

*Contribuciones desde*

# Coatepec

NUEVA ÉPOCA • AÑO X, NÚMERO 20  
TOLUCA, MÉXICO, ENERO-JUNIO DE 2011



# Contribuciones desde **Coatepec**



**Universidad Autónoma  
del Estado de México**

**Dr. en C. Eduardo Gasca Pliego**  
Rector

**M.A.S.S. Felipe González Solano**  
Secretario de Docencia

**Dr. en C. Jaime Nicolás Jaramillo Paniagua**  
Secretario de Administración

**Dr. en C. Pol. Manuel Hernández Luna**  
Secretario de Rectoría

**Dr. en Ing. Roberto Franco Plata**  
Secretario de Planeación  
y Desarrollo Institucional

**M. A. E. Georgina María  
Arredondo Ayala**  
Secretaria de Difusión Cultural

**M. en A. Ed. Yolanda E. Ballesteros Senties**  
Secretaria de Extensión y Vinculación

**Dr. Sergio Franco Maass**  
Secretario de Investigación  
y Estudios Avanzados

**Dr. en D. Hiram Raúl Piña Libién**  
Abogado General

**Lic. en Com. Juan Portilla Estrada**  
Director General  
de Comunicación Universitaria

**C.P. Alfonso Octavio Caicedo Díaz**  
Contralor

**Profr. Inocente Peñaloza García**  
Cronista



**Facultad de Humanidades**

**Mtro. en H. Juvenal Vargas Muñoz**  
Director

**Mtro. en H. A. Carlos Alfonso Ledesma Ibarra**  
Subdirector Académico

**Mtro. en C.I.D. Federico Malaquías Rodríguez**  
Subdirector Administrativo

**Mtro. en H. Pedro Canales Guerrero**  
Coordinador de Posgrado

**Dr. en F. Roberto Andrés Rosales Hinojosa**  
Coordinador de Investigación

**Mtro. Felipe Canuto Castillo**  
Coordinador de Vinculación

**Lic. en C.I.D. Ivonne Guadalupe Mejía Zarza**  
Jefa del Departamento de Planeación

**Mtro. en Hum. David Mondragón Olivares**  
Coordinador de Difusión Cultural y Extensión

**Raquel Jiménez Valadez**  
Jefa del Departamento de Servicio Social

**Lic. en I.A. Adolfo Guadarrama Muñoz**  
Jefe del Departamento de Control Escolar

# *Contribuciones desde* **Coatepec**

**Revista de la Facultad de Humanidades  
de la Universidad Autónoma del Estado de México**

ISSN-1870-0365

Nueva época, año x, número 20, Toluca, México, enero-junio de 2011

**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



**Universidad Autónoma del Estado de México**

# Contribuciones desde **Coatepec**

## Comité Editorial

### Directora

Dra. María Luisa Bacarlett Pérez

### Subdirector

Mtro. Pedro Canales Guerrero

### Filosofía:

Dr. Mijail Malishev

### Estudios Lingüísticos y Literarios:

Dra. Margarita Tapia Arizmendi

### Estudios Latinoamericanos:

Dr. Miguel Ángel Sobrino

### Historia:

Dra. Gloria Camacho Pichardo

### C. de la Información Documental:

Mtra. Luz del Carmen Beltrán Cabrera

### Ciencias Sociales:

Dr. Sergio González López

### Consejeros honorarios:

Dr. Francisco Lizcano Fernández

Dr. Francisco Xavier Solé Zapatero

Dr. José Blanco Regueira†

Dr. Gerardo A. Rodríguez Casas†

## Consejo de Redacción

### Editor responsable

Lic. Martín Mondragón Arriaga

### Coordinadores editoriales

Mtra. Lourdes Ortiz Boza

Mtro. José Luis Herrera Arciniega

**Consejo Editorial Internacional:** Mauricio Beuchot (UNAM); Boris Emélianov (Universidad de los Montes Urales, Rusia); María Rosa Palazón Mayoral (Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM); Leopoldo Zea† (UNAM); Brian Connaughton (UAM-Iztapalapa); Bernardo García Martínez (El Colegio de México); Jurandir Malerba (Universidad Estadual de Maringa, Paraná, Brasil); Massimo Mastrogregori (Univ. de Roma "La Sapienza"/Rivista Storiografia); José Luis Petruccelli (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística); Óscar Zanetti Lecuona (Instituto de Historia, Universidad de La Habana, Cuba); Arturo Andrés Roig (Universidad de Mendoza, Argentina); Tomás Calvo Buezas (Universidad Complutense de Madrid, España); Antonio Colomer Viadel (Universitat de València, España); Ricardo Melgar Bao (ENAH/INAH, México); José Luis Rubio Córdón (Universidad Complutense de Madrid, España); Guadalupe Ruiz-Giménez Aguilar (AIETI, España); Francisco Albizúrez Palma (Universidad de San Carlos, Guatemala); Lancelot Cowie (University of The West Indies, Trinidad y Tobago); Martin Lienhard (Universidad de Zurich, Suiza); Gerald Martin (Universidad de Pittsburgh, Estados Unidos); Françoise Perus (Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM); Alfredo Torero Fernández de Córdova† (Universidad de Leiden, Holanda); Wilebaldo López (Sociedad General de Escritores de México); Felipe Reyes Palacios (Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM); Miguel Ángel Tenorio (Sociedad General de Escritores de México); Raúl Zermeno (UAEMEX); Jorge Cabrera Bohórquez (Programa Memoria del Mundo, UNESCO); Stéphane Ipert (Centre de Conservation du Livre, Arles, Francia); Marie-Thérèse Varlamoff (IFLA Core Programme for Preservation and Conservation, Biblioteca Nacional, Francia); Alejandro Tortolero (UAM-Iztapalapa).

