobernantes que ha tenido México, desde don Hernán Cortés hasta el C. Benito Juárez*, tomo I, México, Imprenta de J. M. Aguilar Ortiz, 624 pp.
35. Rubial García, Antonio (2010). *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultura de Nueva España (1521-1804)*, México, Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras, 513 pp.
36. Rubial García, Antonio (2009). "Presencias y ausencias: la fiesta como escenario político" en María Águeda Méndez (edit.), *Fiesta y celebración, discurso y espacio novohispanos*, México, El Colegio de México, Biblioteca novohispana, estudios núm. 1, pp. 23-39.
37. Taylor, William B. (1999). *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, volumen I y 2, México, El Colegio de Michoacán/Secretaría de Gobernación/El Colegio de México, 856 pp.
38. Tena Ramírez, Felipe (1957). *Leyes fundamentales de México 1808-1957*, México, Porrúa, 942 pp.
39. Terán, Marta (1997). "Políticas contra las fiestas pueblerinas michoacanas durante la época borbónica" en Carlos Paredes (coord.), *Historia y sociedad. Ensayos del Seminario de Historia colonial de Michoacán*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, pp. 366-391.
40. Vera, Fortino Hipólito (1887). *Colección de documentos eclesiásticos de México, o sea antigua y moderna legislación de la Iglesia Mexicana*, tomo II, Amecameca, Imprenta del Colegio Católico, 685 pp.
41. Villarreal, Hipólito (1994). *Enfermedades políticas que padece la capital de esta Nueva España* (estudio introductorio de Beatriz Ruiz Gaytán), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Colección Cien de México, 363 pp.
42. Villoro, Luis (2002). *El proceso ideológico de la revolución de independencia*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 255 pp.
43. Viqueira Albán, Juan Pedro (1987). *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, México, Fondo de Cultura Económica, 302 pp.
44. Weckmann, Luis (1996). *La herencia medieval de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 680 pp.
45. Zahino Peñafort, Luisa (1990). "La cuestión indígena en el IV Concilio Provincial Mexicano", *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, núm. 45, El Colegio de Michoacán, Invierno, pp. 5-31.

Archivo

Archivo General de la Nación (AGN):

Instituciones Coloniales, ramos:

Criminal, volumen 71, expediente 6.

Indiferente virreinal, caja 1198, expediente 007.

Indiferente virreinal, caja 5124, expediente 10.

Indios, volumen 76, expedientes 1, 2, 3, 4, 5, 7, 8 y 12.

Reales Cédulas Originales y Duplicados, volumen 144, expediente 86.

ANTONIO DE JESÚS ENRÍQUEZ SÁNCHEZ. Actualmente se encuentra trabajando, como parte de su proyecto de titulación, las raíces históricas del ritual e imaginario agrícola entre los *jñatro* (mazahuas) del valle de Ixtlahuaca. El presente texto forma parte del proyecto de investigación "Colaboración Interinstitucional para el Fortalecimiento de los Programas de Posgrado en Historia" en el que participan el Colegio Mexiquense A.C. y la UAEM.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de
México
México

Souto, José Luis; Ciaramitaro, Fernando
Cuerpo e historia. El marco referencial de los modelos hispánicos
Contribuciones desde Coatepec, núm. 29, julio-diciembre, 2015, pp. 145-178
Universidad Autónoma del Estado de México
Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28145453006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Cuerpo e historia. El marco referencial de los modelos hispánicos

...

José Luis Souto*

Fernando Ciaramitaro**

Una primera versión de ese texto se presentó en el seminario de investigación “Cuerpo y subjetividad” de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, el 14 de noviembre de 2014. Los autores manifiestan su agradecimiento a las colegas por sus valiosos comentarios.

Resumen: El proceso de construcción del cuerpo hispánico ha sido objeto de una serie de estudios pluridisciplinarios que pone de relieve rasgos peculiares relacionados con la problemática del hecho diferencial. En la presente investigación seleccionamos un grupo de tipologías sobre las que se ha venido definiendo ese debate en otras áreas culturales: el cuerpo del rey, el héroe desnudo, la significación ideológica de la sangre, el cuerpo del dolor, el tema del cuerpo del demonio, la mujer, el campo del traje y el de la falsificación vestimentaria del cuerpo.

Palabras clave: Historia del cuerpo, Rey de España, Héroe desnudo, Sangre, Demonio, Mujer, Cuerpo fraudulentamente vestido.

Abstract: The construction process of the Hispanic body has been the subject of multidisciplinary studies have highlighted some peculiar features that connect with the problem of distinguishing fact. We have selected a group of typologies on which this debate has been defined in other cultural areas: the body of the king, the naked hero, the ideological significance of blood, the body pain, the demon's body, the woman, the costume, the dress fake body.

Keywords: History of the Body, King of Spain, Naked Hero, Blood, Devil, Woman's Body.

*Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, España, souto.1789@gmail.com

**Universidad Autónoma de la Ciudad de México-Casa de Velázquez, México-España, fernandociaramitaro@hotmail.com

Algunas consideraciones metodológicas

Como la teoría de aceptación y compromiso en psicología o como la geografía, las relativamente nuevas perspectivas metodológicas del cuerpo y de la corte, ambas en el área de la historia, pero la primera orientada hacia una pluralidad de enfoques multidisciplinarios, implican esencialmente una distinta visión del material ya acumulado en otros campos de las ciencias del hombre. Pero mientras que el tratamiento académico de la corte tiende a circunscribirse a un ámbito muy concreto en el marco de la historia política, o sea, el de la casa del rey en relación con las más altas instancias de gobierno, el estudio del cuerpo, a partir de la historia cultural, oscila entre horizontes referenciales tan diferentes como los de la antropología, la sociología (y dentro de ella, la sociología de los sentidos), la historia del arte y particularmente la iconografía, la historia de la literatura o la historia de la medicina. Aunque las dos esferas historiográficas en cuestión tienen un importantísimo tema común, el del monarca, este funciona en un caso como pieza institucional o centro de un sistema de poder y en el otro como cuerpo, si bien con continuas proyecciones sobre el terreno de la política convencional.

Por efecto de su difuso perfil, la reconsideración crítica de la fenomenología del cuerpo puede perder toda especificidad propia como cauce de interconexión sobre la construcción cultural de una determinada realidad física. Jean-Jacques Courtine (2006: 23-24), cuando señala que el cuerpo humano ha experimentado grandes transformaciones en el siglo XX, deja claro que habla del “cuerpo material”. Sin esa concreción metodológica, el estudio del cuerpo se identificaría, genéricamente, con el de cualquier actividad humana. Incoherentemente, en algunas ocasiones se aborda el proceso constitutivo del cuerpo bajo ángulos ajenos a las herramientas historiográficas propiamente dichas, pero haciendo puntuales concesiones a los imperativos del desenvolvimiento cultural. Daniel E. Lieberman ha publicado en 2013 una historia del cuerpo humano desde el punto de vista de la biología evolutiva que solo en lo tocante a la era industrial empalma con la problemática interdisciplinaria habitual de las miradas históricas sobre el cuerpo.¹

Pero incluso en la perspectiva de las ciencias del hombre, los planteamientos marcados por la teoría social, antropológica o etnológica del conocimiento escapan muchas veces al concepto de la situación en el tiempo. Bajo la óptica crítica de la “sociología de los sentidos” de Georg Simmel, se pretende “captar” las “imágenes momentáneas *sub specie aeternitatis* de la corporalidad”, en la que se encarnan elementos socio-históricos y estructurales de otros órdenes, pues en la interacción de la “proximidad sensible”,

¹ Véase Daniel E. Lieberman, *La historia del cuerpo humano. Evolución, salud y enfermedad*, 2014.

“aspectos aparentemente imperceptibles y fugaces dan cuenta de la transitoriedad de lo duradero, de la necesidad en la contingencia”, pero, como señala Olga Sabido Ramos (2008: 639-642), el “carácter histórico de la configuración sensible” está ausente en el enfoque simmeliano, cuya teoría de la especificidad y centralidad de la vista y la mirada dirigida al rostro en el ámbito de la modernidad solo cobra la debida relevancia desde las premisas del “marco de referencia epocal”.

Las aportaciones en lengua española al estudio del cuerpo, muy retrasadas frente a los modelos surgidos de los focos anglosajones o franceses, acusan cierta desorientación metodológica tanto respecto a la materialidad física del objeto del análisis como a la contextualización histórica. En otro estudio hemos señalado que:

si en el área hispana la relativa o comparativa pobreza de fuentes, así como su palmaria desigualdad, desdibujan los perfiles del cuerpo colectivo para cuyo estudio se ha tendido a recurrir a la literatura o en general a la escritura —más por la propia especialización académica de quienes trabajan en esta temática que por el menor interés de la documentación gráfica disponible—, en el territorio próximo o lejano del príncipe el panorama es mucho más satisfactorio pese a lagunas informativas como la controvertida carencia memorialística o la escasez de imágenes sobre la vida de corte (Souto y Ciaramitaro, 2011: 160).

Frente al concreto cuerpo del rey, tan ilustrado por la iconografía como por los textos, el cuerpo común se diluye en un amplio abanico de interrelaciones referido a los más variados campos de la acción humana, como, por ejemplo, la policía urbana ilustrada, con lo que el enfoque multidisciplinar del cuerpo físico deja paso a una multiplicidad de explayaciones de historia cultural o social.

Según Rebecca Haidt (1998: 156), el cuerpo masculino, cuyo conocimiento gira en torno al tema central de la legitimidad de apariencia y gestos, está condicionado en el siglo XVIII por el proceso de la construcción de género, labor que complementariamente le asigna una dimensión de indicador de pertenencia nacional, y a tal propósito la literatura española de las Luces lo configura semióticamente como un cauce de información de concreciones culturales, no en balde la corporificación se revela esencial para la realización de los ideales de la Ilustración tanto a nivel individual como colectivo.

Pero lo cierto es que desde estas premisas lo que se delimita es el cuerpo social, el cuerpo político o el cuerpo de la historia del derecho administrativo especial. Arrancando de las reflexiones de Haidt sobre el interés de los ilustrados españoles por las caracte-

rísticas corporales externas como un sistema de signos revelador de valores internos, y asimismo de la conexión de estas disquisiciones con los tipos del hombre de bien y del petimetre, Magali M. Carrera (2005: 25-33) dice que en el México contemporáneo, a partir de un similar modelo para la edificación de los cuerpos sociales tanto de la élite como de la no-élite, cuyos procesos de identificación, ordenación, mantenimiento y control se plasman en numerosos edictos de policía urbana, José Joaquín Fernández de Lizardi, en 1816, vuelve a los paradigmas de hombre de bien y petimetre, y, de otro lado, que las pinturas de castas, en anterior fecha, fijan un discurso de la “calidad” enderezado a una visualización negativa del cuerpo del indio, entendido como un tópico de ridiculez y depravación, hasta que los descubrimientos de piezas arqueológicas aztecas —para defender y justificar las cuales la intelectualidad criolla recurre al interés de Carlos III por las antigüedades de Nápoles— plantean la reconsideración de los naturales del país en línea con la búsqueda de una conciencia nacional. El cuerpo de los españoles americanos no difiere, pues, del de los peninsulares respecto a la definición de esos ejemplares de hombre de bien y petimetre en que cristaliza la corporeización individual y social. Pero el del indio empieza a experimentar un cambio radical desde el hallazgo del pasado azteca, que como en la metrópoli por lo que se refiere al legado islámico —también en tiempos de Carlos III— tras la expedición académica a Andalucía, suscita el problema de una antigüedad pre-nacional distinta de la clásica. Estamos, pues, ante una variante de corporeidad que, respecto al sistema de principios de la Ilustración católica, cuyo ideal personal para la élite aristocrática y la emergente burguesía es el del hombre de bien, expresión de una intersubjetividad pretendidamente culta y filantrópica, introduce cuestiones como la teórica equiparación de los indios con los criollos en relación a un proceso de definición identitario pre-nacionalista.

Dado el vastísimo horizonte material del programa de construcción histórica del cuerpo hispánico desde los parámetros de un análisis multidisciplinar en el contexto de sus más destacadas referencias culturales exteriores, hemos seleccionado una serie de tipologías que, aunque ciertamente convencionales, entrañan una significativa panorámica general de esa fenomenología, a partir de cuyos presupuestos metodológicos cabría abordar otros muchos aspectos quizás no menos relevantes. En la medida de lo posible, hemos instrumentado este texto sobre la base de testimonios gráficos, literarios y documentales inéditos o insuficientemente tratados, y se ha subdividido el artículo en siete epígrafes: el cuerpo del rey, el héroe desnudo, el cuerpo y la sangre, el cuerpo del dolor, el cuerpo del demonio, el cuerpo de la mujer y el cuerpo fraudulentamente vestido.

El cuerpo del rey

El tema del cuerpo del rey tiene una dimensión central en el discurso del cuerpo histórico a partir de un modelo preferentemente europeo occidental codificado sobre tres fases, medieval, renacentista y barroca, aunque proyectado también sobre conformaciones posteriores del máximo jerarca político y sin perjuicio de los insoslayables antecedentes clásicos. Como señala Georges Vigarello (2005: 376-382), en la Francia medieval y renacentista se perfecciona la teoría de los dos cuerpos del rey, uno físico y perecedero y otro inmortal superpuesto a aquel como una entidad eterna o perpetua, expresión de una voluntad de figurar lo inamovible, de dar una apariencia material a lo que no cambia, con el resultado de una bipersonalidad calcada sobre la de Cristo que si tiene su máxima cristalización en la consagración, en la tumba y en la efigie funeraria, también se plasma en la presencia pública del soberano, prenda de fidelidad. Se quiere decir, en suma, que paralelamente al cuerpo físico surge la ficción de una corporificación institucional del supremo jerarca entre cuyas principales manifestaciones se encuentra la aparición en público como fórmula más idónea para la fidelización del súbdito.

En relación al mito medieval del poder taumatúrgico de los reyes, el elemento de sacralidad que más diferenciaba las monarquías ibéricas de las de Francia, Inglaterra e incluso el Sacro Imperio, se plantea el problema del exacto alcance de la cantiga 321, en que Alfonso X, habiéndole implorado una niña el ejercicio de esa facultad, no solo niega tenerla, sino que reconduce a la peticionaria hacia la Virgen, respuesta interpretada como ridiculización de sus augustos colegas, cuando no como muestra de un escepticismo de hombre muy culto (Kleine, 2014: 6-8). Lo cierto es, por una parte, que Alfonso califica tajantemente esa creencia de “necedad”, lo que va más allá del mero escepticismo, y, por otra, que los soberanos implicados no carecían del asesoramiento de personas sabias. Difícilmente puede sustraerse el estudioso a la tentación de contemplar el episodio como uno de los datos de esa construcción mental que, sobre la base de la desacralización no solo de la institución monárquica, sino también, coherentemente, del cuerpo que la materializa, forja la teoría del rey caudillo frente a la del rey taumaturgo, consagrado además de coronado.²

En el barroco, la teoría del doble cuerpo del rey se desvía hacia el concepto del monarca como encarnación o personificación del estado, con la consecuencia de su extrema ritualización protocolaria en una onnipotente imagen congelada (Vigarello, 2005: 382-384). La individualización inherente al soberano como persona física en la esfera

² Sobre la cuestión de las facultades curativas de los monarcas véase el clásico de Marc Bloch, *Los reyes taumaturgos*, 2006.

del discurso moderno de la subjetividad parece sucumbir a una institucionalización casi alegórica de su cuerpo, pese a que Luis XV se consideraba el primero de los caballeros de su reino. Según Antonio Carreira (1998: 170), en contra del tópico del menosprecio de corte, “a Góngora el ceremonial de palacio, con su etiqueta, su fasto, su distribución de funciones y jerarquías, lo atraía como si fuera un ballet, aunque a veces lamentaba las molestias que le ocasionaba, y los emolumentos simbólicos que no le daban para vivir”. Sin embargo, el código ritual de los Habsburgo españoles más destacaba por su simplicidad desdoblada de mensajes en clave —a la manera de su pintura realista con significado oculto— que por su explicitación representativa áulica. Despojado de sacralidad aparental, el rey de la monarquía hispánica se perfila como un cuerpo convencionalmente oculto frente a las exigencias ceremoniales del renovado absolutismo.

La vestimenta a la romana constituye el procedimiento más utilizado en el repertorio formal para la mitificación de Luis XIV, pese a que ya en las postrimerías del siglo XVII la ideología plástica de representación no propugnaba el retrato de identificación, pues la figura no es el monarca, ni el *imperator* clásico, sino una abstracta alegoría del poder político expresada a través de la inmovilidad y una gestualidad restrictiva (Sabatier, 2004: 183, 192-193). Bajo el despotismo o absolutismo ilustrado, este distanciamiento rigorista se suaviza en dirección al rey filósofo. En 1770 Pompeo Batoni pinta el doble retrato de Pedro Leopoldo y José II de Alemania (Kunsthistorisches Museum, Viena) dándose la mano, con fondo de la basílica de San Pedro y el castillo de San Ángel, y a la derecha, en alto, una estatua de Minerva como Roma triunfante; explicita la ideología del lienzo la presencia del *Esprit des lois*, de Montesquieu, que el emperador señala con la mano izquierda.³

Por el contrario, el absolutismo reaccionario legitimista triunfante contra los valores de la revolución francesa retoma la imagen sacral del cuerpo del monarca que se había mantenido bajo el despotismo o absolutismo ilustrado y el bonapartismo solo como código formal. El lienzo de Fernando VII como gran maestre de la orden del Toisón de Oro, pintado por Vicente López en 1831 para la embajada española en Roma, donde continúa, cuyo excepcional dimensión representativo-simbólica destaca José Luis Díez,⁴ no es sino el producto de una deconstrucción de otro retrato francés, el de Carlos X llevado a cabo por François Gérard en 1825 (Musée national de château de Versailles)

³ Véase Fernando Mazzocca, Enrico Colle, Alessandro Morandotti y Stefano Susinno (eds.), *Il Neoclassicismo in Italia da Tiepolo a Canova*, 2002, pp. 39, 412-413, núm. I-21 (ficha de Serenella Rolfi).

⁴ Véase José Luis Díez, *Vicente López (1772-1850)*, 1999, pp. 93-94 (P-368 a P-371), 363-364 (D-367 a D-374), láminas 210-213.

(fig. 1), del que se remitió copia a la corte española (Museo del Prado, Madrid), modelo que reaparece literalmente en el primer trabajo preparatorio del valenciano (BNM, dibujo núm. 4.143, hacia 1829) (fig. 2), quien aunque tanteó varias reinterpretaciones en busca de una solución personal, acabó adoptando una bastante próxima a la de Gérard, pero con un significativo cambio iconográfico-político, el de sustituir la pequeña mesa para los atributos reales del primer término por uno de los leones habsbúrgicos del trono del palacio madrileño, signo muy a tono con la ideología neoaustriaca y absolutista del cuadro, así erigido en imagen parlante de la restauración.

El héroe desnudo

Con el asunto del cuerpo del rey enlaza el del monarca desnudo o héroe desnudo, pues excede del territorio del príncipe, como corresponde a su origen en el *imperator* clásico. El grupo escultórico de *Carlos V y el Furor*, de 1549, realizado por Leone Leoni (Museo del Prado, Madrid) (fig. 3), una extraordinaria manifestación del tema preferentemente religioso de personaje hollando al enemigo, aquí resuelto con una brillante monumentalidad cuyo realismo descriptivo cobra visos alegóricos, y ya raro en el ámbito de la retratística española como composición metafórica, ofrece una particularidad radicalmente inadmisibile desde ese marco político-cultural, la de que la figura armada del emperador se desdobra como desnudo cesáreo clásico según unos principios de virtud heroica que elevan al efigiado a categorías divinas, en sentido romano, por supuesto, pero difíciles de entender para el pacato humanismo renacentista hispano, no en balde calificado de “cristiano” al objeto de diferenciarlo del italiano o europeo en general, de igual modo que la Ilustración borbónica pasa a llamarse “católica”, precisiones indicativas de la marginalidad provincial de unos destinatarios lastrados por un fanatismo ideológico solo abierto a una expresividad artística formalista. La corte madrileña obedecía a un orden de valores morales y plásticos apenas conciliables —salvo en el efímero— con la efigie escultórica profana, no en balde Felipe II, un “príncipe renacentista” no interesado por la estatuaría clásica, se desentendió no solo de dicho grupo, sino también del resto de los retratos habsbúrgicos llevados a cabo por los Leoni —todos en el Museo del Prado—, incluido el suyo, donde, acabado el proceso de ejecución, aparece finalmente como rey de Inglaterra.