**Corrección:** Lic. Alejandro Solano Villanueva

**Portada:** José Isael Baeza Pérez y Omar Augusto Robles Aguilar

**Formación:** Ana Rocío Guzmán Díaz

**Traducción:** Dra. Ma. del Rosario Pérez Bernal

**Asistente editorial:** Tomás Fuentes Estrada

*Contribuciones desde Coatepec*, revista semestral, noviembre de 2011. **Editor responsable:** Gregorio Martín Mondragón Arriaga. **Número de certificado de reserva de derechos al uso exclusivo expedido por el Instituto Nacional del Derecho de Autor de la Secretaría de Educación Pública:** 04-2005-121917061900-102. **Número de certificado de licitud de título:** 11160 y **número de certificado de licitud de contenido:** 7789, ambos expedidos por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. **Domicilio de la publicación:** Facultad de Humanidades, Ave. Universidad esq. Paseo Tollocan s/n, Cerro de Coatepec, Ciudad Universitaria, C.P. 50110, Toluca, Estado de México. **Imprenta:** Editorial CIGOME, S.A de C.V. con dirección en vialidad Alfredo del Mazo núm. 1524, Toluca, Estado de México. C.P. 50010. **Distribuidor:** Facultad de Humanidades: Ave. Universidad esq. Paseo Tollocan s/n, Cerro de Coatepec, Ciudad Universitaria, C.P. 50110, Toluca, Estado de México.

*Contribuciones desde Coatepec* es una publicación semestral editada por la Facultad de Humanidades, organismo de la Universidad Autónoma del Estado de México, institución donde trabajan los miembros de su Comité Editorial y de su Consejo de Redacción. Difunde resultados originales de investigación en sus secciones: Filosofía, Estudios lingüísticos y literarios, Historia, Estudios latinoamericanos, Ciencias de la información documental y Ciencias sociales y Artes teatrales. Por tanto, su objetivo es abrir un espacio para la comunicación entre investigadores, profesores, estudiantes y profesionistas en ciencias sociales y 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. Tiraje: 500 ejemplares. Correo electrónico: [rcontribuciones@uaemex.mx](mailto:rcontribuciones@uaemex.mx) 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://www.redalyc.com>

# Coatepec

Revista de la Facultad de Humanidades  
de la Universidad Autónoma del Estado de México

NUEVA ÉPOCA AÑO X, NÚMERO 20, TOLUCA, MÉXICO, ENERO-JUNIO DE 2011

|                                                                                                                                                                                    |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Presentación</b>                                                                                                                                                                | 9   |
| <b>Filosofía</b>                                                                                                                                                                   |     |
| <i>Desarrollo moral y progreso social en Wilhelm Dilthey</i><br>Jesús Corona Torres                                                                                                | 11  |
| <b>Estudios lingüísticos y literarios</b>                                                                                                                                          |     |
| <i>Principios estéticos de la identidad: Lezama y La expresión americana</i><br>Brenda Vega Nava                                                                                   | 29  |
| <b>Historia</b>                                                                                                                                                                    |     |
| <i>El comportamiento ante la muerte en el Valle de Toluca<br/>a través de los testamentos. 1565-1623</i><br>María Elena Bribiesca Sumano<br>Georgina Flores García                 | 47  |
| <i>Procesos en los paisajes de la Tierra Caliente de Michoacán:<br/>asentamientos humanos y usos de suelo en Buenavista Tomatlán</i><br>Virginie Thiébaud<br>Alberto Aguirre Anaya | 75  |
| <b>Ciencias sociales</b>                                                                                                                                                           |     |
| <i>Salud y enfermedad, una realidad compleja</i><br>Mayán Cervantes                                                                                                                | 101 |