En el contexto histórico del desarrollo contemporáneo de la medicina hispana, el cuerpo masculino heroico desnudo encuentra difícil acomodo tras la involución ideológico-cultural de Felipe II. Juan Riera, en su estudio introductorio sobre la *Historia de la composición del cuerpo humano*, de Juan Valverde de Amusco, aparecida en la Roma de 1554, pero en lengua castellana, se pregunta por las razones del hecho de que hacia 1560 se

hunda la anatomía en España —donde, significativamente, según el propio tratadista, se consideraba cosa “fea”—, o dejen de trabajar en ese campo artistas como Gaspar Becerra o Pedro de Rubiales, posibles autores de las ilustraciones del libro, quiebra cuya brusca aparición más apunta al carácter minoritario y elitista que hasta entonces tenía tal disciplina en el país que a una fulminante consecuencia del cierre cultural decretado por la pragmática de 22 de noviembre de 1559, aunque se constate a partir de entonces el triunfo de una ideología médica neomedieval.⁵

Muy distinto era el panorama del héroe despojado de ropa en la Italia renacentista, de donde no debió haber salido el grupo de Carlos v. Hacia 1540-1550, Agnolo de Cosimo, el Bronzino, pinta para una convencional galería de personajes ilustres —un tipo de ciclo no precisamente novedoso— el retrato del almirante Andrea Doria como Neptuno (Pinacoteca di Brera, Milán), que marca la recuperación del desnudo heroico clásico, con su carga de divinidad —conceptualmente tan distinta de la cristiana, y por ende aceptable desde un punto de vista dogmático—, para diversas clases de personajes europeos, y no solo reyes, como indica este episodio auroral, tras cuyo lenguaje poético se trasluce la plena consolidación del individualismo emanado del antropocentrismo y subjetivismo renacentistas, aquí refrendados por la legitimación ideológica grecorromana. Desde el sistema de valores hoy vigente, no puede sorprender que, partiendo de los parámetros psicológicos habituales, se establezca una equiparación entre el poder político y el sexual supuestamente ínsito en la pieza, entre otras razones, sin rebasar los límites de un descriptivismo pretendidamente directo, por la baja posición de lo que cabría entender —en términos de representación religiosa— como paño de pureza. Una vez más caemos en el problema de la intencionalidad de la obra y, por tanto, contrariamente, en el de la legitimidad y aún objetividad de nuestra perspectiva, consciente o inconscientemente formulada en línea con el complejo ideológico del llamado “fin de la historia”. Como las sucesivas lecturas del *Quijote*, esa visión político-sexual del Andrea Doria del Bronzino es un producto histórico legítimo en su concreto espacio normativo referencial, pues cuenta a su favor no solo con la conciencia de su teórica relatividad, sino también con el conocimiento y manejo crítico de las anteriores interpretaciones. A la luz de cuanto sabemos de la mirada renacentista, esa vertiente sexual del poder del almirante divinizado resulta sin duda plausible desde las coordenadas mentales de su momento tal como hoy las analizamos a partir de un enfoque historiográfico crítico del ambiguo mensaje.

⁵ Véase Juan Riera, *Valverde y la anatomía del Renacimiento*, 1981, pp. 15, 20, 50-51 (publicado conjuntamente con *Historia de la composición del cuerpo humano de Juan Valverde de Amusco*, facsímil).

En cualquier caso, la peculiar opción seleccionada para individualizar al almirante dentro de un ciclo que, conforme a lo habitual en esta clase de series, no perseguía preferentemente ni novedad iconográfica ni gran nivel artístico —antes, al contrario, su valor suele radicar más en el conjunto, como tal, que en la suma de cuadros intrínsecamente notables—, expresa contundentemente la subjetividad renacentista tanto desde la posición del pintor como desde la del retratado, cuya rupturista efigie ofrece un nuevo modelo de oficialidad metafórica.

Según Maurice Brook (2003: 50, 52-53), carece de consistencia la filiación tantas veces establecida entre la gigantesca estatua marmórea de Andrea Doria como Neptuno dejada sin terminar por Baccio Bandinelli en 1538 (*Il Gigante*, Carrara, plaza de la catedral), la historia de cuyo proyecto se inicia diez años antes, y la versión pictórica de Bronzino, referida simultáneamente a dos distintos niveles de representación, el retrato cortesano y el alegórico. Pero ambas realizaciones suponen una síntesis de esas dos tipologías, una realista y la otra poética, en tantas ocasiones solapadas durante el renacimiento, aunque paradójicamente el entonces principal poder político, la monarquía católica o hispánica, desdeñara ese subgénero de retrato —al tiempo que el desnudo mitológico, salvo en la poco accesible cúpula jerárquica— fuera del efímero.

El palacio del Viso del Marqués, gran empresa artística del almirante Álvaro de Bazán, marqués de Santa Cruz, que constituye todo un programa italiano de importación, conserva una estatua de Neptuno fechable a comienzos del último tercio del siglo XVI que ya a fines del XVIII el viajero Antonio Ponz (1791: 58) sugería identificar con Andrea Doria.⁶ Pues bien, la pieza ofrece directas relaciones con la no finalizada escultura del marino genovés obra de Bandinelli y de la que hay dibujo en Londres (BML, dibujo núm. 1895,0915.553) (fig. 4). Estamos ante una copia del bulto de Bandinelli a cuya intrínseca importancia documental se añade su dimensión estético-ideológica en un marco tan reactivo a este género de hibridaciones como el de la corte de Felipe II, quien no solo miraba con suspicacia la estatuaria clásica, sino también el retrato escultórico contemporáneo, aunque paradójicamente —una vez más— permitía su utilización en el efímero, y con todas las adherencias simbólicas, alegóricas y mitológicas que censuraba en el arte estable, salvo en las “poesías” de Tiziano, cuyos desnudos femeninos, supuestamente no pecaminosos, se reservaban a un pequeño número de privilegiados, exentos de culpa por su elevada jerarquía.

⁶ Véase también Eduardo Blázquez Mateos, *El arte del Renacimiento en la provincia de Ciudad Real*, 1999, p. 165.

La España del desencanto barroco, donde Velázquez humanizaba, ridiculizándoles, a los dioses paganos, dio lugar a algún episodio que patentizaba un grosero sentido anti-heroico y sucio del desnudo masculino, incluso en términos tan sacrílegos que sorprende no ver como final moralizador del relato la intervención de la Inquisición. En un “aviso” de 1642, José Pellicer (2002: 343-344), sin escandalizarse, cuenta que un caballero, molesto con la duquesa de Mantua, para burlarse de ella, montó ante sus ventanas del alcázar de Madrid una parodia del viático, con “vn Mulato en cueros”, de lo que se enojó mucho su alteza, que dio cuenta del incidente al rey.

El neoclasicismo vuelve al mito grecolatino de la divinidad del desnudo heroico. Según Martin Myrone (2005: 4), las pautas conceptuales y formales del *Grand Manner*, el *Grand Style* o, simplemente, el “Ideal”, normalizadas en el ámbito académico francés del siglo XVIII como la más alta manifestación de arte narrativo a imagen y semejanza de los antiguos, y centradas en una corporeización de la masculinidad desde la que poder generar modelos sacados tanto de la historia como de la literatura conforme a los principios de la inteligencia y del ingenio, se mostraron en dicha centuria cauce idóneo para la expresión del discurso de la virtud cívica y la ejemplaridad heroica adoptado por la élite social británica en el proceso constitutivo de su identidad política. El hombre despojado de ropa deviene signo tanto de virtud como de moralidad.

Víctor Mínguez (2014: 141-143, 155-156), tratando de la estatua monumental de Napoleón desnudo como Marte pacificador realizada en clave de heroicidad sublime por Antonio Canova de 1803 a 1806, pero encargada cuando el comitente aún era primer cónsul (Apsley House, Londres), afirma que la obra le fue indiferente al retratado no por la posible imagen de impudor, sino porque estando el emperador en el ápice de su gloria no necesitaba esa clase de discurso de la grandilocuencia, y porque no respondía a su particular gusto, no obstante lo cual sugiere el citado autor que una escultura de tales características quizás halagara la vanidad de Bonaparte como amante compulsivo. Pero ni Napoleón, como emperador, se caracterizó precisamente por la discreción de su parafernalia simbólica, ni sus gustos artísticos derivaron hacia una mayor sencillez representativa tras su exaltación al trono. Antes al contrario, la divinización cesárea orquestada por Canova concordaba brillantemente con la desviación napoleónica a unos interiores palaciales áureos donde el tardoneoclasicismo devenía un recetario de ostentoso lujo oficial. En cuanto a la significación de la estatua como expresión de la potencia sexual del retratado, volvemos al problema de la interpretación psicológica retroactiva, que más parte de una voluntarista continuidad de presupuestos mentales por encima de las contingencias históricas que de un análisis riguroso del imaginario del momento. Como

reacción contra el cuerpo rococó, cristalización de la depravación monárquica absolutista y su corolario libertino, el cuerpo neoclásico, más en el imperio que en la revolución, es púdico pese a la desnudez artística masculina, signo de virtud para los contemporáneos. Difícilmente puede conciliarse la sublimidad heroica de la estatua canoviana con su lectura psicoanalítica retrospectiva.

El cuerpo y la sangre

Respecto a la teoría del doble cuerpo del rey, el modelo francés se diferencia del inglés en la importancia otorgada a la sangre, a lo orgánico, como indican a partir del siglo xv las expresiones de “príncipes de la sangre”, “honra de nuestra sangre”, “sangre o linaje real”, y la afirmación de que la sangre real es “sagrada”, lo que lleva a impregnar a esa “mejor sangre del mundo” de cierta aureola mesiánica (Vigarello, 2005: 380-381). La sangre adscribe al cuerpo significaciones definidas y coadyuva a transformarlo en un campo de análisis histórico e historiográfico. El “peso de la sangre” se presta así a una pluralidad de cruces interpretativos, desde miradas y métodos tanto sociales como antropológicos, ideológicos, artísticos o literarios. La sangre expresa uno de los factores cardinales a través del cual se construye “el mundo como casa del hombre” y su principal caracterización en el *Ancien Régime* es su ambivalencia: de la sangre cabe predicar cualquier cosa y su contrario. En cuanto radicalmente polifacética, cada oposición puede dotarle de una nueva connotación. Y la más radical disyunción destacable a esos efectos es la que existe entre vida y muerte. La sangre constituye, por esencia, el elemento sagrado de la vida: es *principium vitae* y *principium mortis* (Lombardi, 2005: 18). En esta fenomenología de sacralización del flujo vital, la monarquía católica, defensora de la fe por excelencia o antonomasia e institucionalmente amalgamada con el dogma eucarístico, había de llegar muy lejos.

El catafalco instalado en la catedral de Lima en 1701 para los funerales de Carlos II reflejaba el misterio o milagro que rodeaba la muerte del último Habsburgo en el contexto general del proceso de “santificación” de los reyes hispanos por identificación con Cristo, los santos o algunos personajes bíblicos, pues el difunto no había presentado ni una gota de sangre, como si la hubiera sacrificado enteramente en beneficio de sus vasallos, a semejanza del pelícano con sus polluelos (Périssat, 2002: 167-170). Aquí el líquido vital brilla paradójicamente por su falta, que no impide, sin embargo, la glorificación del soberano; antes al contrario, el retoricismo neoestoico tardobarroco español, en uno de sus habituales juegos de ingenio, hace de ese vacío un triunfo. Según Georg Kugler (2001: 132-133), el énfasis habsbúrgico en los valores de la herencia familiar y dinástica lleva a considerar la sangre como la verdadera “esencia de la vida”. Pero esta adaptación

regia de un tema que, como hemos visto, era patrimonio común no quita que, dentro de la fenomenología hispánica de la muerte, el atípico episodio del desangramiento más bien apunte, conforme a la metáfora del pelícano, hacia una cierta equiparación con el misterio de la transustanciación. Por otra parte, esa particularidad del cadáver de Carlos II alcanzaba cotas de grandeza trágica como ilustración del final de la dinastía. Ahora bien, aunque el monarca se elevase, por el cauce poético del pelícano, a tales alturas de fusión con la imagen divina que se convirtiera en cuerpo eucarístico, el milagro traía aparejado un fracaso así personal como dinástico. Metonímicamente, la carencia de sangre equivalía a la falta de descendencia. En abierto contraste con ese milagro que comportaba la extinción de la estirpe, la vida de Carlos ofrecía otro de contenido diametralmente opuesto, el de su nacimiento, pues si las condiciones de su padre no eran las más idóneas para la reproducción, las del hijo no auguraban que llegase a reinar. No obstante, aunque ilustrase una catástrofe de signo muy contrario a las esperanzas puestas en Carlos, ese último portento venía a hacer más grande el milagro de su existencia. El monarca se revelaba un ser para la muerte en muy peculiar sentido. Desde los presupuestos de la retórica ascética, había devenido, como suprema *vanitas*, un cadáver emblemáticamente viviente que ejemplificaba la insustancialidad y mentira de las glorias del mundo.

Al margen del cuerpo real, la sangre tiene otra dimensión capital en la cultura habsbúrgica española como cristalización de la pureza biológica y religiosa del linaje. El proceso por el que el estatuto de limpieza de sangre se extendió a los más diversos institutos del imperio supuso dotar de una base rígidamente ortodoxa tanto en lo étnico como en lo ideológico al mito de una sociedad señorial orientada hacia el absurdo de la nobleza universal.⁷

En relación a esa confusión de la sangre regia con una de las especies eucarísticas, las titulaciones informales pero no por ello menos efectivas que, en el plano religioso, se asignan a los reyes españoles en las Indias manifiestan explícitamente una identificación del monarca con la divinidad que excede de los márgenes que la ortodoxia católica podía conceder a la retórica política. Como indica Daisy Rípodas (2006: 249-251), la

⁷ Como recuerda Fernando Ciaramitaro, “Reseña a Nikolaus Böttcher, Bernd Hausberger y Max S. Hering Torres (coords.), *El peso de la sangre. Limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico*, México, El Colegio de México, 2011”, 2012, p. 744: “La limpieza de sangre fue en el mundo hispánico un mecanismo de diferenciación genealógica y una categoría que se articuló con el color de la piel y la calidad de los vasallos del soberano”. En efecto, la compilación de Böttcher, Hausberger y Hering (2011) constituye el más actual y completo resumen crítico-descriptivo publicado sobre el fenómeno a través de tres ejes temáticos: limpieza, mestizaje y nobleza; analiza, por otra parte, el carácter distintivo de la sangre y su peso social.

circunstancia de que los soberanos españoles carezcan de la ceremonia de la consagración no quita que, de hecho, se glorifique su sacralidad a niveles inconcebiblemente ajenos a los valores en que se basa la ideología sistémica tanto bajo el orden autoritario de los Austria como bajo el absolutismo borbónico; a los reyes se les llama “Cristos o Ungidos”, “espejos de Dios”, “semidioses”, “lugartenientes de Dios”, “retrato de Dios” o “imágenes de Dios en la tierra”. No podemos por menos de señalar que esta última titulación ritual tiene claros resabios islámicos.

El cuerpo del dolor

Particularmente descriptivo resulta el material tanto gráfico como escrito que refleja el cuerpo del dolor, un subgénero que no siempre excita la compasión y por consiguiente la comunión con la víctima, resortes psicológicos del imaginario martirial y penitencial hispano. Según Carlos Reyero (1996: 172), la fascinación con que la iconografía religiosa barroca enfocó el cuerpo masculino indolentemente derrotado por el sufrimiento, es decir, el tema del hombre vencido, humillado, herido o muerto, respondió a un mecanismo expresivo propio, distinto del que animaba sus transposiciones o reinterpretaciones decimonónicas, reveladoras de cierta feminización y tras las que parecen asomar oscuras pulsiones sexuales. Pero bajo el ángulo del análisis retrospectivo de los móviles psicológicos que impulsan esa santidad penitencial o martirial a la hispana, enfoque metodológicamente autorizado por el número y calidad de los materiales alegables, el fenómeno esconde una sensibilidad morbosa de matices incompatibles con sus teóricos asideros teológicos. Según Ana Martínez (1987: 249-251), para el predicador español del seiscientos, el redescubrimiento barroco de la sensualidad se proyecta sobre la construcción ideal del cielo, que sustituyendo los sublimes e inefables placeres de la posesión divina por otros más fáciles y concretos, se presenta como la apoteosis de los sentidos, en relación a los hermosos cuerpos resucitados, y a su cabeza el del propio Cristo, y ello a título de premio por las mortificaciones físicas sufridas en vida; el maltratado cuerpo terrenal pasa así a cuerpo glorioso en la plenitud de unos gozos supuestamente sobrenaturales cuya inevitable humanidad no solo se mantiene bajo esa ambigua retórica, sino que se agudiza.

Cuerpos de dolor se titulaba en 2012 una exposición sobre imágenes sacras españolas en madera policromada (Arias, Marcos y Pimentel, 2012). Pero la ambigua fenomenología del cuerpo masculino barroco derrotado no se circunscribe al asunto devoto. Máxime a la luz del desencanto seiscentista, una variante profana de esa morbosa expresión de sensibilidad es la del héroe o antihéroe caído, de la que constituye significativo ejemplo el soldado herido paradójicamente puesto por Juan Bautista Maíno en 1634-1635 como

principal protagonista de su propagandístico lienzo *La recuperación de Babía* (Museo del Prado, Madrid), uno de los acontecimientos indianos escogidos para el ciclo victorioso del salón de Reinos, en el madrileño palacio del Buen Retiro, última serie triunfal posible de los Austria, pues marca precisamente el brusco salto de la hegemonía a la decadencia (fig. 5).

A similares categorías mentales se remite, desde las balbucientes posiciones del patriotismo criollo novohispano, pero superponiendo al hombre vencido una anterior imagen de gloria, o sea, presentándolo en la plenitud de su fuerza y dignidad, cuando aún no se vislumbraba su fracaso, el retrato retrospectivo de Moctezuma atribuido a Antonio Rodríguez, de hacia 1680-1691, curiosa adaptación de un modelo de efigie historicista muy acreditado en la metrópoli que al describir al emperador semidesnudo apunta objetivamente a una fórmula de heroicidad clásica, referencia ideológica de la que implícita o tácitamente se reclama el promotor de la pintura, Carlos de Sigüenza y Góngora, que la envía a la biblioteca del duque de Florencia en un contexto de equiparación entre la parafernalia imperial romana y la azteca (palacio Pitti, Florencia) (fig. 6).⁸

En 1690 se encargó al escultor Miguel de Rubiales para la semana santa de Madrid un grupo del Descendimiento que se da por perdido en la última guerra civil (fig. 7). Margarita Estella (1978) lo estudia sin percatarse de que es una transcripción tridimensional parcial de *El descendimiento de la cruz* pintado por Peter Paul Rubens de 1611 a 1614, de la catedral de Amberes, a través de la estampa de Lucas Vorstermann. Se conservan en la catedral de Madrid dos imágenes de María y san Juan que por su diseño y factura resultan muy similares a las correspondientes piezas del desaparecido paso, lo que plantea la cuestión de si proceden del mismo o indican la existencia de otro conjunto de esas características. En Guatemala se explotó el tema del Descendimiento según Rubens tanto en pintura como en escultura durante los siglos XVIII y XIX.⁹ En Aragón, en las décadas de 1830 y 1840, José Alegre llevó a cabo dos pasos conforme a la mencionada composición.¹⁰ Fuera del ámbito estrictamente hispánico, se repite el caso en la semana santa siciliana. Pues bien, parece que este curioso fenómeno de transcripción escultórica de una pintura tuvo su principio a mediados del siglo XVII en el Perú, donde como en

⁸ Véanse Joseph J. Rishel y Suzanne Stratton-Pruitt (comps.), *The Arts in Latin America. 1492-1820*, 2006, p. 376 (núm. VI-25); Anna More, *Baroque Sovereignty. Carlos de Sigüenza y Góngora and the Creole Archive of Colonial Mexico*, 2013, pp. 256, 258 (figura 25).

⁹ Véanse Joseph J. Rishel y Suzanne Stratton-Pruitt (comps.), *The Arts in Latin America. 1492-1820*, 2006, p. 281 (núm. V-18, ficha de Haroldo Rodas); José Guadalupe Victoria, "Présence de l'art flamand en Nouvelle-Espagne", 1993, pp. 165-166.

¹⁰ Véase Wifredo Rincón García, *Un siglo de escultura en Zaragoza (1808-1908)*, 1984, pp. 71-72 (núm. 18).

todas las Indias se accedía directamente a las estampas extranjeras en busca de inspiración al margen de los filtros peninsulares. Un lienzo anónimo peruano de hacia 1660-1665 muestra una procesión de viernes santo en la respectiva capital virreinal (cofradía de la Soledad, iglesia de San Francisco, Lima)¹¹ que a su interés como testimonio gráfico de esa especialidad ceremonial, asunto del que hay escasísimos ejemplos en la propia España, une la circunstancia de que presenta un paso del Descendimiento según el prototipo rubeniano (fig. 8 y fig. 9).

Se trataría, pues, de la primera manifestación de ese extraño trasvase por el que, a partir de una producción bidimensional cosmopolita de intenso dinamismo barroco, se llega, insólita y contradictoriamente, a un grupo escultórico cuya compleja estructuración no solo no tiene antecedentes ni destacados consecuentes en el mundo hispano, sino que, por rara paradoja, no se refleja en su pintura. El aparatosísimo despliegue de posiciones corporales a la búsqueda de una vibrante síntesis en movimiento congelado, que no deja de recordar la figura retórica de la aposiopesis, se revela tan válido para la escultura como para la pintura. Pero resulta un material argumentalmente falso. Como señala Robert Hughes (2004: 8) a propósito de la forja de Goya, las almas condenadas de Rubens son unos actores cuyo dolor deviene lección dogmática. En el Descendimiento del flamenco, figurantes, contorsionistas, atletas interpretan una escena de estudiado dramatismo postural en la que el cuerpo divino y los de sus allegados, lejos de comunicar muerte y sufrimiento respectivamente, cantan en clave litúrgico-teológica solemne, lejos del sombrío patetismo realista hispano, la espléndida belleza de su espectáculo metafórico. Aunque desgraciadamente para la escultura española e indiana, marcada por el punto de vista único, o sea, por la incompreensión de ese arte, el modelo rubeniano no le proporcionaba más que una imagen frontal, surgió a través de este cauce una idea de conjunción teatral barroca de los cuerpos que supuso un paréntesis dinámico en el tradicional concepto aditivo de los pasos procesionales, expresión de una cultura postural estática.