# Coatepec

Contribuciones desde

Revista de la Facultad de Humanidades  
de la Universidad Autónoma del Estado de México

NUEVA ÉPOCA AÑO X, NÚMERO 20, TOLUCA, MÉXICO, ENERO-JUNIO DE 2011

## Reseñas, documentos y traducciones

Glocalidad y posmercado: *¿sellos de la sociedad del siglo xxi?*

María de Lourdes Ortiz Boza

120

*Comentarios a la obra de Alberto Saladino* Dos científicos  
de la Ilustración hispanoamericana: José Antonio Alzate  
y Francisco José de Caldas

Jorge Llorente Bousquets

126

*La fototeca de la Facultad de Humanidades  
de la Universidad Autónoma del Estado de México*

María Eugenia Rodríguez Parra

Carlos Alfonso Ledesma Ibarra

130



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

[rcontribucionesc@uaemex.mx](mailto:rcontribucionesc@uaemex.mx)

Universidad Autónoma del Estado de México  
México

Presentación

Contribuciones desde Coatepec, núm. 20, enero-junio, 2011, pp. 9-10

Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28122309001>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en [redalyc.org](http://redalyc.org)

[redalyc.org](http://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

**L**egamos al número 20 de la revista *Contribuciones desde Coatepec*, con una propuesta de temas diversos encuadrados en el interés por las humanidades y las ciencias sociales, al cual se endereza esta publicación, producida desde las faldas de uno de los cerros característicos de la ciudad de Toluca.

En el orden acostumbrado, se abre este ejemplar con el artículo de Jesús Corona Cervantes, “El desarrollo moral y progreso social en Wilhelm Dilthey”, tópico propicio para reflexionar acerca de las inevitables dudas que los hechos del mundo contemporáneo provocan y que ponen en cuestionamiento la noción sobre si realmente como humanidad hemos evolucionado en cuanto civilización. Este texto resulta, además, oportuno, si se recuerda que en 2011 se conmemora el centenario luctuoso de este filósofo alemán.

Egresada de Letras Latinoamericanas por nuestra Facultad de Humanidades, Brenda Vega Nava recupera, en “Principios estéticos de la identidad: Lezama y *La expresión americana*”, parte de la ensayística del cubano José Lezama Lima, para establecer una serie de coordenadas estéticas en vinculación con otros momentos y creadores artísticos de América Latina, cuyo relieve se dibuja desde la barroca escritura del autor de *Paradiso*.

Dos historiadoras pertenecientes al claustro de la Facultad de Humanidades de la UAEMÉX unieron su talento en el trabajo “El comportamiento ante la muerte en el Valle de Toluca a través de los testamentos. 1565-1623”; en este caso, María Elena Bribiesca Sumano y Georgina Flores García sistematizan el estudio de una prolongada indagación en archivos notariales, para describir las características de los documentos que, en los siglos XVI y XVII, registraban la última voluntad de quienes estaban o se sentían ya a un paso de la tumba. Lo que leído de prisa pudo haber parecido un mero formulismo legal, deja ver muchos más elementos para percibir una compleja convivencia social.

También otra pareja de académicos de El Colegio de Michoacán, Virginie Thiébaud y Alberto Aguirre Anaya, expone la trayectoria de una zona característica de esa entidad federativa: “Procesos en los paisajes de la Tierra Caliente de Michoacán: asentamientos humanos y usos de suelo en Buenavista Tomatlán” es un ejercicio prolijo que emana de manera explícita de la microhistoria acuñada por el célebre historiador, también de origen michoacano, Luis González

y González. Se identifican así los cambios de esa región, atendiendo la variable del paisaje en su conexión posible con las distintas fases de la historia, no sólo local, sino también nacional.