Por su alto interés iconográfico, al margen de sus modestas calidades pictóricas, Enrique Valdivieso (2002: 124) da a conocer una *Alegoría de la buena muerte*, anónimo madrileño del siglo XVII (colección privada, Madrid), sin advertir que es una ingenua derivación de otro lienzo publicado por Manuel Sánchez-Camargo (1954: lámina 5) y atribuido a Bartolomé Román (Museo Cerralbo, Madrid). Este original no solo ofrece una técnica muy superior, sino que, en coherencia con su carácter de obra culta, justifica

¹¹ Véanse Joaquín Bérchez (comp.), *Los siglos de oro en los virreinos de América (1550-1700)*, 1999, pp. 144-145 (núm. I, ficha de Luis Eduardo Wuffarden); Rafael López Guzmán (dir.), *Perú indígena y virreinal*, 2004, p. 232 (núm. 240).

la difícil opción por una compleja composición en niveles articulada a partir del eje de una figura central según normas dispositivas para asunto religioso de gran empeño, a modo del *Juicio final* de Francisco Pacheco, de 1611-1614 (Museo Goya, Castres). En interrelación con la típica diferenciación renacentista y barroca entre planos celeste y terrestre, divino y humano, la pieza se desliza a términos descriptivos propios de gloria o juicio en los que el cuerpo del moribundo aparece ya santificado antes del llamado juicio particular. Un cuerpo anónimo de buen católico recibe así los honores sobrenaturales habitualmente dispensados a los jerarcas o a la comunidad abstracta de los fieles.

A fines del XVIII el cuerpo sufriente se desdobra en cuerpo viril apoteósico-divino. Jean-Germain Drouais, en *El atleta expirante*, de 1785 (Museo del Louvre, París), y *El gladiador sentado*, de hacia la misma fecha, que se le atribuye desde comienzos del siglo XX (Musée des Beaux-Arts, Nantes), dos típicos ejemplos de *académie*, como se denominaba el estudio de hombre desnudo, muestra, respectivamente, dos distintas formas de plantear la representación del modelo en pose convencional con pretexto clásico, pues frente a lo rutinario del segundo caso, el primero plasma “un momento suspendido de tensa concentración” a través del mensaje de que nobleza y gracia se manifiestan —quizás solo— bajo condiciones de extremo sufrimiento, lo que implica la identificación narcisista del pintor con la autoflagelación en la vía del mito del martirio como medio de acceso a la virtud (Crow, 1995: 50-57). Pero la total artificialidad del paño de pureza en ambos asuntos patentiza contundentemente su intrínseco carácter de ejercicios académicos. Solo desde un mórbido desviacionismo de la *sensibilité* más o menos protorromántico puede llegarse a esa teoría de la deseabilidad del sufrimiento —en sí mismo, sin apelación a causas— como fuente de valores sublimes.

En *La muerte de Joseph Bara*, llevada a cabo por Jacques-Louis David en 1794 (Musée Calvet, Aviñón) como exaltación del ejemplar niño mártir revolucionario para edificación de la infancia patriótica, el doble objetivo de ilustrar la inocencia ultrajada y el amor materno lleva a suprimir los genitales, en un efecto de belleza andrógina de hermafrodita que aunque invita a la interpretación psicológica no deja de ajustarse a la rutina de la *académie* (Crow, 1995: 178-184). Anuncie o no el trance de la crucifixión, el niño Jesús hispano, como sus respectivos angelitos, no suele mostrar el sexo, simplemente por el intrínseco carácter perverso de ese aspecto de la carnalidad.

Descendiendo a las vidas concretas y determinadas de los grandes luchadores de la revolución burguesa, la complacencia neoclásica y protorromántica en el dolor por el dolor como manantial de nobleza y gracia, sentimiento que a otro nivel, dentro del cristianismo, es particularmente católico, barroco e hispano, brilla por su vacío. En *Un*

camino en el mundo. Una historia, dice V.S. Naipaul (1995: 252) sobre Francisco de Miranda: “Teme a las prisiones españolas como sólo un antiguo oficial español puede temerlas; teme la crueldad y la vengatividad religiosa y legal de los castigos españoles como sólo alguien que los ha administrado puede temerlas”.

Jean-Jacques Courtine (2006: 23-24) —como ya hemos señalado— afirma que a lo largo del siglo xx el cuerpo, en su acepción de “cuerpo material”, ha sufrido transformaciones de gran envergadura y profundidad; hay una serie de “mutaciones de la mirada” sobre el cuerpo, pues este nunca ha experimentado tanta penetración tecnológica, tanta superutilización sexual, tanto dolor. A la búsqueda de una explicación de la brutalidad nazi no en el campo de las ideas o de los intereses industriales, sino en el de los “estados corporales” y sus sufrimientos anejos, Klaus Theweleit (2008: 117-118, 122-123, 125), aunque consciente de los prejuicios académicos contra el estudio de los efectos y los sentimientos en la historia y aún más contra las aproximaciones psicoanalíticas, dice que existe una “estructura universal” del cuerpo del macho-soldado, o, en otros términos, del fascista político que, ejerciendo una violencia típica, aparece en la cultura viril tanto euroasiático-americana como japonesa o islámica, y a cuya interioridad psíquicamente devastada e institucionalmente reestructurada responden formulaciones invertidas del “trabajo”, el “nacimiento” y la “sexualidad”: el trabajo entendido como esfuerzo de represión contra el propio cuerpo, el nacimiento como fenómeno que implica la supresión de la vida de otro y la sexualidad como manifestación de una violencia que viene acompañada de explosiones de risas, de acuerdo con un desplazamiento del conjunto de la sexualidad desde el principio del placer al principio del dolor.

El cuerpo del demonio

Aunque no perteneciente a la realidad convencional, sino a la mitología católica, el cuerpo del diablo, en su recepción hispana, ilustra con palmaria evidencia las contradicciones por las que discurre la construcción artística del personaje al que se considera la expresión de la maldad absoluta, habitualmente interpretado como un monstruo repulsivo. Según Arsenio Moreno Mendoza (2013: vol. II, 17-25), en el teatro y la pintura del Siglo de Oro español la figura del demonio constituye, dentro de su gran ambigüedad, un ser preferentemente horrible, abominable, conforme al imaginario surgido de la mentalidad colectiva, o al menos un tipo ridículo, y, así, en escultura, el que yace bajo San Miguel en el grupo realizado en 1692 por la Roldana, del monasterio del Escorial, resulta feo y capón, aunque en la literatura dramática puede aparecer con trazas de caballero, incluso guapo, y en el campo pictórico con cuerpo bello, pero rostro bestial, dato sin duda trascendente

en un momento en que tanto pesa la fisiognómica. Mientras que Calderón adscribe al diablo en *La dama duende* una encarnación tan insólita como la de doncella y en *El mágico prodigioso* le adjudica sucesivamente distintos papeles hasta acabar materializándolo como espíritu dañino, Mira de Amescua, en *El esclavo del demonio*, que al igual que la obra anterior trata del tema fáustico del pacto con el infernal enemigo, lo presenta bajo el engañoso nombre de Angelio como un galán que cambia su máscara de vida y placer por una faz helada cuando el engañado Lisardo descubre que el suspirado y gozado cuerpo de Leonor deviene un horrendo cadáver, frente a lo cual, el maligno, echando mano del desengaño barroco y de su principal corolario, la naturaleza aparential de la realidad, le dice que los placeres mundanos no se diferencian de los que ha disfrutado con el fantasma.¹²

A veces el cuerpo del diablo supone un simple medio para instrumentalizar un cuerpo humano, aunque solo pintado, como objeto de perdición. En 1601 cuenta José de Jesús María que un fraile, viéndose obligado a pernoctar en una mansión campestre, se topa con una procesión de demonios turiferarios uno de los cuales le confiesa que van allí a adorar una pintura deshonesta que funge como altar donde se les ofrecen las almas, anécdota que, según Javier Portús Pérez (1998: 37), incluye muchas de las coordenadas por las que transcurre la representación de asuntos lascivos en la España del Siglo de Oro, como, por ejemplo, “la aprobación de algunos religiosos y la reprobación de otros, la mitología, la idolatría, el coleccionismo de la nobleza y la relación entre calidad artística y eficacia persuasiva”. Aquí ese diablo es un cuerpo sin –al parecer– particulares notas físicas negativas cuya maldad queda referida a la adoración y uso de otro cuerpo, el pintado, obviamente una fémina, que aunque mera representación tiene la misma carga de perversión erótica que un original. La resemantización infernal del cuadro arroja siniestra luz sobre las virtualidades intrínsecas u objetivas de la pintura, al margen de la intención del artista.

Fuera de la península, un lienzo del arcángel San Miguel alanceando a Satán del siglo XVIII y escuela cuzqueña (colección Roberta y Richard Huber, Nueva York) ejemplifica la imagen del príncipe de las tinieblas en los territorios ultramarinos, obra que Suzanne L. Stratton-Pruitt (2013: 37, núm. 2) relaciona con la importación a Sudamérica de estampas del francés Jacques Callot y de grabadores flamencos influenciados por el Bosco. Pero esta composición, en que el humillado diablo deviene paradigma de extrema monstruosidad, se remite a tipologías teratológicas muy comunes en el área hispánica con

¹² Véanse Arturo Morgado García, *Demonios, magos y brujas en la España moderna*, 1999, pp. 33-34; Sigmund Méndez, *El mito fáustico en el drama de Calderón*, 2000, pp. 167-168.

anterioridad a esa centuria, y cuya construcción formal e ideológica no es, por supuesto, ajena al influjo de las representaciones nórdicas de extravíos infernales.

Más allá de soluciones ingenuas aunque de gran efectividad devocional en que la retórica barroca hispana de la persuasión recorre caminos obvios y trillados, hay una señera excepción tanto iconográfica como conceptual que, por deberse a uno de los dos principales imagineros españoles, adquiere una excepcional importancia a título de vía alternativa para la descripción gráfica del demonio. Gregorio Fernández efigia en 1606 un grupo de San Miguel y Lucifer (iglesia de San Miguel y San Julián, Valladolid) que, como señala Jesús Urrea,¹³ “obliga a pensar en lo que habría hecho por entonces, tanto de forma individual como englobado en el taller del milanés Pompeo Leoni o de Francisco Rincón”, no en balde el ángel evoca el conjunto de Carlos V con el Furor, de Leone Leoni. Pero la semejanza con esta célebre composición, cita suprema de la escultura áulica renacentista en España, no se limita a San Miguel, sino que se extiende al maligno, del que Urrea silencia sus insólitas características. Si desde el punto de vista principal, virtualmente el único en la estatuaria española, el diablo ofrece un cuerpo contorsionado bellísimo y un rostro no menos apolíneo que el de su vencedor, contemplado desde el lateral derecho presenta un detalle inconcebible, el de sus genitales, no apuntados o insinuados, sino perfecta y rotundamente resueltos, y además policromados, como corresponde a las exigencias de la imaginería, con ese verismo tan grosero bajo una óptica foránea que, normalmente empleado para exacerbar el sentimiento devoto y en particular el pseudoascético, el martirial o el pasionista, aquí, por lo que toca a una carnalidad infernal infinitamente perversa pero plásticamente expresiva de una perfección no solo física sino también moral, no se sabe qué fines persigue, pues la configuración de Satanás resulta tan heterodoxamente atípica a escala religiosa como a partir de los parámetros sexuales en vigor, fijados desde la mirada masculina, para la que la mujer es el objeto del deseo y el pecado.

El cuerpo de la mujer

En la perspectiva de género, el cuerpo de la mujer, cuya configuración cultural —como acabamos de decir— se produce desde la masculinidad, suscita una problemática bien diferenciada que ha experimentado notables cambios bajo la sociedad industrial burguesa, en dirección a una equiparación con el hombre ya visible en las etapas constitutivas iniciales del sistema capitalista. Frente al relativo feminismo de la medicina del siglo XVII, que aunque practica la representación gráfica de las diferencias entre sexos, no se plantea

¹³ Véase Isidro G. Bango Torviso (comp.), *A Su imagen. Arte, cultura y religión*, 2014, p. 136-137 (núm. 40).

ese problema a nivel teórico, y cuando lo hace es para sentar la igualdad de géneros, las primeras ilustraciones de esqueletos femeninos en el siglo XVIII, no surgidas de un arbitrario interés de la comunidad científica, sino políticamente significativas, confirman anatómicamente la inferioridad intelectual de la mujer, destinada por la naturaleza a la maternidad, en el contexto de la redefinición de su papel en la sociedad europea de la época (Schiebinger, 1987: 42-43, 46-51). Pero la procreación no agota la funcionalidad femenina, pues el cuerpo de la mujer es también el sujeto pasivo de la sexualidad y del amor, así como la encarnación convencional o más generalizada de la belleza. Las “poesías” de Tiziano, secretamente paladeadas por Felipe II y sus cortesanos, constituían una fórmula de tesorización del cuerpo artístico ciertamente hipócrita amén de incompatible con la moral sexual católica hispánica, pero, aún así, muy lejos de la bárbara pacatería de los ñoños reyes ilustrados que querían quemar esos turbadores cuadros, solo salvados, en “sala reservada”, como modelos para pintores, argumento bajo el que se ampararía el comercio de grabados eróticos, sobre el que hay algunas reveladoras noticias (Portús, 1998: cap. IV-VII).

En 1790, cuando el despotismo o absolutismo ilustrado sucumbía a las contradicciones desatadas por la revolución francesa, frente a cuya propagación se alzaría un absolutismo ministerial ya sin excusa filantrópica, Eugenio Villalba (1790: 16, 18-20) señala que, con motivo de la feria de Madrid, en plena plazuela de Santa Cruz, un estampero francés vendía unos grabados de mujeres desnudas no muy a propósito en orden a excitar sentimientos castos y religiosos, pero que se ofrecían al público para que los que aprendían a pintar dispusieran de modelos. Ahora bien, no solo hay que considerar que según el mismo Villalba todos se quedaban embobados mirándolos, o sea, que la venta nada tenía de clandestina o al menos reservada, sino también que a esa plazuela daban precisamente los tribunales de justicia con la cárcel. Otro caso similar e inmediatamente posterior, pero sin el alibí del aprendizaje artístico, se produce en un lugar por entonces muy lejano de la centralidad cultural. En 1807, cinco italianos y un vasallo del duque de Saboya fueron arrestados por las autoridades inquisitoriales de La Coruña acusados de vender imágenes y medallas escabrosas que representaban a mujeres y también hombres desnudos en diferentes actitudes (AHNM, *Inquisición*, libro 687, 27 de octubre de 1807).

En el periodo de 1798-1800 pintó Goya la composición *Bandido desnudando a una mujer* (colección privada) (fig. 10), característico episodio de serie de crónica criminal que, a caballo de los temas “jocosos” de los tapices reales y las fantasías personalísimas del artista, no refleja la mentalidad prerromántica, aún no madura, sino la de la *sensibilité*, con dudosos perfiles de conmiseración por la suerte de la desgraciada víctima o de recordatorio de la

vigencia de una vieja plaga social que la Ilustración no podía tolerar, excusas que, como en la mitología, incluso la católica, justificaban la exhibición de un cuerpo femenino con poca ropa, y lo que es peor desde las categorías del pecado de pensamiento, en trance no ya de quedar en cueros, sino de violación. Pues bien, el supuesto contenido cronístico de la escena dentro de su ciclo bandidesco como fruto de la densa experiencia vital de Goya no quita que su traza venga de un lienzo de Philip van Dyck, *Abraham expulsando a Agar e Ismael*, realizado en 1718 (Museo del Louvre, París), y del que constan grabados. Pero en esta otra obra la figura femenina, menos desnuda, manifiesta, simplemente, la inocencia vestimentaria bíblica, sin necesidad de la condena y consiguiente moraleja ínsitas en el suceso del bandidaje (fig. 11).

La recepción erótica de la mujer cambia en ciertos círculos de la sociedad burguesa del siglo XIX, pero aún en clave secreta. Según Thierry Savatier (2009: 73-74, 77, 259, 265-266), la composición *El origen del mundo*, la vulva pintada por Gustave Courbet en 1866 (Musée d'Orsay, París), quizás como encargo del diplomático otomano Khalil Bey, en opinión de algunos un clásico erotómano coleccionista de escenas libidinosas, que la adquirió ese mismo año, obedece probablemente a una fuente fotográfica. Vista hoy como la expresión abstracta, absoluta y simbólica del sexo de la mujer, pues no solo confiere todo el protagonismo a la vagina, sino que, contrariamente, en busca de una provocativa despersonalización, prescinde de la cabeza, o sea, de los signos más claros de reconocimiento corporal, de la distintividad fisiognómica, ha provocado un denso debate que pone de manifiesto la dificultad de integrar una representación de esta clase en la construcción realista decimonónica altoburguesa del desnudo femenino, proceso del que constituye la cima formal y conceptual.

En 1872, Mariano Fortuny pintó lo que para un sector de la crítica es una especie de variante o derivación de la obra de Courbet, un retrato de una modelo gitana de Granada, Carmen Bastián (colección privada), en similares términos que, según Francisco Crespo (2006: 39), se explica por el conocimiento directo de la pieza del francés, aunque va más lejos, dada su “crudeza descarnada”. Pero hay más diferencias entre el Fortuny y el Courbet aparte de esa vívida desvergüenza, factor que, por otra parte, impone la necesidad de ciertas precisiones. En primer lugar, tanto la violencia argumental de Fortuny como el hecho de que su propuesta no haya suscitado ni remotamente una controversia tan intensa como la desatada por el prototipo, se remiten a la sustitución hispana de la alegoría y la abstracción conceptual por un realismo inmediateista bajo el cual el movimiento posmoderno cree atisbar símbolos ocultos que, salvo en Velázquez, son signos de una complejidad nula, cuando no —como en el emblema— rudimentariamente ingenua,

todo ello sin perjuicio de que la imagen “naturalista” esconda fuentes grabadas. En segundo lugar, el dato de que se admita como plausible que la obra de Courbet proceda de una fotografía mientras que en el caso del catalán la crítica española apenas parezca sorprenderse de la utilización de una modelo viva por el artista —como mucho, algún pudibundo comentarista echa mano del hipócrita recurso del “estudio anatómico”— patentiza una radical divergencia de perspectivas en la mirada masculina sobre el cuerpo femenino. Fortuny hace gala de una procacidad castiza que no apela a la delicadeza de las formas. Si la mujer de Courbet está en la línea del mito, la gitana granadina no se desprende de una carnalidad grosera que nadie acogería bajo una idea tan elevada como la del “origen del mundo”.

Thierry Savatier, respecto a los escasísimos precedentes del cuadro de Courbet en cuanto a descripción fiel y directa del sexo de la mujer —como la *Diana cazadora* de Jean-Antoine Houdon (versiones marmórea y broncea en la Fundación Gulbenkian, Lisboa, y el Museo del Louvre, París, respectivamente), retirada del salón en 1785 por “indecencia” y cuyo ejemplar metálico fue oportunamente manipulado por la administración cultural francesa—, olvida uno que, a ese propósito, ha pasado prácticamente inadvertido, la pequeña escultura de *Pandora*, en madera policromada, atribuida al Greco, que la habría realizado, junto con la de *Epimeteo*, en el periodo de 1600-1610 (Museo del Prado, Madrid) (fig. 12).

Eike D. Schmidt afirma que las dos tallas son excepcionales en el arte español contrarreformista tanto por su tema humanista como por su exhaustivo tratamiento del desnudo, que llega a la descripción tridimensional exacta de los órganos masculinos y de la vulva, lo que apunta a una comisión de un particular que tendría los bultos a buen recaudo, accesibles solo a unos pocos.¹⁴ Pero ni este destino prácticamente secreto —que recuerda el ocultamiento de la *Maja desnuda* de Goya tras la vestida en casa de Godoy o la estancia del propio *El origen del mundo* en la del psicoanalista Lacan— explica tanta licencia anatómica, ni el asunto, en sí mismo, constituía un hecho extraordinario en el marco español de inicios del siglo XVIII. Lo raro no era el argumento, solo anómalo fuera del círculo cortesano, sino su concreción lignaria, fórmula extremadamente realista casi exclusiva de la imaginería religiosa, que hacía de los personajes de la mitología católica —tantas veces pretexto de lo que de otro modo no habría prosperado— unos cuerpos desnudos a un nivel incomprensible en aquella circunstancia de tiempo y lugar. Por otra parte, si Savatier apenas halla, en general, antecedentes de este tipo de desnudo femenino, no cabe

¹⁴ Véase Roberta Panzanelli, Eike D. Schmidt y Kenneth D.S. Lapatin (coords.), *The Color of Life. Polychromy in Sculpture from Antiquity to the Present*, 2008, pp. 144-149 (núm. 25).

decir, sin más, que es excepcional en el ámbito hispano. Savatier no cita una estatuilla marmórea de Judit con la cabeza de Holofernes llevada a cabo por el nórdico Conrad Meit hacia 1508-1510 (Bayerisches Nationalmuseum, Munich) que exhibe impúdicamente la vulva (fig. 13). Por las mismas fechas, en el campo de la pintura, una composición del infierno, anónimo portugués de hacia 1510-1520 (Museu Nacional de Arte Antiga, Lisboa), muestra en primer plano, a la derecha, a una fémica desnuda con ese raro detalle.

El cuerpo fraudulentamente vestido

Interdependientemente de la visión o explotación culta de la mujer centrada en su bello desnudo, se plantea, también con obvias connotaciones sexuales, el tema de su cuerpo vestido, lo que nos lleva a la cuestión de la falsificación exterior de las personas —especialmente fémicas— respecto de su indumentaria y aparato, o sea, a la usurpación frecuentemente inexplicable de unos lujos propios de planos sociales superiores, bien con ánimo fraudulento, bien por simple vanidad y soberbia —piénsese en las aberraciones a que conducía el mito señorial hispano, venero argumental que de la novela cortesano-picaresca ha seguido sin solución de continuidad hasta Benito Pérez Galdós. Según Hugo Hernán (2009: 114-115), en la Nueva España del siglo XVI, los indígenas recién llegados a la riqueza hacían gala de un “estilo de vida prestado” consistente en “usar capa, andar armados y montar a caballo”, lo que quizás ofendía a los soldados españoles pobres.¹⁵ Pues bien, en el mundo barroco y tardobarroco hispano hay un tipo de hembra que luce un “estilo de vida prestado” a niveles mucho más ambiciosos que los de esos falsos hidalgos indios; un cuerpo prestado, en definitiva.

A fines del siglo XVIII la temática europea de la elaboración del “traje nacional”, que, por cierto, en Suecia lleva a un extraño invento allí interpretado como subproducto español, tropieza en el ámbito madrileño con un doble obstáculo, ya que a una absurda emulación de la aristocracia titulada por parte de la emergente clase media se une el fenómeno pseudoigualitario del majismo. El relato *Anales de cinco días*, atribuido a José Cadalso (1803: 264-265, 267-272, 277-278) —Ana Peñas (2011: 89, 96), exponiendo el estado de la cuestión, afirma que no cabe adjudicarle de forma plenamente segura esta curiosa obra de 1778 o 1779—, muestra un panorama del Madrid contemporáneo que amenaza con “confundir las clases y estados”, pues por el paseo del Prado, el gran escenario de la cortesanía borbónica, circulan coches no ya de la nobleza, sino, bajo igual pompa,

¹⁵ El autor —citando a Pilar Gonzalbo Aizpuro, “Las fiestas novohispanas: espectáculo y ejemplo”, 1993— agrega algunas interesantes consideraciones acerca de la apariencia y el uso de ropa limpia y nueva en el contexto de las fiestas religiosas y la participación en misa.

de mujeres e hijas de artesanos y profesionales —un contador, un platero, un relator, un abogado, un escribano, un agente y un dentista—, no en vano uno de esos carruajes iba destinado a un duque, y, complementariamente, aparecen allí unos hombres haciendo ostentación de uniformes militares o paramilitares sin derecho alguno a su utilización; de otro lado, salen a la palestra un “zapatero extranjero” de grotesca elegancia a la última moda y un sastre “con un vestido muy galoneado de oro”, y se asiste a una “gran tertulia” cualificada por la presencia de diplomáticos en la casa de una modista.

Estamos, pues, ante unos cuerpos falsos o fraudulentos desde el punto de vista del orden económico, social, ideológico, jurídico, político y artístico —a escala de arte menor— establecido por el absolutismo monárquico-señorial ilustrado, bajo el cual, no obstante, a impulsos de fenómenos degenerativos como el “majismo”, o sea, el descenso de la aristocracia a modos y modas populares sin el menor ánimo de reforma de la superestructura interestamental, lo que supone otro ejemplo de cuerpo superchero, se exacerba el pseudoigualitarismo tradicional español, siempre opuesto a las pragmáticas suntuarias, hasta extremos casi inverosímiles, con efectos tan estrambóticos como los señalados por el autor de los *Anales*. Sin embargo, objetivamente, lo que ahí se denuncia refleja tanto la emergencia de la nueva clase burguesa y uno de sus más destacados cauces de sociabilidad, la tertulia, como la legitimidad de sus aspiraciones a unos signos honoríficos indumentarios que, por exclusión, han de ser los de la vieja nobleza. Más aún, si en el ámbito masculino el uso del uniforme, que serializa a los hombres sustituyendo el individualizado y lujoso traje de corte por otro sencillo e indistinto —o con pocas variantes—, expresivo del servicio público al estado, implica unos excelsos ideales de racionalización meritocrática austera de los asuntos públicos, lejos del privilegio —y fuera, naturalmente, de regímenes militares como los de Prusia o Rusia—, no puede sorprender que ese nuevo tipo de ropaje atraiga a los jóvenes burgueses, aunque su grado de concienciación social sea tan bajo que no lo vean como anuncio de una futura igualdad jurídica efectiva, sino como instrumento de equiparación, al menos aparental, con el estamento noble, meta muy importante desde los parámetros mentales del formalismo nominalista hispano. El uniforme, en suma, podía significar una aproximación al concepto de aristocracia de servicio político o castrense tan ligado a la memoria de Carlos III.

Proyectado sobre estados y sociedades tan diferentes como las monarquías militares, la parlamentaria inglesa y las absolutistas ilustradas de Alemania y España, aunque supeditado al traje de corte en la Francia borbónica, el uniforme, y especialmente el del ejército, no responde, pues, a una única ideología de corporificación masculina seriada. Por otra parte, resulta curioso que, frente a la variedad de diseño y riqueza material in-

trínseca del traje de corte, el uniforme, pese a su carácter repetitivo o serial y su relativo bajo coste, fuera tan entusiásticamente aceptado incluso en medios poco permeables al rigor nivelador conceptual del neoclasicismo como España, donde la distintividad del lujo venía unida a su precio.

El vestido fraudulento no es un episodio aislado de una España pseudoigualitaria cuya mentira interestamental venga reforzada por la degeneración majista. Dada la perversa tiranía tradicional de los pujos señoriales, que con el paradigma social burgués cristalizó en la cursilería, la casa, como escenario doméstico del cuerpo femenino, también cae presa de la falsificación, el modo de vida prestado. “Un cuarto bajo enseña el espejo, la pintura, el estrado y la curiosidad de preguntar quien lo vive”, y por otra parte supone una comodidad para “los del tercio viejo”, dice Baptista Remiro de Navarra en *Los peligros de Madrid*, de 1646, a propósito del sistema residencial de una viuda ramera, tras lo cual añade unos hechos y consideraciones que, además de documentar la popularización de las regias efigies incluso entre las prostitutas de nivel medio-alto, aclaran la ideología de su posesión y ostentación en este vicioso círculo, pero con obvia proyección sobre el conjunto de la sociedad:

Bien como los oficiales, que tejen en los reposteros las armas de sus oficios y les sirve de orla aquello de ‘sillero del Rey’, ‘pellejero de la Reina’, ‘guantero del Rey’, ‘boticario de la Reina’, ‘herrador de su Alteza’... —que, como la palabra del rey augusta es, la miel a la hiel que llegue la hace dulce—, así de doña Balista el cuarto bajo era su mayor altura. En él tenía pintada a toda la invencible Casa de Austria: a Su Majestad, al Príncipe nuestro señor, a los serenísimos señores infantes —Cardenal y don Carlos— y, por no cansar en esto ni hacer a nadie agravio, a toda la prole regia, demás que, aunque yo no contara alguno en la Real Familia, no fuera culpa mía, sino de doña Balista en no haberle pintado (Remiro, 1996: 96-97).

Ignominiosamente, el retrato real, que de acuerdo con la simbología ideológica del momento equivale al propio cuerpo del monarca, funciona como reclamo engañoso, prenda de respetabilidad, al servicio de una meretriz. Este era el vergonzoso envés de la “augustísima casa de Austria”, cuyas pretensiones de tener una sangre de densidad teológica eucarística caían así en el lodo del vicio desdoblado de pecado. Si se considera que tales retratos, por exclusión, corresponderían al tipo casi único de efigies monárquicas españolas directas, domésticas, realistas o no alegóricas cuya imagen de sencillez tiende a explicarse por su carácter dinástico como representaciones destinadas a la otra rama

de los Habsburgo, nos encontraríamos, una vez más, con la evidencia de una amplísima difusión mercantil y por ende interestamental de esa clase de descripciones pictóricas al menos a escala de la villa y corte.

Conclusión

En el marco de la revisión historiográfica posmoderna, el proceso de construcción del cuerpo hispánico ha sido objeto de una serie de estudios pluridisciplinares que, partiendo de esquemas exteriores, han puesto de relieve ciertos rasgos peculiares que entroncan con la reverdecida problemática del hecho diferencial. Ante la dificultad de seguir cronológica y globalmente la invención y evolución de ese modelo, hemos optado por seleccionar una serie de tipologías sobre las que precisamente se ha venido definiendo ese debate en otras áreas culturales. El epígrafe inicial, sobre el cuerpo del rey, asume la visión ya codificada a ese respecto en otros ámbitos de la Europa occidental, pero haciendo hincapié en algún elemento de juicio que anuncia la desacralización del monarca en la esfera hispana. Pasando al tema del héroe desnudo, constatamos que ese paradigma de virtud masculina clásica es en esta área un factor de importación sin especial transcendencia. Por el contrario, en la rúbrica sobre la significación ideológica de la sangre, tanto la mitología española de los Austria como el estatuto de limpieza étnico-religiosa constituyen datos distintivos. Ese es también el caso del cuerpo del dolor, por cuanto que el estilo barroco hispánico de piedad implica una radical expresividad retórica ultrarrealista muy ajena a la relectura decimonónica burguesa de ese mismo repertorio. Dejando el plano de la realidad convencional por el de la representación mitológico-religiosa, el tema del cuerpo del demonio ofrece paradójicamente una gran ambigüedad en un espacio cultural que, como el hispánico, debiera en principio, a este propósito, presentar una unánime imagen negativa del maligno. Respecto al cuerpo de la mujer, abordamos la reconsideración de ciertas representaciones gráficas absolutamente excepcionales de la intimidad anatómica femenina que no encuentran fácil acomodo en el escenario hispano, máxime a la luz de su escasísimo marco referencial foráneo. Por último, destacamos en el campo de la elaboración tardo-dieciochesca del traje y particularmente del traje nacional un curioso subproducto del mito de la falsa igualdad nobiliaria española en la coyuntura majista pseudoigualitaria, el de la falsificación vestimentaria del cuerpo.

Figuras



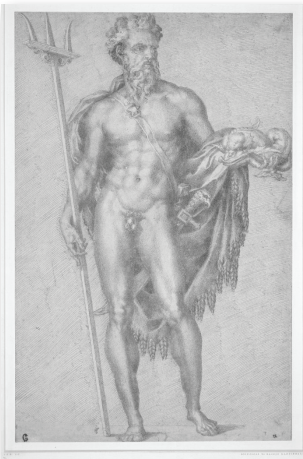
1. François Gérard, *Carlos X en gran aparato*, 1825, Musée national de château de Versailles.



2. Vicente López, dibujo preparatorio, de hacia 1829, para el retrato de Fernando VII como gran maestro de la orden del Toisón de Oro, de 1831, Biblioteca Nacional, Madrid, núm. 4.143.



3. Leone Leoni, *Carlos V y el Furor*, bronce, 1549, Museo del Prado, Madrid.



4. Baccio Bandinelli, dibujo preparatorio para la estatua de Andrea Doria como Neptuno, hacia 1528, British Museum, Londres, 1895,0915.553.



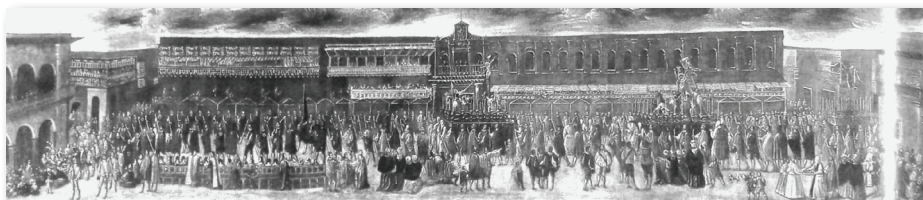
5. Juan Bautista Maíno, *Recuperación de Bahía*, 1634-1635, Museo del Prado, Madrid.



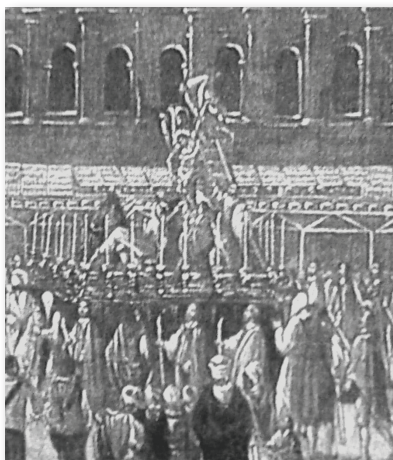
6. Antonio Rodríguez (atribuido), *Moctezuma*, hacia 1680-1691, palacio Pitti, Florencia.

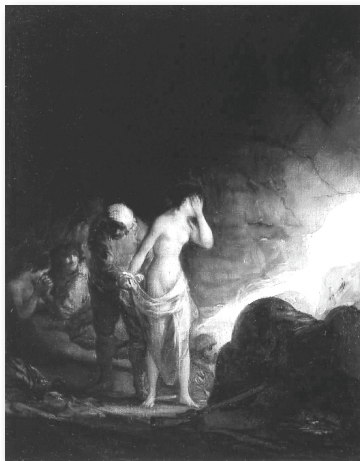


7. Miguel de Rubiales, *Descendimiento*, paso procesional, Madrid, 1690, supuestamente destruido en 1936.



8 y 9. Arriba. Anónimo, *Procesión de viernes santo en Lima*, hacia 1660-1665, Cofradía de la Soledad, iglesia de San Francisco, Lima. Abajo. *Idem*. (Detalle)





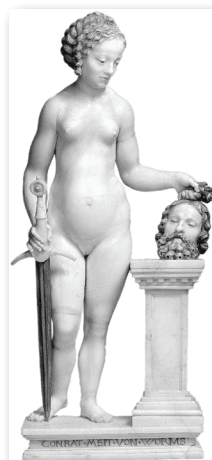
10. Francisco de Goya, *Bandido desnudando a una mujer*, 1798-1800, colección particular, España.



11. Philip van Dyck, *Abraham expulsando a Agar e Ismael*, 1718, Museo del Louvre, París.



12. El Greco, *Epimeteo y Pandora*, madera policromada, periodo de 1600-1610, Museo del Prado, Madrid.



13. Conrad Meit, *Judit con la cabeza de Holofernes*, mármol, hacia 1508-1510, Bayerisches Nationalmuseum, Múnich.

Bibliografía

01. Arias Martínez, Manuel, Miguel Ángel Marcos Villán y António Filipe Pimentel (comp.) (2012), *Cuerpos de dolor. La imagen de lo sagrado en la escultura española (1500-1750)*, catálogo de exposición (Museo de Bellas Artes, Sevilla), Sevilla, Consejería de Cultura-Junta de Andalucía, 103 pp.
02. Bango Torviso, Isidro G. (comp.) (2014), *A Su imagen. Arte, cultura y religión*, catálogo de exposición (Fernán Gómez-Centro Cultural de la Villa, Madrid), Madrid, Ayuntamiento de Madrid, 102 pp.
03. Bérchez, Joaquín (comp.) (1999), *Los siglos de oro en los virreinos de América (1550-1700)*, catálogo de exposición (Museo de América, Madrid), Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 441 pp.
04. Blázquez Mateos, Eduardo (1999), *El arte del Renacimiento en la provincia de Ciudad Real*, Madrid, Diputación Provincial de Ciudad Real, 264 pp.
05. Bloch, Marc (2006), *Los reyes taumatúrgos*, México, Fondo de Cultura Económica, 663 pp.
06. Böttcher, Nikolaus, Bernd Hausberger y Max S. Hering Torres (coord.) (2011), *El peso de la sangre. Limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico*, México, El Colegio de México, 320 pp.
07. Brook, Maurice (2003), "Le portrait d'Andrea Doria en Neptune par Bronzino", en Anne-Lise Desmas (ed.), *Les portraits du pouvoir, actas del coloquio "Lectures du portrait du pouvoir entre art et histoire"* (24-26 de abril de 2001), Roma, Académie de France à Rome, 268 pp.
08. Cadalso, José (1803), "Anales de cinco días: ó carta de un amigo a otro. Es una invectiva contra el lujo, modas y usos del siglo ilustrado", en *Obras del coronel don Joseph Cadalso, comandante de esquadron del regimiento de Borbon, y caballero del hábito de Santiago*, vol. II, Madrid, Mateo Repullés, pp. 225-287.
09. Carreira, Antonio (1998), *Gongoremas*, Barcelona, Península, 454 pp.
10. Carrera, Magali M. (2005), "From Royal Subject to Citizen. The Territory of the Body in Eighteen- and Nineteenth-Century Mexican Visual Practices", en Jens Andermann y William Rowe (ed.), *Images of Power. Iconography, Culture and the State in Latin America*, Nueva York-Oxford, Berghahn Books, pp. 17-35.
11. Ciarra, Fernando (2012), "Reseña a Nikolaus Böttcher, Bernd Hausberger y Max S. Hering Torres (coords.), *El peso de la sangre. Limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico*, México, El Colegio de México, 2011", *Anuario de Estudios Americanos*, vol. LXIX, núm. 2, julio-diciembre, pp. 743-749.
12. Courtine, Jean-Jacques (2006), "Introducción", en Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine y Georges Vigarello (dirs.), *Historia del cuerpo. Las mutaciones de la mirada. El siglo XX*, vol. III, Madrid, Taurus, pp. 2-24.
13. Crespo Giménez, Francisco (2006), "Eros en la pintura española del siglo XIX", en AA.VV., *Romanticismo 9. El eros romántico. Actas del IX Congreso (Saluzzo, 17-19 de febrero de 2005)*, Bolonia, Centro Internacional de Estudios sobre el Romanticismo Hispánico «Ermanno Caldera»-II Capitello del Sole, pp. 33-41.
14. Crow, Thomas (1995), *Emulation. Making Artists for Revolutionary France*, New Haven-Londres, Yale University Press, 364 pp.
15. Díez, José Luis (1999), *Vicente López (1772-1850)*, vol. II (*Catálogo razonado*), Madrid, Fundación de Apoyo a la Historia del Arte Hispánico, 886 pp.
16. Estella, Margarita (1978), "Observaciones sobre el paso del Descendimiento de Miguel de Rubiales", *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, vol. XLIV, pp. 479-484.
17. Gonzalbo Aizpuro, Pilar (1993), "Las fiestas novohispanas: espectáculo y ejemplo", *Estudios Mexicanos*, vol. IX, núm. I, pp. 19-45.
18. Haidt, Rebecca (1998), *Embodying Enlightenment: Knowing the Body in Eighteenth-Century Spanish Literature and Culture*, Nueva York, St. Martin's Press, 279 pp.
19. Hernán Ramírez, Hugo (2009), *Fiesta, espectáculo y teatralidad en el México de los conquistadores*, Madrid-Francia del Meno-México, Iberoamericana-Vervuert-Bonilla Artigas, 233 pp.
20. Hughes, Robert (2004), *Goya*, Nueva York, Vintage-Random House, 265 pp.
21. Kleine, Marina (2014), "Imágenes del poder real en la obra de Alfonso X (I): *Rex Christianus*", *De Medio Aevo* 5, vol. III, núm. I, pp. 1-42.