Se cierra el segmento dedicado a artículos académicos con la aportación de Mayán Cervantes, bajo el título “Salud y enfermedad, una realidad compleja”. En éste, considerando elementos conceptuales y prácticos, surgidos de una visión interdisciplinaria, se discurre sobre cuestiones aparentemente obvias, como la necesidad de estar sanos, pero que no pueden verse de manera reduccionista, pues influyen en ellas también cuestiones culturales.

Un par de reseñas han sido incluidas en el presente número, la primera, suscrita por Lourdes Ortiz Boza, acerca del libro de Jeremy Rifkin *El fin del trabajo. Nuevas tecnologías contra puestos de trabajo. El nacimiento de una nueva era*, una lectura que a estas alturas puede resultar clarificadora, pues pone especial énfasis en los cambios provocados por los procesos de la llamada globalización, en la que han tenido un papel fundamental los medios masivos de comunicación y el uso de las tecnologías de la información y la comunicación.

Por su parte, Jorge Llorente Bousquets reseña el libro *Dos científicos de la Ilustración Hispanoamericana: J.A. Alzate y F.J. Caldas*, del latinoamericanista mexiquense Alberto Saladino García. Se pondera en este texto la trascendencia de Alzate y Caldas en el desarrollo de la ciencia en América Latina, a partir de la investigación de Saladino, autor de este volumen que ha alcanzado ya su segunda edición.

En el tramo final de *Contribuciones desde Coatepec*, los catedráticos de la UAEMÉX María Eugenia Rodríguez Parra y Carlos Alfonso Ledesma Ibarra exponen la manera en cómo fue creada la fototeca de la Facultad Humanidades, con la aportación del fotógrafo Ricardo Rosas Pliego. Es éste un proyecto de preservación gráfica que apenas, en rigor, ha comenzado, pero que ya deja ver resultados en la formación académica de estudiantes no sólo de Historia, sino de otras licenciaturas que se cursan en este organismo académico. En suma, esperamos que esta variedad de materiales resulte atractiva para los lectores de nuestra publicación.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

[rcontribucionesc@uaemex.mx](mailto:rcontribucionesc@uaemex.mx)

Universidad Autónoma del Estado de México  
México

Corona Torres, Jesús  
Desarrollo moral y progreso social en Wilhelm Dilthey  
Contribuciones desde Coatepec, núm. 20, enero-junio, 2011, pp. 11-28  
Universidad Autónoma del Estado de México  
Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28122309002>

- 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

# Desarrollo moral y progreso social en Wilhelm Dilthey

## *Moral Development and Social Progress in Wilhelm Dilthey*

JESÚS CORONA TORRES

**Resumen:** Dilthey piensa que el desarrollo moral es un proceso que se realiza exclusivamente mediante el progreso de la civilización. Sin embargo, se debe considerar, aunque el progreso de la sociedad es un factor que contribuye al desarrollo moral, que el momento más importante de ese proceso se lleva a cabo cuando se aceptan los principios morales y éticos como deberes incondicionados o imperativos pragmáticos.

**Palabras clave:** Progreso social, desarrollo moral, estructura de la vida.

**Abstract:** Dilthey believes that moral development is a process that takes place only through the advancement of civilization, but we should note that notwithstanding that the progress of society is a factor that contributes to moral development, the most important moment this process takes place when accepted moral principles and ethical and unconditional duty or pragmatic imperatives.

**Keywords:** Social Progress, Moral Development, Life Structure.

## Introducción

El estudio de la filosofía práctica de Wilhelm Dilthey presenta varios obstáculos para el hablante de lengua española, pues las obras completas no han sido traducidas para el consumo hispanoparlante y porque los estudios sobre su pensamiento ético son escasos, o casi nulos. En nuestra lengua Eusebi Colomer, Ángel Gabilondo, Eugenio Ímaz, José Ortega y Gasset, Juan Roura Parella y Wonfilio Trejo, entre otros, estudiaron la filosofía del autor, pero centraron su atención en las cuestiones relativas a la fundamentación de las ciencias del espíritu y no hicieron comentarios sobre su pensamiento ético.

No obstante esta situación, en la *Crítica de la razón histórica*, *De Leibniz a Goethe*, *El mundo histórico*, los *Fundamentos de un sistema de pedagogía*, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, la *Introducción a las ciencias del espíritu*, la *Poética*, *La esencia de la filosofía*, *La teoría de la concepción del mundo* y en el *Sistema de la ética*, se puede encontrar algunas ideas sobre su filosofía práctica, especialmente, sobre el tema relativo a lo que él llama “evolución moral” (*Die sittliche Evolution*).