22. Kugler, Georg (2001), "The Predestination of our Habsburg Dynasty: Habsburg Marriage, Policies and the Phenomenon of *Pure Blood* in European Dynasties", en James M. Bradburne (eds.), *Blood: Art, Power, Politics, and Pathology*, catálogo de la exposición "Blood: Perspectives on Art, Power, Politics, and Pathology" (Museum für Angewandte Kunst y Schim Kunsthalle, Fráncfort del Meno), Munich-Londres-Nueva York, Prestel Verlag, pp. 121-136.
23. Lieberman, Daniel E. (2014), *La historia del cuerpo humano. Evolución, salud y enfermedad*, Barcelona, Pasado y Presente, 508 pp.
24. Lombardi Satriani, Luigi M. (2005), *De Sanguine*, Roma, Meltemi, 192 pp.
25. López Guzmán, Rafael (dir.) (2004), *Perú indígena y virreinal*, catálogo de exposición (Museu Nacional d'Art de Catalunya, Barcelona; Biblioteca Nacional, Madrid; National Geographic Museum at Explorers Hall, Washington), Madrid, Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 333 pp.
26. Martínez Arancón, Ana (1987), *Geografía de la eternidad*, Madrid, Tecnos, 277 pp.
27. Mazzocca, Fernando, Enrico Colle, Alessandro Morandotti y Stefano Susinno (eds.) (2002), *Il Neoclassicismo in Italia da Tiepolo a Canova*, catálogo de exposición (palacio real de Milán), Milán, Skira, 542 pp.
28. Méndez, Sigmund (2000), *El mito fáustico en el drama de Calderón*, Kassel, Reichenberger, 401 pp.
29. Mínguez, Víctor (2014), "Eros napoleónico. Poder y seducción en el retrato desnudo del emperador (Canova, 1803-1806)", en Víctor Mínguez e Inmaculada Rodríguez Moya (dirs.), *Visiones de pasión y perversidad*, Madrid, Fernando Villaverde, pp. 140-157.
30. More, Anna (2013), *Baroque Sovereignty. Carlos de Sigüenza y Góngora and the Creole Archive of Colonial Mexico*, Filadelfia, University of Pensilvannya Press, 350 pp.
31. Moreno Mendoza, Arsenio (2013), "La figura del demonio en el teatro y la pintura del Siglo de Oro español", en Carme López Calderón, María de los Ángeles Fernández Valle y María Inmaculada Rodríguez Moya (coords.), *Barroco iberoamericano: identidades culturales de un imperio*, Santiago de Compostela, Andavira, pp. 17-25.
32. Morgado García, Arturo (1999), *Demonios, magos y brujas en la España moderna*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 177 pp.
33. Myrone, Martin (2005), *Bodybuilding. Reforming Masculinities in British Arts 1750-1810*, New Haven-Londres, The Paul Mellon Centre for Studies in British Arts-Yale University Press, 381 pp.
34. Naipaul, V.S. (1995), *Un camino en el mundo. Una historia*, Madrid, Debate, 383 pp.
35. Panzanelli, Roberta, Eike D. Schmidt y Kenneth D.S. Lapatin (coords.) (2008), *The Color of Life. Polychromy in Sculpture from Antiquity to the Present*, catálogo de exposición (J. Paul Getty Museum, Getty Villa, Malibu), Los Angeles, J. Paul Getty Museum-Getty Research Institute, 189 pp.
36. Pellicer de Tovar, José (2002), *Avisos. 17 de mayo de 1639-29 de noviembre de 1644*, edición de Jean-Claude Chevalier y Lucien Clare, con nota al manuscrito de Jaume Moll, vol. 1 (*Texto y glosario*), París, Editions Hispaniques, 489 pp.
37. Peñas Ruiz, Ana (2011), "'Anales de cinco días' y 'El siglo ilustrado'. Historia de un plagio", en Joaquín Álvarez Barrientos (ed.), *Imposturas literarias españolas*, Salamanca, Universidad de Salamanca, pp. 79-108.
38. Périssat, Karine (2002), *Lima fête ses rois (XVI-XVIII siècles). Hispanité et américanité dans les cérémonies royales*, París, L'Harmattan, 318 pp.
39. Ponz, Antonio (1791), *Viage de España, en que se da noticia de las cosas mas apreciables, y dignas de saberse, que hay en ella. Trata de Andalucía*, vol. XVI, Madrid, Viuda de Joaquín Ibarra, 379 pp.
40. Portús Pérez, Javier (1998), *La Sala Reservada del Museo del Prado y el coleccionismo de pintura de desnudo en la Corte Española 1554-1838*, Madrid, Museo del Prado, 350 pp.
41. Remiro de Navarra, Baptista (1996), *Los peligros de Madrid*, edición de María Soledad Arredondo, Madrid, Castalia-Consejería de Educación y Cultura de la Comunidad de Madrid, 184 pp.
42. Reyero, Carlos (1996), *Apariencia e identidad masculina. De la Ilustración al decadentismo*, Madrid, Cátedra, 304 pp.
43. Riera, Juan (1981), *Valverde y la anatomía del Renacimiento*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 60 pp.

44. Rincón García, Wifredo (1984), *Un siglo de escultura en Zaragoza (1808-1908)*, Zaragoza, Caja de Ahorros de Zaragoza, Aragón y Rioja, 227 pp.
45. Rípodas Ardanaz, Daisy (2006), "Versión de la monarquía de derecho divino en las celebraciones reales de la América borbónica", *Revista de Historia del Derecho*, núm. 34, pp. 241-267.
46. Rishel, Joseph J., y Suzanne Stratton-Pruitt (comps.) (2006), *The Arts in Latin America. 1492-1820*, catálogo de exposición (Philadelphia Museum of Art, Filadelfia; Antiguo Colegio de San Ildefonso, México; Los Angeles County Museum of Art, Los Angeles), New Haven, Philadelphia Museum of Art-Yale University Press, 568 pp.
47. Sabatier, Gérard (2004), "Allégories du pouvoir à la cour de Louis XIV", en Fernando Checa Cremades (ed.), *Arte barroco e ideal clásico. Aspectos del arte cortesano en la segunda mitad del siglo XVII*, ciclo de conferencias (Real Academia de España en Roma, 2003), Madrid, Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, pp. 177-193.
48. Sabido Ramos, Olga (2008), "Imágenes momentáneas *sub specie aeternitatis* de la corporalidad. Una mirada sociológica sensible al orden sensible", *Estudios sociológicos*, vol. XXVI, núm. 78, El Colegio de México, pp. 617-646.
49. Sánchez-Camargo, Manuel (1954), *La muerte y la pintura española*, Madrid, Editora Nacional, 728 pp.
50. Savatier, Thierry (2009), *El origen del mundo. Historia de un cuadro de Gustave Courbet*, Gijón, Trea, 303 pp.
51. Schiebinger, Londa (1987), "Skeletons in the Closet: the First Illustrations of the Female Skeleton in Eighteenth-Century Anatomy", en Catherine Gallagher y Thomas Laqueur (eds.), *The Making of the Modern Body. Sexuality and Society in the Nineteenth Century*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, pp. 42-82.
52. Souto, José Luis, y Fernando Ciarraamitaro (2011), "El cuerpo imperial. Ideología del retrato regio en Nueva España bajo Carlos III y Carlos IV", en Estela Roselló Soberón (coord.), *Presencias y miradas del cuerpo en la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 159-195.
53. Stratton-Pruitt, Suzanne L. (2013), con Mark A. Castro, *Journeys to New Worlds: Spanish and Portuguese Colonial Art in the Roberta and Richard Huber Collection*, catálogo de exposición, Filadelfia, Philadelphia Museum of Art, 204 pp.
54. Theweleit, Klaus (2008), "Postface de Klaus Theweleit", en Jonathan Littell, *Le sec et l'humide. Un brève incursion en territoire fasciste*, París, Gallimard, pp. 117-133.
55. Valdivieso, Enrique (2002), *Vanidades y desengaños en la pintura española del Siglo de Oro*, Madrid, Fundación de Apoyo a la Historia del Arte Hispánico, 205 pp.
56. Victoria, José Guadalupe (1993), "Présence de l'art flamand en Nouvelle-Espagne", en Eddy Stols y Rudi Bleys (coords.), *Flandre et Amérique latine. 500 ans de confrontation et métissage*, Amberes, Fonds Mercator, pp. 154-167.
57. Vigarello, Georges (2005), "El cuerpo del rey", en Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine y Georges Vigarello (dirs.), *Historia del cuerpo. Del Renacimiento al Siglo de las Luces*, vol. I, Taurus, Madrid, pp. 373-394.
58. Villalba, Eugenio (1790), *Visita de las ferias de Madrid*, Madrid, Blas Román (impresor de la Real Academia de Derecho Español y Público), 63 pp.

Fuentes de archivo, biblioteca y museo

Archivo Histórico Nacional, Madrid (AHNM), *Inquisición*, libro 687, 27 de octubre de 1807.
 Biblioteca Nacional, Madrid (BNM), dibujo núm. 4.143.
 British Museum, Londres (BML), dibujo núm. 1895,0915.553.

JOSÉ LUIS SOUTO. Estudió en la Universidad Complutense de Madrid. A publicado libros y artículos a nivel nacional e internacional, entre los que se encuentran *Jardines de palacio de Boadilla del Monte. Estudio histórico y propuesta de restauración*; *Carlos II. El rey y su entorno cortesano*; “El arte regio y la imagen del soberano” y “Ventura Rodríguez, el neoclasicismo y el protorromanticismo”.

FERNANDO CIARAMITARO. Es profesor e investigador de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México e investigador visitante en El Colegio de México. Realizó sus estudios doctorales en historia en la Universidad de Catania (Italia). Ha dictado cursos en licenciatura y posgrado. Ha sido profesor visitante en algunas instituciones académicas europeas y americanas, entre ellas la Casa de Velázquez, la Universidad de Palermo y el Instituto Mora.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de
México
México

Becerril-Nava, Laura Judith

La carne de René de Virgilio Piñera, una mirada desde el esquizoanálisis de Gilles
Deleuze y Félix Guattari

Contribuciones desde Coatepec, núm. 29, julio-diciembre, 2015, pp. 179-192

Universidad Autónoma del Estado de México
Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28145453007>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

La carne de René de Virgilio Piñera, una mirada desde el esquizoanálisis de Gilles Deleuze y Félix Guattari

The meat of Rene Virgilio Pinera, a look from the schizoanalysis of Gilles Deleuze and Felix Guattari

Laura Judith Becerril-Nava*

Resumen: *La carne de René* (1952) del escritor cubano Virgilio Piñera Lera se ha configurado como una de las novelas más importantes de la literatura hispanoamericana debido a la complejidad de su escritura y por los múltiples caminos interpretativos que ofrece al lector, entre ellos —uno de los menos estudiados— se encuentra la crítica histórica,¹ la reescritura de acontecimientos del siglo XX en América Latina. El método de cartografía literaria o esquizoanálisis de Gilles Deleuze y Félix Guattari permitirá el acercamiento a esta novela para mostrar que Piñera realiza una crítica y una clínica a través de su escritura, a la vez que concibe su obra como objeto estético y político-crítico.

Palabras clave: Historia, Esquizoanálisis, Piñera, Crítica

Abstract: *The meat of Rene* (1952) Cuban writer Virgilio Pinera Lera is configured as one of the greatest novels of American literature because of the complexity of his writing and the multiple interpretive paths that offers the reader, including one of the least historical criticism is studied by rewriting events of the twentieth century in Latin America; so, in this article, the method of literary cartography or schizoanalysis Gilles Deleuze and Felix Guattari allow this novel approach to show that Piñera makes a critique and a clinic through his writing, while his work conceived as an object aesthetic and political critic.

Keywords: History, Schizoanalysis, Piñera, Critical

¹ Respecto de la temática de la novela y de los análisis literarios que existen sobre ella, la crítica literaria especializada se ha centrado en la carne como objeto erótico de placer, o el cuerpo como texto; sin embargo, me parece que la novela rebasa el tema evidente y presenta la reescritura de acontecimientos de la historia latinoamericana, particularmente las dictaduras del siglo XX que Piñera vivió.

* Universidad Autónoma del Estado de México, México, ljbn.14@hotmail.com

Introducción

La novela *La carne de René* del escritor cubano Virgilio Piñera destaca entre las obras narrativas de la literatura hispanoamericana, tanto por su escritura como por los caminos interpretativos que ofrece al lector. A pesar de que la crítica histórica sea poco estudiada, el autor la toma como punto de partida. Así, mediante la reescritura de acontecimientos latinoamericanos del siglo xx,² en particular las dictaduras y las consecuencias del régimen que se manifiestan hasta en “la carne de los ciudadanos”, Piñera representa la historia de René, un joven de veinte años que debe cumplir con la tradición familiar de servir a la carne y al dolor en silencio, un destino que le ha sido impuesto desde antes de su nacimiento y del cual no puede desasirse.

La historia comienza con la llegada de René y sus padres —Alicia y Ramón— a Estados Unidos³ después de una breve estadía en Europa. Este cambio geográfico no solo implica diferentes espacios, sino también distinta ideología, cultura, idioma y tradición, pues René se percata de que la ley que somete la ciudad portuaria en la que vive es “la ley del más fuerte”, ya que se encuentra inmerso en un campo de batalla en el que domina la carne y la violencia generalizada.

Para René el espacio que contempla es caótico, pues los referentes inmediatos son la violencia, el sin sentido, el dolor y las batallas del día a día; es decir, el mundo moderno, “un mundo irregular [en el que] la agresividad (en todos sus niveles) y la violencia, en cualquier magnitud, constituían normas de conducta ofensivas y defensivas para abrirse paso” (Piñera, 2000: 150).

Respecto de la modernidad, Deleuze “anunciaba la llegada de un mundo unidimensional sin cultura y sin alma, enteramente sometido a las leyes del mercado y a la política de las cosas, una especie de fábrica de crear miserables” (Roudinesco, 2009: 199); una fábrica que en *La carne de René* somete al hombre a diferentes métodos de tortura física, sensorial y mental, propios de los sistemas modernos⁴ representados por “hombres fuertes”.

² Si bien se puede pensar que *La carne de René* manifiesta una crítica política y social del entorno latinoamericano del siglo xx por el origen del escritor y por las diferentes circunstancias que motivaron su literatura, también puede extenderse a cualquier régimen mundial que someta al hombre a no pensar y a sufrir en silencio.

³ En la novela se denomina Norteamérica.

⁴ El sistema moderno es en la novela el conjunto de normas carnales que rige a la sociedad con la finalidad de entregar el cuerpo al servicio del dolor. Este sistema se caracteriza por ser cruel, despiadado y con fuertes sesgos de insensibilidad, puesto que no muestra compasión ni piedad. Es importante resaltar que estas características no son exclusivas del sistema moderno extratextual, pero en *La carne de René* aparece hiperbolizado por la angustia que causa la modernidad y que, por lo tanto, lo configura sumamente grotesco.

Este vínculo entre poder y violencia, común en las sociedades modernas por las diferentes dictaduras que azotaron a América Latina a inicios del siglo XX, es lo que en Piñera se denomina *la batalla por la carne*; es decir, la lucha por sobrevivir en un sistema totalitario grotesco que obliga al individuo a aceptar el “sufrimiento en silencio” y el dolor, el que se aprende a callar después de “resistir”.

René, aunque está determinado a una vida sufriente, encuentra diferentes vías de escape que le demuestran que la carne al servicio del dolor no es el único medio al que puede entregar su cuerpo; sin embargo, al final se resigna a cumplir con el ideal carnal que sus familiares le han heredado y se rinde ante una pasión dolorosa que lo convertirá en el jefe máximo de la carne lacerada.

Cartografía de *La carne de René* de Virgilio Piñera

La novela *La carne de René* ha sido estudiada desde diversas perspectivas, teorías y temas; en este artículo el método de cartografía literaria o esquizoanálisis de Gilles Deleuze y Félix Guattari permitirá el análisis interpretativo de la novela para mostrar que Piñera realiza una crítica y una clínica a través de su escritura, a la vez que concibe su obra como objeto estético y político-crítico.

El encuentro de Gilles Deleuze y Félix Guattari en 1969 propició en el siglo XX una de las más grandes innovaciones teóricas para el análisis crítico de la literatura, pues su escritura muestra la imbricación entre la literatura y la filosofía por la presencia de un pensamiento filosófico-reflexivo y por la conexión con la crítica literaria —como clínica; es decir, como iniciativa de salud— propia de autores que crean a partir de “contagios”⁵ de pensamientos para la constitución de máquinas creadoras de sentido y nuevos devenires.

El método de cartografía literaria establece como base al contexto social de la obra artística, puesto que está determinada por el espacio y el tiempo; en este sentido, el arte es la única vía que permite poner orden dentro del caos, del caos que implica la modernidad con sus ambigüedades y transformaciones. Al respecto, Deleuze y Guattari (2001: 205) afirman: “El arte no es el caos, sino una composición del caos que da la visión o sensación, de tal modo que constituye un caosmos, como dice Joyce, un caos compuesto —y no previsto ni preconcebido—”.

⁵ De acuerdo con Deleuze, la implicación entre los diferentes ámbitos culturales es lo que se denomina “heterogénesis” o contagio; es decir, la relación que un pensamiento puede recibir de otras formas de pensamiento sin subsumirse a ellas para producir un nuevo sentido (Bacarlett y Pérez, 2012: 32). En la escritura de Deleuze y Guattari no solo se conjuntan la filosofía y la literatura, sino también el psicoanálisis y la política por las inclinaciones teóricas que ambos autores tenían por separado y que unieron para la creación de su obra en común.

Además, el esquizoanálisis o método de cartografía literaria parte de la idea de que los individuos y los grupos sociales, así como los espacios sociales y políticos, están compuestos por tres tipos de líneas: molares, moleculares y de fuga. De acuerdo con Alberto Navarro (2001: 53), “cartografía consiste en marcar los caminos, señalar los muros que impiden el movimiento y cierran la salida, indicar los polos de atracción y repulsión, y en último término encontrar las líneas de fuga”.

La cartografía en la obra artística permite la crítica —política y social para el caso de *La carne de René*— y la clínica como empresa de salud que posibilita liberarse del caos.

Las líneas molares

Deleuze y Guattari (2008: 226) definen las líneas molares como aquellas que están territorializadas y que tienen bien definidos sus códigos de control, son “una línea dura que procede a la organización dual de los segmentos, a la concentricidad de los círculos en resonancia, a la sobrecondición generalizada: el espacio social implica aquí un aparato de Estado”.

Desde esta perspectiva, en *La carne de René* las líneas molares establecen la organización social y la manera adecuada en que cada individuo debe actuar de acuerdo con las exigencias de la ciudad moderna.

En la novela, el primer dispositivo social es el espacio, el territorio: una ciudad portuaria de Estados Unidos, lo que implica el gran salto de un escenario moderno a otro mucho más modernizado:

No dejaban las ciudades perseguidos por turbas amenazadoras, ni entre piquetes de soldados, pero cuánta violencia, angustia y desazón en esos fulminantes desplazamientos. René recordó la última ciudad en la que les tocó “pernoctar” en Europa antes del gran salto a Norteamérica. Arribaron a ella en invierno, y en ese mismo invierno la dejaron, no hubo tiempo para que las nieves se fundieran. No era su culpa si, debido a estos desplazamientos, su impresión de la ciudad devenía tan estrecha, tan unilateral que la reputaba de “eternamente blanca” (Piñera, 2000: 16).

La ciudad que René descubre como violenta e impune se convierte, con el paso del tiempo, en un campo de batalla en el que se celebra la muerte del Otro como un espectáculo, para disfrutar la carne trucidada, despedazada o descuartizada.

En este sentido, la segunda línea molar de la novela está determinada por la máquina de poder que, a su vez, rebaja y determina, desde Bajtin,⁶ a la máquina religiosa: la máquina dictatorial, representada por Ramón (padre del protagonista), Mármolo, Cochón, el director y el Predicador de la escuela a la que asiste obligatoriamente el joven. Este sistema de poder se constituye como paranoico⁷ porque a él debe ajustarse todo individuo que quiera sobrevivir en el agujero negro que constituye la ciudad carnal.

Para iniciar, la relación padre (ley paranoica) e hijo (ley esquizo) es opuesta, por tanto existe una relación de conflicto entre el hijo y el padre ley, que está representada por la línea molar del Estado, la religión, la moral y la carne misma.

Dentro de las líneas molares, los “sacerdotes de la carne” (Mármolo y Cochón) actúan bajo el mando de la Causa y del Partido, instituciones de poder que orientan la carne al servicio del dolor en silencio y de la muerte sangrienta, pues la carne obtiene su final ideal en el descuartizamiento:

Si no lo quieres vulnerado, ¿a qué lo destinas? [...] Si tu cuerpo no tiene una llaga como la mía, ¿de qué te serviría? Si tu vientre está libre de costurones, ¿para qué lo quieres? [...] Si tus piernas no tienen mil y una heridas, ¿a qué uso placentero las reservas? Dime, héroe romántico —y lo zarandeo violentamente—, joven lunar de mirada soñadora, ¿qué piensas? Cuerpo intacto, morbideces, turgencias [...] Dime, hijo, tu padre te pregunta: ¿no amas la carne descuartizada? (Piñera, 2000: 22).

Dentro de esta línea molar, las llagas y heridas ocasionadas por Ramón son flujos que constituyen la enseñanza del dolor en silencio de René; mientras que la escuela de Már-

⁶ Un concepto importante en la propuesta teórica de Bajtin respecto de la estética de lo grotesco es el de *degradación*, que implica la transferencia al plano material y corporal de lo elevado, espiritual, ideal y abstracto; es decir, *rebajar*, principalmente a un plano erótico y escatológico, lo sagrado u oficial, pues las ceremonias religiosas y los ritos tendían a corporizarse y vulgarizarse a través de la risa para crear una atmósfera de libertad en la que el cuerpo, la comida y la fiesta se unían para formar el carnaval y la segunda vida del pueblo (Bajtin, 1987: 35).

⁷ De acuerdo con Deleuze y Guattari (1978: 90), existen dos movimientos coexistentes atrapados uno dentro del otro y que definen al capitalismo: uno que capta el deseo en grandes dispositivos diabólicos, arrastrando casi al mismo tiempo a los sirvientes y a las víctimas, a los jefes y a los subalternos, y que no realiza una desterritorialización masiva del hombre sino reterritorializándolo al mismo tiempo, aunque solo sea en una oficina, en una prisión, en un cementerio (la ley paranoica). El otro movimiento que hace huir al deseo a través de todos los dispositivos roza todos los segmentos, sin dejarse coger por ninguno; lleva cada vez más lejos la inocencia de un poder de desterritorialización que se confunde con la salida (ley esquizo).

molo se configura como un nuevo aparato de poder que degrada la iconografía religiosa mediante diversos desdoblamientos de René en Cristo y san Sebastián.

El doble que le entregan a René en la escuela es la reproducción de sí mismo en crucifixión, “inspirada en la de Cristo” (Piñera, 2000: 61), pero modificada grotescamente por el escultor que la creó para sustituir “la patética y angustiada faz de Jesús, [por] la cara de René en yeso [que] se ofrecía, no caída sobre el pecho, sino erguida, y la boca mostraba la risa de una persona satisfecha. Podría afirmarse que acababa de oír un chiste. O también, que era la cara jubilosa del atleta vencedor”.