La filosofía práctica del autor aborda, como eje principal, la cuestión relativa a los principios de la ética social, así como los problemas relativos a la validez general de las normas y las reglas morales. El tema de la evolución moral y su estrecho vínculo con el progreso de la civilización se trata fragmentariamente, pero el problema del desarrollo moral y la solución que el autor brinda al tópico justifican el análisis de su propuesta.

Dilthey piensa que, en el ámbito moral, existe un movimiento progresivo que llama “evolución” y que se vincula con el progreso de la civilización. Sostiene que la evolución moral de las personas es un proceso que se lleva a cabo en la conexión estructural psíquica y presupone la libertad de los individuos. En su interpretación, la vida es un curso de procesos anímicos agrupados en unidades estructurales que constituyen una conexión estructural psíquica. En la constitución de esa correlación no opera la causalidad, ya que se configura libremente. El desarrollo moral se lleva a cabo en cada una de las distintas unidades estructurales de la conexión estructural psíquica, esto es, en la captación de objetos, los sentimientos y la voluntad. Aun cuando esta conclusión no es afirmada explícitamente por el autor, consiste en la explicitación de las distintas posibilidades discursivas de la acción moral, es decir, en la formulación de principios morales y

en la unidad de carácter y el despliegue de la tendencia inmanente de los procesos volitivos hacia el bien común.

Por otro lado, el planteamiento refiere que de acuerdo con la teoría de las leyes de los sentimientos y de la voluntad, este proceso se desarrolla exclusivamente mediante el progreso de la civilización, pues sólo en la medida en que el progreso satisface el ideal de vida, desaparecen los sentimientos y las actitudes negativas para la conformación de la sociedad, y la voluntad alcanza un exceso de energía canalizable al desarrollo de las aptitudes morales. No obstante que esto es cierto, el aspecto decisivo del proceso se logra cuando los principios morales y los éticos son incorporadas a la teleología subjetiva e inmanente de la vida en calidad de deberes incondicionados o de imperativos pragmáticos.

### Cuerpo del trabajo

Para Dilthey el concepto “vida” está referido al ámbito de la “experiencia interna”, lo que ocasiona que su investigación destaque el aspecto psicológico de la existencia. Su psicología descriptiva y analítica mostró que la experiencia interna es una conexión de procesos, que la vida psíquica es “la trama de la interacción entre las personas bajo las condiciones del mundo exterior, captada en la independencia de esta trama respecto a los cambios de tiempo y lugar” (Dilthey, 1986: 222). Esta conexión de procesos psicológicos constituye una estructura. Como Juan Roura Parella lo ve, “los hechos psíquicos de distinta naturaleza se hallan regularmente relacionados entre sí en un orden determinado. A esta relación que hay entre las partes de una vivencia la llama Dilthey estructura” (Roura, 1947: 105). La estructura es un complejo de relaciones, en las que partes singulares de la conexión psíquica se hallan en recíproca referencia en medio del cambio de los procesos psíquicos, de la accidental coexistencia de elementos psíquicos y de la sucesión de las vivencias.

Dilthey logra ver que en la experiencia interna se dan tres tipos de estructuras: el primero relaciona una actitud del espíritu con los contenidos objetivos de la vivencia; el segundo reúne las relaciones internas que son afines, por ejemplo, la captación de objetos, los sentimientos y las vivencias volitivas, de esta manera se constituye lo que se llama entendimiento, sentimientos o voluntad; y el tercero relaciona las diferentes actitudes entre sí en una estructura teleológica inmanente y subjetiva. Wonfilio Trejo dice:

De aquí deriva la propiedad más profunda de la vida anímica: constituye una estructura en adecuada orientación teleológica, en ruta hacia una plenitud de dicha y de vida más altas... el carácter teleológico de la estructura es subjetivo, por cuanto en ella es vivido, y es, además, inmanente, en tanto que no reconoce una finalidad fuera de la vida misma. (1962: 175-176).

Estas estructuras se articulan y desarrollan libremente. El curso de la conexión estructural psíquica relaciona a los distintos procesos y los orienta hacia adelante en una tendencia que tiende a lograr el equilibrio de la vida con su medio. En *El mundo histórico* se refiere:

Este curso de la vida constituye un desarrollo, pues la cooperación de los movimientos anímicos es de tal índole que va realizando la tendencia hacia una conexión psíquica crecientemente más determinada, acomodándola a las condiciones de la vida, originando así una “configuración” de esta conexión (Dilthey, 1978: 16-17).

Eugenio Ímaz también aprecia esta situación y dice que en Dilthey la estructura no es estática sino que está en movimiento, se desarrolla. Este carácter de la vida psíquica es lo que permite hablar de evolución moral. En *El pensamiento de Dilthey* dice: “Esta conexión de la vida psíquica es una estructura, que no hay que concebirla como cuajada o estática, como un esqueleto, sino dinámicamente, tal como es vivida, como un desarrollo” (1979: 175).

Al parecer, la idea de desarrollo se vincula con el logro del equilibrio de la vida con el medio, pero debe resaltarse que la nota característica del desarrollo consiste en que durante el transcurso de la existencia, la conexión estructural psíquica se configura de manera libre y sin intervención de la causalidad, lo cual permite el surgimiento de conexiones libres a partir de lo vivido. La conexión psíquica adquirida condiciona la aparición de las conexiones. Puede observarse que ese condicionamiento no es necesario sino que en él actúa la libertad. Dilthey dice: “todo desarrollo es un creciente poner-en-juego libre y productivo la multiplicidad, el establecimiento de relaciones en ella” (Dilthey, 1960: 35). Este poner en juego libre y productivo la multiplicidad se refleja en las relaciones que las distintas unidades estructurales realizan entre sí, ya que a partir de ellas surgen nuevas conexiones, caracterizadas por la innovación. En este proceso de la conexión estructural psíquica surge lo irrepetible, lo innovador, lo que no

está contenido en la conexión estructural, pero que depende de ella. José Luis Villacañas afirma: “En este cruce siempre único se produce la garantía de innovación, de producción de lo nuevo, de lo irrepetible. Este hecho es fundamental: por exigencia de la propia estructura de la vida, el individuo tiene que producir algo nuevo” (2001: 127).

Por esta razón, dice Eugenio Ímaz, “la ‘efectividad’ se revela como producción, en que el efecto contiene más que la causa. La vida no se desenvuelve como ecuación sino que se desarrolla creadoramente” (1979: 264). Esto también deja ver lo que Dilthey piensa sobre la libertad, porque ésta no tiene que ver únicamente con las acciones humanas, sino que se refiere, más bien, a las relaciones de la conexión psíquica adquirida. La configuración de la conexión se desarrolla libremente, no obstante el condicionamiento del mundo exterior. Si en él una causa produce un determinado efecto, en el espíritu la conexión psíquica adquirida sólo actúa condicionando su configuración, pero entre ella y las conexiones producidas no hay lazos de causalidad.

De esta situación podemos observar que el hombre tiene en sus manos la elección de las distintas posibilidades de realización de su existencia. En otras palabras, la libertad es la elección del modo de ser en que existimos. En *El plan para continuar la estructuración del mundo histórico*, Dilthey puntualiza: “En todo encontramos la misma limitación de posibilidades y, sin embargo, la libertad de elección entre ellas, con esto el bello sentimiento de poder marchar hacia adelante y de poder realizar nuevas posibilidades de la propia existencia” (1978:270).

La libertad es, pues, libre configuración, tanto en el ámbito de la conexión psíquica como en el de las acciones. La necesidad está excluida del mundo del espíritu y de las acciones, porque el hombre puede elegir las posibilidades mediante las cuales configura su existencia. El mundo del espíritu y la acción son sinónimos de libertad.

Puede observarse que si el desarrollo es una característica de la conexión estructural psíquica adquirida y que si la conexión está constituida por las unidades estructurales de la captación de objetos, de las vivencias afectivas y de las vivencias volitivas, entonces se infiere que el desarrollo también tiene que ser una característica de las unidades estructurales.

Por lo que respecta al desarrollo del conocimiento, en la exposición histórica que prepara el fundamento gnoseológico de las ciencias del espíritu, Dilthey sostiene que la conexión de fin, que es el conocimiento, se desarrolla a través del

mito, de los saberes particulares, de la metafísica, de la ciencia y del escepticismo, preparando el advenimiento de la fundación de las ciencias del espíritu a través de la teoría del conocimiento.

Es evidente que en este proceso también se incluye a la filosofía práctica, pues la búsqueda del conocimiento se acompaña por la cuestión sobre el deber del hombre. En *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, Dilthey dice: “No sólo en la ciencia que progresa se da una continuidad, sino también en el desarrollo religioso-moral. El género humano, lo mismo que el individuo, va desenvolviendo su vida hacia adelante, en conexión con sus experiencias vitales” (1947: 64).