La analogía Cristo-atleta de la escuela de Mármolo simboliza el rebajamiento de Dios a un plano terrenal y erótico, lo que se concreta en el siguiente pasaje en palabras del Predicador, quien “Interpretó la crucifixión de Cristo de acuerdo con el espíritu de la escuela. Cristo resultaba interesante en tanto que carne. De acuerdo con esto, era hijo de la carne, de la carne apta para el servicio del dolor. Su interpretación de la Pasión, si bien menos elevada que la de los Padres de la Iglesia, era, por baja, infinitamente humana. Según él, Cristo, un sufriente, hijo de sufriente y nieto de sufriente, había perecido en la cruz por la causa de la carne” (Piñera, 2000: 95).

En esta imagen, Cristo tiene la cara de René porque se está determinando al joven a vivir un viacrucis como Jesús, cuya última caída será aceptar el servicio del dolor y perecer en la cruz por causa de la carne y del masoquismo al que se someterá; por tanto, René se convertirá en un Cristo modernizado, hijo y nieto de sufrientes.

La Causa impone la imagen de san Sebastián como doble masoquista de René, por el simbolismo de las flechas. Este san Sebastián era René, “o al menos el pintor tomó como punto de partida dicho martirio, porque en el caso de este cuadro no se podría afirmar que fuera exactamente un martirio. La pintura presentaba un hermoso joven, tal como lo había sido Sebastián, en actitud reposada, con la mirada perdida y una sonrisa enigmática. Hasta ahí el cuadro no ofrecía nada de particular” (Piñera, 2000: 28).

El óleo de san Sebastián —que enfatiza la imagen René-Cristo— no es el cuadro original del santo, sino uno adaptado a las necesidades de Ramón. La pintura “se apartaba del modelo tradicional en lo referente a las flechas. San Sebastián sacaba las flechas de un carcaj y se las clavaba en el cuerpo. El pintor lo había presentado en el momento de clavarse la última en la frente. La mano aún se mostraba en alto, separados los dedos del extremo de la flecha y como si temieran no se hubiera sumido definitivamente en la propia carne” (Piñera, 2000: 28).

Las flechas indican que René aprenderá a disfrutar del dolor, que será un masoquista como Cristo, como san Sebastián, como su abuelo —la Criba Humana— y como Ramón —el Ángel Exterminador—.

Las figuras molares de Cristo y de san Sebastián, ambos con la cara de René, se presentan como dobles del personaje principal para enfatizar el destino del joven; además, simbolizan la degradación de lo místico a un plano terrenal, humano y hasta sexual, por el masoquismo que demuestran en sus expresiones faciales y en sus acciones.

Tanto René crucificado como René-san Sebastián son prolepsis del destino del joven en un campo de batalla que no se reduce a la escuela, sino a cualquier espacio que llegue a habitar, pues la violencia, el caos y la inestabilidad se desarrollan en cualquier parte, aunque con más intensidad en la ciudad. Ramón le explica a René: “Si ordené pintar el cuadro fue con el único objeto de hacerte comprender plásticamente tu destino. —Pero soy yo mismo quien se tortura, padre. —En efecto, eres tú quien se tortura. Es una manera de invitar a los otros a que lo hagan. ¿Quién, en medio de tantas flechas, resistiría la tentación de clavarte una más? Por ejemplo, yo. Y rápido como el rayo le clavó una aguja en el brazo [...] —He ahí tu regalo de cumpleaños” (Piñera, 2000: 35).

A través de estas imágenes que lo desdoblan, René se percata del masoquismo que lo rodea y del que debe ser parte, pues se vuelve consciente de la “realidad de la violencia de la época” (Piñera, 2000: 28); por eso las flechas del óleo son representativas en la novela y en los dobles, ya que cada flecha, cada llaga, cada dolor, incentivan la lucha por la Causa.

Estas líneas molares de *La carne de René* manifiestan la relación entre el poder y la violencia de las dictaduras, ya que los ciudadanos aprenden a sufrir en silencio y se convierten en masoquistas por la relación amor-odio por el orden y la vigilancia que establecen los dictadores en su territorio. Entre los ciudadanos hay quienes se ajustan al sistema y aprenden a resistir ante el poder; sin embargo, existe quienes no aceptan los modelos de control y buscan vías de escape, las que se constituyen como líneas moleculares.

Las líneas moleculares o flexibles

De acuerdo con Deleuze y Guattari (1978: 112), las “líneas moleculares o flexibles fisuran los segmentos molares a través de una micropolítica, o de un flujo de cuantos que rompe con el sistema de control”.

Las líneas moleculares son aquellas que trazan las líneas de fuga, ya que fisuran los aparatos de poder porque se encuentran en el “entre” de los segmentos; en este sentido, Cochón es también un personaje molecular, pues si bien plantea la ideología de la escuela y de la Causa que deben seguir los neófitos, también transgrede —fractura— la iconografía

religiosa al rebajar a Cristo y a los santos a un plano terrenal y sexual; por eso se convierte en el “sacerdote de la carne” de la escuela de Mármolo.

Por su parte, el mismo René realiza la fisura del aparato molar instituido por la carne al servicio del dolor, ya que se opone a lacerar su cuerpo y a ser un Cristo modernizado; motivo por el que se traslada constantemente al cementerio, el lugar en donde la carne desaparece. Para René, el cuerpo debía estar “cultivado, piel intacta, uñas pulidas, cabellera abundante y rizada; carne muellemente tendida, con bebidas a su alcance, y encima una fresa y después una guinda” (Piñera, 2000: 95).

Esta negación del destino de René causa micro-devenires: primero se convierte en un personaje romántico, idealista, por la oposición a lastimarse el cuerpo; en este sentido, entre él y su padre existe una anacronía, pues hay una escisión temporal entre ambos: mientras Ramón está ubicado en la época moderna y se rige por un sistema carnal, René anhela una tiempo ideal de perfección y armonía. Después, René deviene un burócrata que trabaja y estudia para pertenecer a la sociedad y ser un hombre útil por su trabajo y no por su cuerpo; sin embargo, su aspecto físico perfecto lo convierte constantemente en presa de los otros personajes, quienes anhelan poseer su perfección. Finalmente, René también rompe con el sistema de poder carnal por su relación con Dalia de Pérez, la viuda que lo inicia sexualmente. Esta mujer se opone al sistema doloroso e instaura el propio: la carne como materia erótica, sexual, camino que le enseña a René a través de sus propios “métodos”: su cuerpo femenino. Así, el joven entiende que “Dalia también tenía que ver con la carne. No era una maestra como tantas, sino toda una directora de escuela. De modo que la carne femenina también se tallaba” (Piñera, 2000: 140).

Esta sensual mujer usa su bella anatomía para erotizar y excitar a René; por lo tanto, Dalia de Pérez representa la figura molecular que rompe con la concepción molar de la carne al servicio del dolor en silencio, ya que muestra otra opción que brinda placer sin masoquismo, sin resistencia, sin dolor; siempre acompañado de perfumes, comida, deseo carnal, erotismo. Así, a partir del encuentro entre Dalia y René, el lector llega a creer que el joven entregará su cuerpo al placer sexual; sin embargo, no sucede así: no hay línea de fuga.

La línea de fuga

Para Deleuze y Guattari (2008: 227) las líneas de fuga completan el método de cartografía de la literatura denominado *esquizoanálisis*. Estas líneas de fuga o de escape “conectan y prolongan sus intensidades, hacen saltar signos-partículas fuera de los agujeros negros; pero al mismo tiempo se pliegan a microagujeros negros en los que se arremolinan, a

conjunciones moleculares que las interrumpen; y también entran en segmentos estables, binarizados”.⁸

Las líneas de fuga provocan el devenir que finalmente será devenir imperceptible; en este sentido, René es el único personaje de la novela que el lector pensaría podría devenir, que probablemente su afán de romper con el sistema y con el destino tendría efecto; sin embargo, no hay línea de fuga en René, sino ajuste al sistema por molarización.

Ante los dos caminos que se le presentan al joven —gozo y dolor—, él desea elegir el de Dalia de Pérez; no obstante, desde el inicio de la novela y de la vida del personaje, se indica que su destino es ser el representante del dolor en silencio, motivo por el que la firme oposición de lacerar su cuerpo se convierte en resignación y desesperanza. Así termina la novela: “[René] clamó al cielo por un socorro salvador, y el cielo permaneció destellante. Su comba no se abrió para dar paso al milagro. Entonces recurrió a sí mismo. Contempló su cuerpo en el espejo de una tienda, en la vana esperanza de ofrecérselo a Dalia. Sólo carne de tortura halló su mirada implorante” (Piñera, 2000: 226).

En René no hay línea de fuga porque se mantiene intacto el orden establecido, solo hay micro-devenires que al final se disuelven por el ajuste al sistema: el personaje se vuelve víctima del poder y descubre que sus intentos de fuga eran parte de la aceptación de su destino.

Siguiendo a Deleuze y Guattari, las líneas de fuga son vías clínicas de salud; es decir, permiten la cura del contexto social de la obra artística, pues la teoría literaria se explica a la vez que se hace (Navarro, 2001: 53). Desde esta perspectiva, Piñera critica las dictaduras a través de su personaje para una clínica de salud que permita visualizar la concepción que se tenía del hombre como cosa, como materia inerte, como carne, en un periodo histórico dominado por el caos, la violencia y el abuso de poder.

La carne de René como crítica y como clínica

Las líneas molares de esta novela permiten la reescritura de las dictaduras en América Latina durante el siglo XX; el espacio ficcional, que es Estados Unidos, puede ser cualquier espacio en el que la violencia y la impunidad sean las principales normas de conducta de la sociedad.

⁸ Desde la explicación de Alberto Navarro, “las líneas de fuga son el producto de las máquinas literarias que rompen las formas de expresión de los significantes [...] transforman los códigos y los contenidos mayores que aprisionan lo que se debe decir y hacer” (Navarro, 2001: 48).

Piñera critica los espacios sin ley que se originan, con mayor intensidad, en la modernidad por la insensibilidad social que permite que se alteren los códigos establecidos, pues el individuo se pierde dentro del caos del sistema moderno en el que se crean campos de batalla que se rigen por el vacío, la fragmentación y la indiferencia propios de la época moderna.

Las líneas molares (Ramón, Mármolo, Cochón, La Causa y el Partido) marcan las pautas a seguir en la sociedad de la ciudad portuaria —que puede ser cualquier ciudad del mundo— en beneficio de la carne al servicio del dolor, porque los ciudadanos deben aprender a sufrir en silencio, a resistir, a no pensar. Mientras que las líneas moleculares (Cochón, Dalia, Alicia y René) rompen con esas normas establecidas al oponerse al sistema y buscar vías de escape que los aleje del dolor, la violencia, el caos. Ambas líneas permiten la crítica al sistema dictatorial que Piñera realiza desde la estética de lo grotesco al rebajar las instituciones oficiales, gubernamentales y religiosas a un plano terrenal.

Por otra parte, la línea molecular que encarna René le permite micro-devenir otro ser, porque efectivamente fisura las máquina de poder, pero se disuelve ante el sistema y se resigna a vivir como siempre ha estado establecido: se convierte en un personaje molar y propicia que el lector se resigne junto con él, pues la constante oposición de René de entregar su cuerpo al sufrimiento termina en ajuste y desesperanza, sin devenir.

La cartografía de *La carne de René* es también cartografía de la realidad latinoamericana, no calca porque el texto no es literal, sino mapa, rizoma y madriguera, ya que existen múltiples entradas.⁹ De acuerdo con Deleuze y Guattari (1978: II), un texto es rizomático porque

Entraremos por cualquier extremo, ninguno es mejor que otro, ninguna entrada tiene prioridad, incluso si es casi un callejón sin salida, un angosto sendero, un tubo sifón, etcétera. Buscaremos, eso, sí, con qué otros puntos se conecta aquél por el cual entramos, qué encrucijadas y galerías hay que pasar para conectar dos puntos, cuál es el mapa del rizoma y cómo se modificaría inmediatamente si entráramos por otro punto.

Desde esta perspectiva, el esquizoanálisis o método de cartografía literaria de Gilles Deleuze y Félix Guattari permite el análisis novedoso de *La carne de René* de Virgilio Piñera,

⁹ Deleuze y Guattari (2008: 29) marcan la diferencia entre mapa y calco. El calco, según ellos, es la imitación o reproducción monótona hasta el infinito de un signo; mientras que el mapa es el rizoma; es decir, no la reproducción sino la construcción, contribuye a la conexión de los campos. Es abierto, conectable en todas sus dimensiones, desmontable, alterable, susceptible de recibir constantemente modificaciones.

pues da cuenta de los diferentes segmentos que lo configuran como un texto complejo, ambiguo y sumamente estético.

La carne de René como literatura menor

Finalmente, cabe destacar que *La carne de René* forma parte de lo que Deleuze y Guattari (1978: 28) denominaron “literatura menor”; es decir, la literatura que —a diferencia de la literatura mayor, canónica y establecida— revoluciona y crea nuevos códigos de significado y de enunciación: “una literatura menor no es la literatura de un idioma menor, sino la literatura que una minoría hace dentro de la lengua mayor”.

Al hablar de la literatura menor, Deleuze y Guattari mencionan ciertas características que los textos literarios poseen y que les permite ser ubicados dentro de esta clase de literatura no convencional, diferente, revolucionaria: la desterritorialización de la lengua, la articulación de lo individual en lo inmediato público y el dispositivo colectivo de enunciación.

En *La carne de René* la articulación de lo individual en lo inmediato público se identifica justamente porque la historia de René puede ser la historia de cualquier persona que viva en una ciudad violenta, caótica e inestable y que no se adapta al sistema porque le parece absurdo.

De la misma manera, la Causa —que en la novela hace referencia a un objetivo que René, su padre y quienes forman el Partido deben realizar en beneficio de su propia carne— sobrecodifica las causas de la historia de Latinoamérica, de América, del mundo: es el término de cualquier dictadura, régimen o sistema de totalitarismo, pues es un asunto privado que “se agranda en el microscopio”. En *La carne de René*, la Causa es “la revolución mundial. Hasta que no se produzca debemos servirla. El jefe que domina nuestro país traicionó la Causa y nos persigue porque lo perseguimos. Su persecución tiene lugar dentro y fuera de este país. Tu abuelo, que tuvo el privilegio de servir a este jefe que abatió al antiguo jefe, pasó los últimos diez años de su vida persiguiendo a su jefe, quien, a su vez, lo perseguía a él. El resultado fue la muerte de tu abuelo” (Piñera, 2000: 29).

De acuerdo con Deleuze y Guattari, las grandes literaturas tratan problemas individuales, dejando el medio social como trasfondo; mientras que la literatura menor agranda el problema para que sea cuestión de todos y no de uno solo.¹⁰

¹⁰ A partir del análisis que hacen Deleuze y Guattari (1978: 24) de *Carta al padre* de Kafka, manifiestan que en las lenguas menores todo es político porque el triángulo familiar —padre, madre, yo— se relaciona

Por su parte, el dispositivo colectivo de enunciación deriva del aspecto anterior, ya que “lo que el escritor dice se vuelve una acción colectiva, y lo que dice o hace es necesariamente político, incluso si los otros no están de acuerdo” (Deleuze y Guattari, 1978: 18).

La originalidad de Piñera en *La carne de René* radica en que simbólicamente escribió una novela crítica de la dictadura y de las consecuencias que se manifiestan “hasta en la carne” de los ciudadanos, por la conciencia colectiva o nacional de la literatura menor, de ahí que sea una literatura revolucionaria, puesto que “La literatura es la encargada de este papel y de esta función de enunciación colectiva e incluso revolucionaria [...] es la literatura la que produce una solidaridad activa, a pesar del escepticismo, y si el escritor está al margen o separado de su frágil comunidad, esta misma situación lo coloca aún más en la posibilidad de expresar otra comunidad potencial, de forjar los medios de otra conciencia y de otra sensibilidad (Deleuze y Guattari, 1978: 19).

De acuerdo con Deleuze y Guattari (1978: 19), “la literatura es cosa del pueblo”; es decir, el paso de la individualización a la multiplicidad colectiva, a la historia de todos, que no puede ser de la misma manera en el exterior, pero que en el mundo posible de la obra se abre para todos; por eso la literatura menor es aquella que marca las “condiciones revolucionarias de cualquier literatura en el seno de la llamada mayor (o establecida)” (1978: 17).

Desde la concepción de la literatura menor, Piñera transgrede el canon literario de la época¹¹ para no molarizar su literatura, porque su escritura es la línea de fuga que le permite escapar del ostracismo, del rechazo moral, político y social por ser homosexual, del caos moderno y de la opresión dictatorial que vivieron los países latinoamericanos en el siglo XX; y que en *La carne de René* se reescriben desde la historia de un joven que, igual que la mayoría de los oprimidos, aprendió a vivir en silencio por ajuste al sistema.

con otros triángulos —comercial, económico, jurídico, burocrático— que determinan los valores de aquel, de esta manera, el padre puede ser cualquier padre, el Estado, el gobierno, Praga, Alemania.

¹¹ La literatura menor que constituyó Piñera lo alejó de todo lo que hasta entonces se escribía en Cuba, de ahí el trato marginal que se le dio a su literatura. De acuerdo con Julio Le Riverend (1995: 93), en el siglo XX en Cuba los “intelectuales reiniciaban y desarrollaban la temática nacional, a la vez que se formaba una generación nueva que, además de alcanzar una calidad expresiva superior, aportaba, en sus más notables exponentes, un mensaje revolucionario, progresista y marxista”; entre los autores que Le Riverend destaca están Rubén Martínez Villena, Juan Marinello, María Villar Buceta, Nicolás Guillén y Alejo Carpentier.

Conclusiones

Desde la teoría de la cartografía literaria de Gilles Deleuze y Félix Guattari, *La carne de René* de Virgilio Piñera pertenece a la literatura menor, puesto que contiene elementos que le permiten devenir-menor: en su interior el lenguaje da lugar a nuevos significados, el problema individual del que se habla se conecta de inmediato con la política, y, finalmente, la novela adquiere un valor colectivo en la que cualquier lector se ve proyectado.

Por otra parte, las tres líneas de segmentación en *La carne de René* destacan dos temas que se interrelacionan para su estudio: el de la corporalidad y el de lo político, ambos desde la visión de un personaje que encarna a los ciudadanos oprimidos durante las dictaduras en América Latina.

El campo de lo corporal enfatiza la cosificación del individuo durante el totalitarismo, ya que el cuerpo resiste las llagas y el dolor porque esa es su función: resistir hasta el final. Por otra parte, en el ámbito político, la visión de Piñera como escritor permite la crítica y la clínica como una empresa de salud para aliviarse o liberarse, mediante la escritura, del caos.

Virgilio Piñera, el hombre que siempre cargaba un paraguas como defensa ante el mundo, en *La carne de René* representa la realidad latinoamericana del siglo XX, época en que hombres fuertes dominaron la mente de los ciudadanos y presionaron para terminar con el arte, con la literatura como la de Piñera, una escritura que se relaciona con la vida, con el contexto, pero que no carece de carácter estético; al contrario, es tan ambivalente, metafórica y simbólica que en ello reside su complejidad, su belleza artística y su importancia para las letras hispanoamericanas.

Bibliografía

01. Bacarlett Pérez, María Luisa y Rosario Pérez Bernal (2012), "Literatura y filosofía: inmanencia y productividad del texto literario", en *Filosofía, literatura y animalidad*, México, UAEM/Porrúa.
02. Bajtín, Mijail (1987), *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Madrid, Alianza.
03. Deleuze, Gilles y Félix Guattari (2001), *¿Qué es filosofía?*, Barcelona, Anagrama.
04. Deleuze, Gilles y Félix Guattari (1978), *Kafka, para una literatura menor*, México, Era.
05. Deleuze, Gilles y Félix Guattari (2008), *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos.
06. Le Riverend, Julio (1995), *Breve historia de Cuba*, La Habana, Editorial Ciencias Sociales.
07. Navarro Casabona, Alberto (2001), *Introducción al pensamiento estético de Gilles Deleuze*, Valencia, Tirant to Blanch.
08. Piñera, Virgilio (2000), *La carne de René*, Barcelona, Tusquets editores.
09. Roudinesco, Élisabeth (2009), *Filósofos en la tormenta*, Buenos Aires, FCE.

Laura Judith Becerril-Nava. Maestra en Humanidades por la Universidad Autónoma del Estado de México.

El fenómeno de la musicalización como una herramienta de expresividad artística en el contexto de la obra teatral

(La experiencia de la Licenciatura en Arte Dramático/Artes Teatrales de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México, periodo 1995-2010)

The phenomenon of music scores as a tool for artistic expressivity in the context of the theatrical work

(The experience of the Bachelor's Degree in Drama/Theater Arts in the Faculty of Humanities at the Universidad Autónoma del Estado de Mexico (UAEM), period 1995-2010)

**Horacio Antonio Rico Machuca
Marina Vladimirovna Romanova Shishparynko**

El presente trabajo es una compilación de las obras teatrales curriculares de Arte Dramático —hoy Artes Teatrales— que, a partir de la fundación de la licenciatura (1986), musicalizadas en forma original. La selección de fragmentos de la literatura musical universal ha sido, en algunas puestas en escena, un motivo de mención, pues aumentan el efecto dramático en las obras.