Para ejemplificar esta situación, se toma el movimiento de la Reforma protestante. Dilthey observa que el desarrollo de la vida moral va acompañado por el desarrollo del proceso religioso:

Y, ciertamente, los grandes cambios en la vida moral van siempre del brazo con los cambios religiosos. La historia en ninguna parte nos habla a favor del ideal de la moral arreligiosa. Hasta donde alcanza nuestro conocimiento, las nuevas fuerzas activas de la voluntad surgen siempre en relación con ideas acerca de lo invisible. Pero también lo nuevo fecundo nace siempre dentro de una conexión histórica, sobre la base de la religiosidad de una época que desaparece, como nace un nuevo estado de vida de otro anterior (Dilthey, 1947: 64).

Éste fue el caso del movimiento religioso-moral iniciado por Lutero, quien —para Dilthey—, partiendo de la restauración del Evangelio, daría un paso decisivo en el camino del desarrollo religioso-moral más allá del cristianismo primitivo. Con base en la restauración, vio que el íntimo proceso religioso de la fe encuentra su expresión y su campo de acción en la conformación de todo el orden exterior de la sociedad. En oposición al pensamiento dogmático y a la exterioridad regimental de la iglesia, Lutero sostuvo que el contenido de la fe tenía que realizarse en la sociedad, que la fe tenía que traducirse en obras sociales.

No obstante esto, para Dilthey el nuevo ideal de vida religioso-moral expresado por Lutero contenía dificultades que él no pudo superar. Ese movimiento vio la necesidad de realizar el proceso de la fe en la sociedad; sin embargo, la configuración de la sociedad humana no podía basarse exclusivamente en la relación trascendental del hombre con Dios. Los conceptos de fraternidad de los hombres, igualdad ante Dios y dignidad por semejanza divina, no eran

suficientes para ordenar la vida en sociedad. En *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII* Dilthey dice:

El material exclusivamente religioso de los Evangelios no contiene los necesarios principios teleológicos para la configuración de la sociedad humana. Porque el cristianismo que viviera con arreglo a sus principios no sólo no debería cobrar intereses sino que habría de entregar su propiedad a los pobres, y no prestar juramento, desenvainar la espada o ir a la guerra (1947: 69).

Por esto señala que la conformación de la vida en sociedad no puede basarse exclusivamente en la relación destacada por los Evangelios, esto es, en la relación de Dios con el hombre y de éste con su semejantes, la cual configura reglas que protegen la vida, la verdad, el amor al prójimo, etc., sino que tiene que incluir relaciones más amplias como las que dan las instituciones sociales. Estas relaciones son retomadas por Dilthey en su ética filosófica y provocan la siguiente digresión para considerar el concepto “ética” en su pensamiento.

Dilthey piensa que la filosofía es afín a la religión y al arte. Guarda semejanza con la primera porque su reflexión tiene un lado práctico y con el segundo porque se sustrae a las necesidades prácticas de la vida para expresar una concepción del mundo y de la vida; pero también nota que la filosofía es superior a ellas porque reúne ambos aspectos, el teórico y el práctico, y porque busca expresarlos de manera universal. En palabras de Dilthey:

La filosofía es superior a ambas manifestaciones porque reúne el aspecto teórico con el aspecto práctico del hombre: quiere conocer, contemplar y actuar a la vez, y se ofrece íntegra cuando se da como unidad de ambas cosas. Y también posee otro género de superioridad, porque pretende elevar esta unidad a clarísima conciencia en una representación conceptual de validez universal (1945: 104).

De esta situación se advierte que Dilthey ve en la filosofía dos características importantes: una se deriva del carácter teórico de sus reflexiones y otra del carácter práctico de las mismas. Por un lado, la filosofía, como metafísica, busca determinar la conexión inteligible del mundo y, por el otro, como ética, busca determinar los principios, las reglas y los fines de la vida. Por eso dice que la ética tiene que deducir de sus principios normas para guiar la vida y para orientar la sociedad

y cumple esta tarea como ética filosófica. Dilthey dice: “Toda filosofía auténtica debe deducir de sus conocimientos teoréticos los principios de la conducta vital del individuo y de la orientación de la sociedad. La ciencia en que ello ocurre es denominada por nosotros ‘ética filosófica’” (1973: 9).