La musicalización ha sido parte de la historia de la dramaturgia. Algunos representantes de la literatura teatral universal exigían la presencia de músicos en la escena. Tal es el caso de William Shakespeare, quien, a través del teatro Isabelino —el cual resumía las vivencias históricas del pueblo—, agregó formas, estructuras y temas nuevos que enriquecieron la tradición popular medieval, así como la evolución de la lengua; en consecuencia, este teatro lograba una síntesis de valores populares y renacentistas. Asimismo, algunos de los musicalizadores de los textos de Shakespeare, a través de canciones que eran interpretadas regularmente con el acompañamiento del laud —instrumento que precedió

a la guitarra moderna— fueron Thomas Morley (1557-1602), Thomas Campion (1567-1620), Alfonso Ferrabosco (1578-1628), Philip Rosseter (1568-1623), John Dowland (1563-1626), Michael Cavendish (1565-1628) y Nicholas Lanier (1588-1666).

La música en las obras teatrales toma otro impulso con el teatro moderno de Bertolt Brecht (durante los inicios del siglo XX), quien sin duda es uno de los dramaturgos destacados de la época, además de ser uno de los líricos más prestigiosos. Aunado a dichas facetas, cabe destacar su prosa breve, de carácter didáctico y dialéctico. Su llamado teatro épico (narrativo) aún busca provocar la conciencia crítica de espectadores y actores. Los compositores que musicalizaban su obra fueron Hanns Eisler y Kurt Weill (ambos alemanes), creadores musicales con estéticas diferentes, trascendentales para la musicalización de la obra de Brecht y fieles a sus lineamientos, tanto ideológicos como dramaturgicos.

Cabe mencionar que, históricamente, este trío (Brecht, Eisler y Weill) establece el parámetro para realizar producciones teatrales con tendencia musical; en otras palabras, se convierte en el eje principal del desarrollo del teatro y la comedia musical en el ámbito internacional, durante el siglo XX.

En la práctica del conocimiento científico, los hechos llegan a conocerse a través de varios métodos de investigación. Los hechos artísticos pertenecientes a las disciplinas como música, teatro, literatura, historia del arte, entre otras, aún no poseen fundamento aprobado para su estudio. Sin embargo, últimamente las tendencias interdisciplinarias han aumentado y se han extendido en la ciencia humanística: las ideas de síntesis y correlación entre los conocimientos científicos se convirtieron en un estilo contemporáneo. Las nuevas corrientes de la investigación en la musicología y la literaturología, sus aspectos y categorías, se encuentran apenas en estado de formación. El amplio campo de la problemática musicológica, el cual extiende cada vez más su horizonte, requiere un enfoque específico, así como un particular método de análisis. La cantidad de estas disciplinas se amplía o reduce, según el objeto de estudio y la aparición de nuevos fenómenos en las prácticas artísticas.

La materia de investigación en el arte es un campo de conciencia y descripción específico. Nuestro estudio, realizado en la Licenciatura de Artes Teatrales de la UAE-Méx, se enfocó en la “musicalización” como un fenómeno de *art-prácticas* (término que ha logrado popularidad en la literatura científica artística contemporánea), posible objeto de estudio, del que se abre la posibilidad para desglosar características, componentes, así como el comportamiento de su naturaleza.

La Licenciatura en Arte Dramático/Artes Teatrales, de la Facultad de Humanidades (UAEMéx) no ha sido ajena a las producciones teatrales con gran participación musical. Una serie de actividades, entre ellas el estudio y la deducción, sobre la conformación de elementos para construir una puesta en escena equilibrada entre la dramaturgia y la música, es la que ha llevado a formalizar determinado tipo de estrategias.

Para desarrollar nuestro examen, determinamos la figura del musicalizador; es decir, definimos su estatus ontológico: si es compositor, actor, dramaturgo, etcétera. Posteriormente, seleccionamos musicalizadores de dramaturgias que contribuyeron en puestas en escena de la Facultad de Humanidades, quienes, por un lado, aportaron sus conocimientos teatrales y, por otro, otorgaron sus puntos de vista para realizar dicha actividad, aportaciones ex profeso para esta investigación. Ellos son: Javier Núñez Santos, Rodolfo Soto y Eduardo Contreras Soto.

Para este trabajo, iniciamos nuestra exposición con las ideas de Javier Núñez¹, músico, creador e intérprete de instrumentos de aliento, como el clarinete y el saxofón. Con su amplia experiencia en las artes escénicas, nos ha hecho valiosas aportaciones, a través de la expresión de sus puntos de vista sobre la musicalización en el teatro.

Durante mi experiencia laboral componiendo y sonorizando una obra teatral, he podido aclarar algunos puntos claves para su realización.

Primero: Leer y cuestionar el texto.

Segundo: Averiguar sobre el dramaturgo.

Tercero: Me entrevisto con el director para intercambiar puntos de vista.

Cuarto: Asisto y veo un par de ensayos como soporte para sincronizar tiempos.

Quinto: Parto de la idea principal que “El teatro es ficción”, por lo cual todos los elementos a usarse en un montaje tienen que apoyar esta idea.

Sexto: La música, aunque sea abstracta tiene forma, estilo y época, pero al ser usada para un montaje, esta tiene que estar en sincronía con el texto y con la propuesta escénica del director; es complicado, pues un director teatral utiliza un texto de una época y lo representa en otra distinta, pero aun así se puede encontrar música que coincida en época y estilo.

¹ Compositor peruano, clarinetista y saxofonista. Posee una destacada trayectoria como intérprete y creador en varios países de Sudamérica; reside en México contribuyendo a la formación de músicos, especialmente de clarinetistas, así como en el entrenamiento musical de actores en la UAEMéx. Es integrante de reconocidos grupos de jazz y ensambles instrumentales que han sido merecedores de becas y reconocimientos internacionales. Ha musicalizado más de diez obras de teatro.

Séptimo: Ya que la música tiene que apoyar a la ficción, no se puede mostrar tal como es y para esto se pueden usar:

- “Pedales de Tensión” como los PADS (sonidos de tensión creados a través de la mezcla de instrumentos de cuerdas, vientos y sonidos electrónicos), los cuales pueden ayudar a aumentar la tensión en un discurso.
- “Sonidos Foleys”, llamados así por su creador George Foley, son efectos de sonido grabados que reemplazan los sonidos del ambiente. Estos efectos se usan en el cine y mezclados con música ayudan a crear una nueva atmósfera.
- “Collage Musical”, usar un tema y mezclarlo sutilmente con otro, de tal manera que el tema principal predomine y el segundo aparezca y desaparezca sobre este. Ejemplo: Podemos usar la sonata no. 2 de Chopin para piano como tema principal, le superponemos poco a poco un coral de Palestrina y conseguimos darle al público, más de una sensación a la vez.

Octavo: Pruebo personalmente la música en los ensayos generales, para ver detalles de sincronización de escenas, tiempos, ecualización y volúmenes.

A continuación transcribimos las palabras de Rodolfo Rolando Soto Martínez, egresado de la Licenciatura en Artes Teatrales de la Facultad de Humanidades (UAEMéx), generación 2007-2012, quien desde sus inicios en los estudios teatrales ha tenido un gran interés en la vinculación de la música con el teatro.

En una puesta en escena, todos los elementos presentes son de gran importancia y han de convivir en armonía para lograr los efectos esperados. La escenofonía, pues, es un personaje más, vivo en cualquier planteamiento escénico pero ¿cómo crear a este personaje? Cuando se me pide que colabore con la escenofonía de algún montaje teatral, lo primero que hago es hablar con el director o con el grupo de trabajo que me ha invitado; al escuchar las peticiones, las sugerencias, los ejemplos, los ambientes y efectos que se tratan de lograr, en mi cabeza comienzan a pasar muchos sonidos y colores. Yo no soy músico creador, pero todos los sonidos se acomodan dentro de mí, me gusta escuchar el ritmo, las melodías, las variaciones naturales de los sonidos que encontramos en cualquier lugar y esto me lleva a ciertas texturas, colores y sensaciones; mi materia prima.

Después de hablar con el equipo de trabajo, me gusta ver, si es posible, las escenas o los momentos que se necesitan acompañar de sonido. Con lo anterior hecho, ya existen varios sonidos, texturas, colores y sensaciones que buscan acomodarse; a veces lo hacen en canciones o melodías completas, grabaciones que después de escuchar y escuchar llegan solas; en otras ocasiones, es necesario hacer ciertas mezclas, fusiones, grabaciones y creaciones de nuevos sonidos que nos lleven a lo que buscamos. Lo que es seguro es que siempre llega, pero ¿cómo sabemos que ha llegado? Cuando la escenofonía toca a la puerta, la identificamos por esa sensación que tanto me agrada y a la que llamo “rebote”. Esta sensación es una especie de danza. Me gusta mucho bailar

mientras veo de frente la llegada de este nuevo personaje, me emociono al ver que a todo el equipo le saluda de la mano. Cuando lo que hemos logrado nos “rebota” a todos los integrantes del equipo, se puede ver en el momento en que escuchamos las propuestas, la escena se alimenta, colorea, texturiza y desarrolla de forma distinta ya con la presencia de este nuevo personaje.

Mi trabajo lo he desarrollado, a más profundidad, en el transcurso de mis estudios en la Licenciatura en Artes Teatrales, colaborando en ejercicios propios, de mi grupo y de algunos otros grupos. He trabajado desde la creación hasta el momento con el grupo Los Paniko, grupo de espectáculo callejero. Actualmente colaboro en el montaje de “Estopín”, de Adam Guevara, bajo la dirección de Oscar Alán de la Cruz, con el grupo Imaginación Teatro.

El interés por la música comenzó en mí desde que tengo memoria, y el interés por ese trabajo se fue desarrollando inconscientemente: me agradaba poner sonidos en mi mente de todo, desde el sermón en la iglesia, hasta algún regaño en casa. En el año 2006 comienzo mis estudios de danza contemporánea y descubro que podía y quería colaborar cerca de la música. Desde entonces, he pasado largas horas en tiendas de música, escuchando música online, adquiriendo todo tipo de música y saliendo a las calles en busca de sonidos.

En el año 2007, comienzo a realizar mis estudios profesionales de teatro, donde encontré un espacio abierto para desarrollar y seguir aprendiendo de este personaje del que tanto he hablado, gracias a la formación recibida en materias como rítmica, canto, historia de las ideas, actuación, diferentes danzas, acrobacia, etcétera. Hasta ahora sigo trabajando en este rubro y preparo mi tesis de titulación de licenciado en este sentido.

Marzo de 2012

La destreza adquirida de un inicial empirismo y talento natural, ahora convertido en profesionalismo, ha hecho de Rodolfo Soto un elemento valioso, representante de las juventudes teatrales, que, por inquietud y necesidad de ampliar los conocimientos para abordar los más minuciosos elementos de una producción escénica, lo obligan a ser cada día más versátil e integral, tendencia muy marcada en la actoralidad contemporánea.

Finalmente, transcribimos las palabras de Eduardo Contreras Soto²—docente de la Facultad de Humanidades de la UAEMéx, con gran experiencia en la creación de dramaturgias escénicas, crítico de las artes y musicólogo—, quien de manera detallada expone

² Eduardo Contreras Soto es investigador, dramaturgo y musicólogo mexicano; investigador del Centro Nacional de Investigación, Documentación e Información Musical “Carlos Chávez” (Cenidim), del Instituto Nacional de Bellas Artes; catedrático de teatro en la UNAM y en UAEMéx. Ha publicado diversos artículos sobre música mexicana, particularmente en la revista *Heterofonía*. Estudió teatro y letras clásicas en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Ha realizado diversos trabajos de investigación teatral. Además, ha publicado tres obras teatrales. Sus textos representados son *Ganarás la Luz* y *Sonata para dos actores*.

sobre la musicalización que realizó de la obra *Sueño de una noche de verano*, dirigida por Jorge Arredondo (en 2001), como puesta en escena curricular, y luego en 2012 con egresados de las Licenciatura en Artes Teatrales, en la Casa de las Diligencias de la UAEMéx.

Para el montaje de Sueño de una Noche de Verano, de Shakespeare, que se presentó a finales de 2011 y principios de 2012 en la ciudad de Toluca. Su director —mi amigo y colega, Jorge Arredondo— me solicitó que elaborara una selección de música incidental, pensada como pista grabada para las representaciones. Al examinar las características peculiares de este montaje, y el tipo de sonido que Arredondo deseaba en relación con el tono dramático y la calidad de los espacios de ficción, él y yo fuimos definiendo la selección musical que consideramos más adecuada y afín con lo que se esperaba mostrar en escena.

Partimos de los espacios claramente diferenciados que representan la corte de Atenas y el bosque de las badas en la comedia de Shakespeare, para otorgarles valores sonoros igualmente diferenciados y distintivos. Arredondo concebía para este montaje una corte evocadora de cierta formalidad neoclásica, representativa de un mundo grecolatino elegante y escultórico, a la cual le podía contraponer —con un sentido muy claro del contraste— una corte de las badas pagana, salvaje y brutal, alejada de ciertas lecturas que nos la suelen pintar casi de merengue de pastel o de dibujos animados a la estadounidense. Pensé entonces en dos repertorios musicales que fueran igualmente distintivos de sus respectivos espacios, pero que a la vez compartieran algún elemento identificable por el espectador al oír la música a lo largo de la obra. Esta identificación común cobra sentido cuando consideramos que los elegantes atenienses de la corte y los rústicos artesanos bufones —más cercanos a las aldeas de Shakespeare que a cualquier evocación de la Atenas mítica— se internan en el Bosque de Titania y Oberón durante la noche de la historia, lo cual yo quería representar como la introducción de la música de un espacio en la música de otro.

Resolví esta combinación de repertorios diferenciados al asignarle a la corte de Atenas materiales del renacimiento y del barroco, sobre todo en la forma de danzas y tonadas: unas de clara extracción cortesana para Teseo, Hipólita y los chicos del enredo amoroso; otras de claro sabor popular para los artesanos bufones. El contraste lo di al asignar una buena paleta de composiciones de las primeras décadas del siglo XX para el bosque de las badas, en especial por medio de ciertas obras que combinan armonía modal con la tonal, o que superponen una a la otra. Muchos compositores de este periodo procedieron de este modo al citar o al evocar, con toda conciencia, temas, melodías o el ambiente sonoro en general de la música renacentista y barroca; por ello, la combinación me parecía que podría suscitar en un espectador atento la asociación sonora con la música antigua correspondiente al espacio ateniense, cerrando así la unidad que yo buscaba.

*Los materiales renacentistas y barrocos los tomé sobre todo del repertorio inglés isabelino estrictamente contemporáneo de Shakespeare, como la *Daphne*; del italiano, como el *Codex Faenza*; o de nuestro Santiago de Murcia, del *Código Saldívar 4*. Los materiales del siglo XX que ajuste a nuestro propósito fueron fragmentos de obras como las “Danzas populares rumanas”, de Bartók; los “Cuatro Interludios Marinos”,*

de Britten; la “Consagración de la Primavera”, de Stravinski y la “Sinfonía de Antígona”, de Chávez; la “Sinfonía No. 1”, de Huizar y “Los Frescos de Piero della Francesca”, de Martín; el “Preludio a la Siesta de un Fauno”, de Debussy y las “Bachianas Brasileiras No. 1”, de Villa-Lobos; como gran remate, la “Intrada de la Misa Glagolítica”, de Janáček. Me permití un juego divertido de evocaciones, al asociar todos los episodios del enredo amoroso de los chicos atenienses, específicamente con dos conciertos para clavecín: el de Falla y el *Campestre* de Poulenc; al hacer esto, la asociación entre corte elegante y bosque pagano no era solo de armonía, sino de timbre instrumental: un instrumento antiguo empleado para tocar música moderna.

En suma, estos fueron mis criterios para la selección musical, que Arredondo aprobó y empleó en las pistas por mí grabadas, de diversos intérpretes de discos de mi acervo personal. Será cosa de preguntarle a quienes hubieran visto este montaje si recuerdan la música que se empleó en él, y si les dijo algo particular.

Febrero de 2012

En lo sucesivo, nombraremos y analizaremos brevemente otras musicalizaciones realizadas para las puestas de la Licenciatura en Artes Teatrales de la UAEMéx.

Como se ha mencionado, durante 2002 y 2012, se presentó la obra *Sueño de una noche de verano* (de William Shakespeare), bajo la dirección de Jorge Arredondo. En esta pieza teatral solo un texto se musicalizó en forma original: la canción para el “Arrullo de Titania”, compuesta por la maestra Marina Romanova, que representa un estilo clásico de *Romanza* —una solista cantante (soprano), acompañada del piano—. El resto de la musicalización es una selección de fragmentos de la literatura musical, realizada por el maestro Eduardo Contreras Soto, quien logró un efecto muy interesante ecléctico-estilístico, que obtuvo una gran aceptación en el público asistente. El diálogo y la conexión entre siglos de la literatura musical realzaron las presentaciones, a la vez que los actores se motivaron con la música que se renovaba en estilo, estructura, dinámica y tiempo.

En 2004, la Licenciatura presentó *Las Bacantes*, de Eurípides, con la adaptación libre y dirección escénica de Jorge Arredondo, Carlos Gayón, José Cotero, Paulina Bianchi e Isabela Mogoj. Las características de la obra clásica de Eurípides fueron complejas de acuerdo con su tiempo histórico, la adaptación dramatúrgica y su producción. El compositor, Horacio Rico³, utilizó los medios electrónicos para crear la música que enmarcara

³ Horacio Antonio Rico Machuca, originario de la ciudad de Celaya, Guanajuato, realizó sus estudios musicales en la Escuela Nacional de Música (UNAM), y en el taller de composición “Carlos Chávez” (CENIDIM-INBA), bajo la dirección de Federico Ibarra. En 1985 recibió una beca para continuar sus estudios de composición y dirección, con los profesores Vladimir Tsitovich y Ravil Martinov, en el Conservatorio de San Petersburgo (Rusia). En tres emisiones, ha sido becario del Fondo Estatal para la Cultura y las Artes. Es profesor del Conservatorio de Música del Estado de México, y de la Licenciatura en Artes

estos tres aspectos. Canciones, coros, obertura, puentes y final están identificados con el desarrollo dramático: la *obertura* y el *final* fueron estilizados a partir de un contexto contemporáneo y experimental de ondas sonoras, que parecen retratar la naturaleza o los bosques, donde se avecinan las tragedias. En las canciones y los coros, el formato de composición se basa en la utilización de las escalas modales de los griegos, con el objetivo de compenetrarse en la época de la idea original de la obra. El resultado produjo un impacto innovador: comunicación congruente entre el drama, la adaptación dramática y la música.

En 2006 se produjo la puesta en escena *Los Tejedores*, de Gerhart Hauptmann, con una versión libre y dirección de Jorge Arredondo⁴. El compositor Horacio Rico creó la música especialmente para esta obra. En un diálogo constante entre director de escena y compositor, se logró un efecto dramático exitoso. El estilo de la música es contempo-

Teatrales, de la Facultad de Humanidades, de la UAEMéx. Entre sus obras se encuentran: Concierto para Corno y Orquesta, Concierto para Fagot y Orquesta. Dos conciertos para piano y orquesta; música para ballet, teatro, etcétera. Ganó el primer lugar del concurso de composición de Radio UNAM, y varias distinciones internacionales como: Compositor del año (del Reino de Suecia, en 1991), por trayectoria (Conservatorio de Música del Estado de México, 1999 y 2001), en la Sociedad Mexicana de Música Nueva de la Sociedad de Autores y Compositores de México (2002); en el Grupo IMER, a través de la estación radiofónica "Opus 94" (2003), así como por la creación del Himno del Bicentenario "Canto a la Libertad", con texto del poeta Enrique Villada (Gobierno del Estado de México, 2010).

⁴ Jorge Alfonso Arredondo Serrano, director escénico, actor y docente; nació en la Ciudad de México. Realizó la Licenciatura en Actuación en la Escuela Nacional de Arte Teatral del INBA; además de cursar la Licenciatura en Relaciones Internacionales, en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, de la UNAM y la Maestría en Estudios Latinoamericanos por la Facultad de Humanidades (UAEMéx). Desde 1993, y hasta la fecha, es profesor de la Universidad Autónoma del Estado de México, adscrito a la Facultad de Humanidades, Licenciatura en Artes Teatrales, donde imparte cursos y talleres como: Puesta en Escena, Actuación y Gimnasia Acrobática. Ha sido Coordinador de esta Licenciatura durante cuatro periodos entre 1996 y 2008. Obtuvo la *Nota Laudatoria* por la UAEMéx., en 2009. Además ha sido responsable del diseño y la realización del Plan de la Licenciatura en Arte Teatrales en 1999 y en 2004. En 2006 fue invitado por el Centro Cultural Infantil de San Pedro Sula, Honduras, para elaborar su Plan Académico de Estudios Teatrales. Como director escénico ha realizado más de veinte puestas en escena, entre ellas: *De acá de este lado* (Guillermo S. Alanís Ocaña), con la que obtuvo el 2° lugar en la Muestra Estatal de Teatro (Toluca, Estado de México, 1998); *Las Bacantes* (Eurípides), *Los Tejedores* (Gerhart Hauptmann), *El Mayor Encanto*, *Amor* (Pedro Calderón de la Barca), *Romeo y Julieta* (William Shakespeare), así como *El Pájaro Azul* (Maurice Maeterlinck). Como Actor profesional, ha participado en más de treinta puestas en escena, entre ellas: *A tu intocable persona* autor y director Gonzalo Valdés Medellín; *Las furias*, adaptación a la Euménides de Esquilo, dirección: Carlos Pascual; *El ausente y ¿En qué piensas?*, de Xavier Villaurrutia, dirección: Roberto Fiesco; *La Sirena Roja*, de Marcelino Dávalos, dirección: Eduardo Contreras Soto; *Réquiem por un girasol*, de Jorge Díaz, dirección: David Rodríguez; *Salomé*, de Oscar Wilde, dirección: Ofelia Córdova; *Entre Chinas y Madamitas*, *Danza y Teatro del Segundo Imperio Mexicano*, autoría y dirección Christa Lledías (2005-2014).

ráneo; en ocasiones una remembranza al estilo de Kurt Weill, a veces ecléctico, vivo y expresivo, de acuerdo con el despliegue del drama que refleja la injusticia y lucha social permanente. La música: obertura, canciones, puentes y final, fue interpretada en vivo durante las representaciones, por un ensamble instrumental compuesto por clarinete, saxofón, trompeta, contrabajo, percusiones, piano dos flautas y dos violines.

El mayor encanto, amor, de Pedro Calderón de la Barca, bajo la dirección de Jorge Arredondo, fue una obra teatral producida en 2007. La música original creada por Horacio Rico fue escrita con base en los conceptos armónicos y melódicos de la época aurosecular, donde se utilizaron escalas tonales modales y armónicas. La dotación instrumental que se utilizó fue: dos flautas, percusiones, contrabajo y piano; la obra se interpretó en vivo la mayor parte de las funciones, lo cual generó un ambiente poético y descriptivo de la dramaturgia.

La puesta en escena de *Romeo y Julieta*, de William Shakespeare, se realizó en 2008, con la dirección escénica de Jorge Arredondo. La música, original de Horacio Rico, se creó a partir de los conceptos armónicos de la modalidad y la tonalidad, de acuerdo con el formato estilístico de la época del teatro Isabelino. Algunas vagas manifestaciones de los compositores de la época, Thomas Morley (1557-1602) y John Dowland (1563-1626), se encuentran en varios fragmentos de las canciones y los puentes musicales de la obra, estilizados ex profeso para lograr el ambiente de la época de Shakespeare. La música fue interpretada en vivo (durante las representaciones), con la siguiente instrumentación: oboes, flauta de pico, violonchelo, clavecín y una pequeña percusión; su conjunto hizo renacer el ambiente barroco que requiere la obra.

La puesta en escena *Insectos*, de Karel y Josef Capek, dirigida por Jesús Angulo⁵, fue producida en 2010. La adaptación de la dramaturgia que realizó el director —una acertada mexicanización de los conceptos idealistas de los hermanos Capek— fue el motivo de la a veces irónica estilización musical que escribió Francisco Chagolla Heras (invitado como compositor); quien dio un giro sorpresivo al concepto tradicional del drama musicalizado: suponíamos que sería una versión adaptada a la época de principios del siglo xx (1921, cuando fue escrito *El juego de los insectos*) con los patrones neorrománticos, impresionistas, o la remembranza de la originalidad de Kurt Weill, en el teatro de brechtiano. Francisco Chagolla logró el resultado ideal que marca el ritmo de la adaptación de Jesús Angulo,

⁵ José Jesús Angulo Hernández: actor, director teatral y catedrático de la Facultad de Humanidades de la UAEMéx; miembro fundador de la Licenciatura en Arte Dramático/Artes Teatrales. Se ha destacado por la producción de múltiples obras teatrales, como director y dramaturgo.

mexicanizando el contexto musical, donde al término de la obra causó sorpresa un canto —en apariencia religioso—, donde legitima la seriedad e ironía de la dramaturgia.

En 2010 se produce la obra teatral *Jojo, historia de un saltimbanqui* de Michael Ende, dirigida por Jorge Arredondo. La dramaturgia, con cierto sentido surrealista, abre las puertas a una amplia gama estilística musical, que comienza con la obertura —música completamente declarada *circense*—, seguida por una melancólica entrada al primer acto: la canción “Sobrevivencia”, interpretada por una joven soprano que hace estremecer al público con la dulzura de su voz, lo cual contrasta con una inicial escena trágica que retrata a una compañía de circo en completa quiebra económica y anímica. Esta situación desata una serie de sueños mezclados con la realidad, la que da pauta a la gran libertad musical que se proyecta en toda la obra, al mismo tiempo que conserva una factura musical tradicional marcada por la personalidad del compositor invitado: Horacio Rico. Cabe mencionar que los textos de las canciones fueron escritas por los mismos alumnos-actores de la obra, así como de su director.

El material expuesto nos permite reflejar el perfil de la figura del musicalizador contemporáneo, que goza con representantes de una extensa gama de rangos profesionales. Este tipo de prácticas artísticas es explorada por músicos altamente profesionales, así como por directores de escena y actores que no tienen formación musical. Los patrones de colaboración entre los contextos literario y musical no son fijos y reglamentados, sino todo lo contrario: cada nuevo diseño de musicalización resulta ser un fenómeno único que proyecta de manera estrecha la personalidad de su creador. Actualmente es muy conocido el interés hacia las prácticas de “remusicalización” de algunos famosos fragmentos cinematográficos, cuando la gente cambia el fondo musical a los episodios dramáticos y logra un grado diferente de expresividad (podemos encontrar una multitud de ejemplos en las redes virtuales). Una musicalización se comporta en una manera totalmente flexible e ilimitada para adaptar su forma y su contenido, de acuerdo con las expectativas expresivas. Como vimos, puede ser una obra original, inspirada por la idea de la puesta en escena; o bien, una elección de citas musicales de diferentes obras. También se acepta una mezcla de la originalidad con el material sonoro ya utilizado en otros contextos. A esta variedad se le agrega la posibilidad de experimentar la convivencia de los diferentes estilos históricos, logrando nuevos niveles de sensibilidad artística.

Los proyectos musicales extracurriculares también han sido parte del desarrollo de la Licenciatura en Artes Teatrales. Uno de estos, en 2010, fue una investigación que tuvo como objetivo crear y producir una ópera infantil que, entre otras finalidades, buscaba inducir a los niños al campo escénico-musical, donde los alumnos de semestres

avanzados de la carrera actoral fueran sus guías en el movimiento escénico. Dicho espectáculo, *El Monstruo de la Charca*, fue escrito y adaptado por Jesús Angulo; musicalizado por Horacio Rico; bajo la responsabilidad y producción de Marina Romanova. La obra consta de dieciocho números, lo cual respeta el formato tradicional operístico: obertura, final, arias para solistas, ensambles vocales y coros. La música, así como la idea escénica, se creó a partir de elementos contemporáneos; es decir, se estudió el aspecto psicológico infantil para que la expresividad musical fuera dirigida al mismo rumbo.

Uno de los proyectos artísticos con mayor trascendencia, que ha representado a la Facultad de Humanidades (UAEMéx), es la creación del performance *El coraje de los Años*, con poemas de Martín Mondragón Arriaga, profesor de la Licenciatura en Letras Latinoamericanas, y la musicalización de Horacio Rico, de la Licenciatura en Artes Teatrales: dos áreas que se conjugan para lograr un excelente resultado. Su éxito fue tal que la obra se interpretó en la ciudad de México, en la reapertura de la sala “Manuel M. Ponce”, del Palacio de Bellas Artes (después de su remodelación), el día 28 de noviembre de 2010. La ejecución estuvo a cargo de estudiantes del Conservatorio de Música del Estado de México: solistas, narradores, coro, piano, órgano, percusiones y contrabajos.

Para entender la imagen de la obra, mencionaremos algunos extractos de los apuntes de Martín Mondragón sobre sus poemas en *El Coraje de los Años*:

“...*El coraje de los años, seis poemas para coro y orquesta* fue pensado bajo el imperio de la tristeza que da la impotencia de cambiar la existencia, la vida de una sociedad que está presa por una gavilla de políticos que jamás renunciarán a la mentira. Mentira que llevan tatuada en el alma —sí es que podemos decir que la tienen— actividad consuetudinaria que desalma a los viandantes...”

“...Los poemas nacen en una tarde de soledad extrema que trata de sacar toda la impotencia de los años, el montón de imágenes que se han venido acumulando y que por diferentes razones necesitaron la siguiente imagen para salir: *caminar cuando el polvo de la tarde se adormece y andar por la ciudad cuando el silencio aparece*; en esos momentos las alma están ausentes y las personas mayores recuperan su necesidad cromañonesca. Es decir, la brutalidad y la infamia surgen como céfiro. En esos momentos, el poeta mira cómo el escarnio aparece y un puñado de adolescentes son su presa. Cómo jóvenes inocentes no saben que los llevarán por escabrosos caminos que les harán renunciar de sus sueños, deseos, felicidad. Entonces, el transitar por el mundo, para el poeta, se vuelve un pantano

que despiden un aroma hediondo. Ya no hay esperanza y el encabronamiento surge como agua clara que busca el manantial donde cantar...”

“...Coraje, sustantivo que incita a los sentidos a destruir todo; palabra que funge como juez ante los embates de la soledad y el hambre, ante la necesidad de políticos corruptos que le han negado la felicidad a los otros. Los seres que viven en la zozobra, los humanos que no tienen cómo defenderse del escarnio del sistema...”

“...Brahms, el canto, el tambor, la esperanza, el color, los sentidos, el silencio, el aullido..., todo está en la garganta del poeta. Y sin embargo, nada le pertenece y se sienta mirar, en las crestas del crepúsculo, cómo se van, siempre se van las palabras y..., la soledad. *El coraje de los años*, el cúmulo de rabia que sólo surge cuando la garganta ya no puede con tanto dolor...”

“...*El coraje de los años, seis poemas para coro y orquesta* tiene tres sustratos: el del poeta que no renuncia a la soledad y la esperanza; el del coro que desea entrar en los espíritus de quien escuchan; el del compositor que juega con las notas y busca un mundo diferente un regocijo de la música tonal que viaja por los recovecos del alma. El coraje de los años a tres años de buscar un lugar en el corazón de los hombres para sembrar piélagos de fuego que saben cómo anidar en los espíritus inquietos.”

Martín Mondragón Arriaga.
22-23 de marzo, 2012

A continuación citaremos algunos comentarios del compositor Horacio Rico, sobre la idea estilística utilizada para la creación de este performance:

“...la obra está escrita en base a un lenguaje musical experimental, de corte contemporáneo, es decir, sin ninguna tonalidad fija que determine su código entonacional, en el sentido tradicional. La instrumentación va acompañando los textos pesimistas-realistas de Martín Mondragón, que exigen desde el silencio total hasta la ejecución violenta, con el fin de retratar el poema en curso. Para este fin, decidí crear un fuerte contraste que logré poniendo a cantar a un coro de varones al unísono con algún pedal sonoro de otra voz. El efecto que se produjo fue parecido al organum de la época de la música gregoriana, mezclando la tonalidad y la modalidad. El principal narrador, que también tiene que ser cantante (barítono), carga con la mayor parte de la obra, y es el hilo conductor entre los

poemas. En la última poesía, musicalizada a base de timbres muy sonoros, participa una cantante, soprano, la cual aparece en la escena, la cargan miembros del coro, ocultándola con algunas telas y la descubren cuando le corresponde cantar. Se mantiene la participación del narrador-cantante, la solista y el coro, en una forma equilibrada, hasta que en un crescendo de los instrumentos el coro narrado, dice: "...y cavé en la tumba, donde las palabras esperan, siempre esperan...su soledad". Repentinamente los instrumentos renuevan su crescendo, donde las percusiones ya son protagonistas; cuando concluyen en forma estridente la obra, el coro lanza al viento las hojas de la partitura, regándose en la sala de conciertos, causando un efecto conmovedor entre el público".

Horacio Rico
Octubre, 2012

Hemos revisado ejemplos de creación (ópera y performance), inscritos en los géneros musicales tradicionales del teatro, los cuales son plenamente identificados en el contexto histórico cultural y que pertenecen a la naturaleza de la práctica de la musicalización; considerados, a su vez, como manifestaciones de mayor creatividad. Si las óperas y los performances son realizados por profesionales, las otras formas de musicalización se practican por un amplio número de aficionados, quienes utilizan esta herramienta artística para expresarse de modo individual. Cabe mencionar que el acelerado desarrollo de los medios virtuales permite el fácil acceso al acervo sonoro acumulado por la humanidad. La "democratización" de esta práctica artística llega a su máxima transformación y se convierte en un fenómeno de práctica habitual, no artística (entre ellos el comercio): efecto que nos hace recordar las transformaciones fractales.

La música en el teatro ha sido un elemento indispensable para complementar la emotividad de las dramaturgias. Es fundamental conocer el procedimiento que siguen los diferentes tipos de musicalización, para lograr los efectos deseados en el ambiente de época. No obstante, en ocasiones, las obras clásicas pueden acompañarse de música contemporánea, con una diferencia de 300 años, o más, en su concepción estética, potenciando su grado de expresividad; esta es una manera de trasladar la realidad anterior a un nuevo concepto moderno, así como de hacer vigentes los parámetros del comportamiento humano de todas las épocas. El sentido dramático de la música se mide por la expresión sonora, la cual depende de la factura: melódica, armónica, rítmica, libre o improvisada; a ello debe agregarse el matiz dinámico o de intensidad, que resuelve el carácter de la música, así como su función, que puede ser descriptiva, contrastante, complemento dramático, creadora de una realidad alterna, etcétera; o bien no poseer alguna finalidad.

El resultado aproximado de esta breve investigación, sobre la experiencia de la Licenciatura en Arte Dramático/Artes Teatrales, nos permite llegar a considerar la musicalización como un género de prácticas artísticas contemporáneas que se expande, en forma invisible, hacia la sociedad, “democratizando” el círculo de creadores, involucrando, además de los músicos especialistas, a otros profesionales. La diversidad de los contextos conceptuales que se logra por dicha práctica, es realmente infinita; por ello, merece una especial atención para el estudio y la investigación.

Bibliografía

01. Aranovsky, M. G. (2007), *Música como forma de la actividad intelectual*, Nauchnaya Kniga, Moscú.
02. Brecht, Bertolt, (2004), *Escritos sobre Teatro*, Alba Editorial, Barcelona.
03. Boulez, Pierre, (2008), *Puntos de referencia*, Gedisa Editorial, España.
04. Chaliapin, Feodor, (2005), *La máscara y el espíritu: mis cuarenta años en el teatro*, Geleos, Moscú.
05. Chejov, M. A., (2008), *Técnica del actor teatral*, Art, Moscú.
06. De Garay, (1999), *La Historia con Micrófono, Textos introductorios a la historia oral*, Instituto Mora, México D. F.
07. Latham, Alison, (2002), *Diccionario Enciclopédico de la Música* (Traducción de *The Oxford Companion to Music* (2002), Fondo de Cultura Económica, México, D. F.
08. Monsiváis, Carlos, (2010), *La Cultura Mexicana en el Siglo XX*, El Colegio de México, México D.F.
09. Moreno, Rivas Yolanda, (1995) *Restros del Nacionalismo en la Música Mexicana*, Escuela Nacional de Música, UNAM, México.
10. Moreno, Rivas Yolanda, (1996), *La Composición en México en el Siglo XX*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, D. F.
11. Ozarovsky, Y. E., (2009), *La música en la palabra viva. Bases de la recitación artística rusa*, Librocom, Moscú.
12. Paniagua Reynoso, Betania, (2012), *Hacia la Construcción de un Teatro propio. 25 años de la Licenciatura en Arte Dramático/Artes Teatrales de la Facultad de Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de México*, México.
13. Pareyón, Gabriel, (1995), *Diccionario de Música en México*, Secretaría de Cultura Gobierno de Jalisco, CONACULTA, Guadalajara, México.
14. Romanova, Marina y Rico, Horacio, (2012), *Sensibilidad metrorrítmica en el proceso educativo del actor teatral*, Universidad Autónoma del Estado de México, México.
15. Saldívar, Gabriel, (1987), *Historia de la Música en México*, Edición Facsimilar de la de 1934, Ediciones del Gobierno del Estado de México, México.
16. Schönberg, Arnold, (2009), *El Estilo y la Idea*, Mundimúsica, Madrid.
17. Sosa, José Octavio y Escobedo, Mónica, *Dos Siglos de Ópera en México*. Tomo I y Tomo II. Secretaría de Educación Pública. SEP. Dirección General de Publicaciones y Medios. México.
18. Tello, Aurelio, (2010), *La Música en México. Panorama del siglo XX*. Biblioteca Mexicana. Fondo de Cultura Económica. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
19. Toledo Francisco, Florescano, Enrique y Woldemberg, José, (1997), *Cultura Mexicana: Revisión y Prospectiva*. Taurus Historia. Santillana Ediciones Generales. México D. F.
20. Zamacois, Joaquín, (1997), *Temas de la Estética y de la Historia de la Música*. SpanPress Universitaria. España.

HORACIO ANTONIO RICO-MACHUCA: Maestro en composición y dirección orquestal por el Conservatorio de San Petersburgo, Rusia. Estudió, además, en

el taller de composición “Carlos Chávez” del CENIDIM-INBA. Entre sus obras se encuentran: *Concierto para Corno y Orquesta*, *Concierto para Fagot y Orquesta*; dos conciertos para piano y orquesta, *Circus-I*; Miniatura para el Ensamble Nuevo de México, *Expreso 60* para gran orquesta, *Suite para dos Violas y Percusiones*, *Pequeña Suite* para Salterio y Piano, música de cámara diversa, para ballet, teatro, etc. Ha sido becario, en tres emisiones, del Fondo Estatal para la Cultura y las Artes; además, merecedor de distinciones tanto en el ámbito nacional como en el internacional. Actualmente se desempeña como profesor del Conservatorio de Música del Estado de México y de la Licenciatura en Artes Teatrales de la Facultad de Humanidades de la UAEMéx.

MARINA VLADIMIROVNA ROMANOVA-SHISHPARYNKO: Maestra en Piano por el Conservatorio Rimsky-Korsakov de San Petersburgo, Rusia. En abril de 1994 obtiene el primer premio como *Concertmeister* en la República de Ucrania. Ha participado en música de cámara con distinguidos intérpretes; presentado más de treinta diferentes programas de concierto y ofrecido numerosos conciertos en diferentes países y salas de concierto. Además, ha participado en Congresos de Posgrado de la UNAM de Humanidades. Actualmente se desempeña como docente de la cátedra de Piano en el Conservatorio de Música del Estado de México y en la Licenciatura en Artes Teatrales de la Facultad de Humanidades de la UAEMéx, donde es Profesora Investigadora de Tiempo Completo.

Contribuciones desde Coatepec, revista editada por la Facultad de Humanidades de la UAEMéx, se terminó de imprimir en diciembre de 2015 en los talleres de Editorial CIGOME, S.A de C.V. con dirección en vialidad Alfredo del Mazo núm. 1524, Toluca, Estado de México. C.P. 50010. El tiraje fue de 500 ejemplares más sobrantes para reposición. En la composición de textos se utilizó el tipo *Centaur Mt* en tamaños 14, 11, 10, 9, 8 y 7 puntos. Los forros son en cartulina couché cubierta de 210 gramos y los interiores en papel cultural de 75 gramos.

Contribuciones desde **Coatepec**

Directora

María Luisa Bacarlett Pérez

Subdirector

Pedro Canales Guerrero

Comité Editorial Institucional

Mijail Malishev

Marina Vladimirovna Romanova Shishparynko

Ana Lidia García Peña

Francisco Javier Beltrán Cabrera

Miguel Ángel Sobrino

Gloria Camacho Pichardo

Sergio González López

Diana Birrichaga Gardida

Consejeros honorarios

Francisco Lizcano Fernández

Francisco Xavier Solé Zapatero

José Blanco Regueira†

Gerardo A. Rodríguez Casast

Consejo de Redacción

Coordinador editorial:

Daniel Arzate Díaz

Corrección:

Ana Karen Flores Estrada

Tomás Fuentes Estrada

Formación:

Omar Augusto Robles Aguilar

Traducción:

Claudia Garcíamoreno Ávila

Luisa Hened Abraham Frangie

Portada:

Memoria

Por: Amalia María Lechuga De la Cruz

Asistente editorial:

José Isael Baeza Pérez

Artículos originales de investigación

- 17-46 *Conexiones físicas entre teoría y realidad:
la conexión espacial de la física clásica*

YOLANDA CADENAS-GÓMEZ

- 47-72 *Economía de la naturaleza: concepto central
para la ecología en el siglo XIX*

JOSÉ MARÍA ARANDA-SÁNCHEZ

- 73-86 *El fuego y los vínculos cosmogónicos
en "A la del sur" de Efraín Bartolomé*

HEBER SIDNEY QUIJANO-HERNÁNDEZ

- 87-144 *"Eran dados a las fiestas". El universo festivo
de los indios novohispanos bajo la Ilustración,
¿supresión o vigencia de un fenómeno de larga duración?*

ANTONIO DE JESÚS ENRÍQUEZ-SÁNCHEZ

- 145-178 *Cuerpo e historia. El marco referencial de los modelos hispánicos*

JOSÉ LUIS SOUTO

FERNANDO CIARAMITARO

- 179-192 *La carne de René de Virgilio Piñera, una mirada
desde el esquizoanálisis de Gilles Deleuze y Félix Guattari*

LAURA JUDITH BECERRIL-NAVA

Reseñas, documentos y traducciones

- 195-209 *El fenómeno de la musicalización como una herramienta
de expresividad artística en el contexto de la obra teatral*

HORACIO ANTONIO RICO-MACHUCA

MARINA VLADIMIROVNA ROMANOVA-SHISHPARYNKO

Contribuciones desde **Coatepec**