Como Cacciatore lo ve en su artículo “Individualidad y Ética: Vico y Dilthey”, se define a la ética “como el lugar privilegiado de conexión entre las formas complejas e históricamente articuladas de la sociedad y aquello que él llama ‘profundidad de la conciencia moral personal’” (1999-2000: 89). Por eso, cuando Dilthey habla de la tarea de la ética filosófica, se refiere a su objeto enmarcándolo dentro de un ámbito social. A veces habla de él como “principio”. Dice: “Toda esta situación determina para la filosofía un equilibrio totalmente nuevo de las cuestiones éticas, una nueva necesidad de principios éticos” (Dilthey, 1973: 15).

Otras veces dice que su objeto es la reflexión sobre las reglas, fines y bienes de la voluntad. “La filosofía tiene, finalmente, en la conexión histórico-cultural, una relación con el mundo práctico, sus ideales y su orden vital. Pues ella es la reflexión sobre las reglas, fines y bienes de la voluntad” (Dilthey, 1944: 160-161). Y otras veces dice que la ética tiene que realizar una tarea axiológica sobre los fines que nacen en el desarrollo histórico del hombre: “A la ética corresponde la ordenación de los conceptos teleológicos. Éstos han nacido de un modo natural en el campo de la actividad humana, como expresión de la finalidad que en ella se halla” (Dilthey, 1960: 19-20).

Esta situación es importante porque de ella depende el enjuiciamiento de su filosofía práctica. Si se piensa que el centro de su investigación fue la deducción de principios éticos para la orientación de la sociedad alemana del siglo XIX, entonces se aprecia que su investigación alcanzó los objetivos que se propuso; pero, si se observa su trabajo como un esfuerzo por deducir reglas para la vida ética, se aprecia que sus resultados son parciales, porque su ética es eminentemente social y no brinda principios para la orientación de las acciones con el mundo y con las especies que en él habitan.

La índole de la ética filosófica se caracteriza, pues, por el interés en la deducción de principios que puedan servir para orientar la convivencia social y por el interés en la reflexión sobre las reglas, los bienes y los fines de la vida. Cuando lleva a cabo esta última tarea se constituye como ciencia de un sistema cultural, concretamente, del de la moral. Un sistema cultural es una conexión de fin que radica en la conexión estructural psíquica. Sobre él, Dilthey refiere: “Pero en

toda esta multiplicidad se origina, de la estructura de la vida siempre semejante, la misma conexión de los fines, que yo llamo sistema de la cultura, sólo que con diferentes modificaciones históricas” (1944: 83).

Estos sistemas se basan en las semejanzas de los individuos, las cuales están determinadas por la comunidad de contenido vital. Sobre esta base se produce la coordinación de actividades intersubjetivas para la obtención de una satisfacción. Este fin que arraiga en la naturaleza humana, que es permanente, promueve actos psíquicos de los individuos en recíproca relación y los entreteje en una conexión de fin que es designada “sistema”.

Sistemas culturales son, pues, la religión, la ciencia, el lenguaje, el arte, la moral, etc. El estudio de estos sistemas está condicionado por el lugar que ocupa en la realidad histórico-social. Por eso, para Dilthey, el estudio de los sistemas culturales debe llevarse a cabo mediante la psicología analítica y descriptiva, pues se trata de un conjunto de hechos de conciencia que radican en la naturaleza humana. De esta manera, mediante la comparación de las formaciones particulares que abarca y la puesta en relación del sistema cultural con las verdades de la psicología y con el contexto histórico-social del cual se destacó, se puede determinar el lugar del fin en la naturaleza humana.

En este sentido, la ética se caracteriza por su tendencia a la universalidad, por postular la posibilidad del establecimiento de juicios prácticos incondicionales y por ordenar estos principios en un sistema de prescripciones coherentes entre sí, cuyo contenido, ya sea la imagen del bien supremo, de la ley moral, de la obligación o del ideal, se comprende como unidad y aparece con la intención de ser ley incondicional; pero también hay otro aspecto que destaca de ella, el cual está relacionado con los instintos.

El concepto “instinto” (*Triebe*) juega un papel muy importante en la filosofía práctica de Dilthey, tan es así, que en algunas ocasiones lo refiere como la fuerza más poderosa del mundo moral. El lado exterior de los instintos está constituido por el aspecto que se presenta a la intuición, por ejemplo, los órganos, las funciones y las acciones. Y el lado interior está constituido por los procesos psicológicos. Cuando la ética actúa sobre el aspecto exterior ejerce funciones limitantes, negantes o conformantes sobre la existencia. Si el papel de la ética es ejercer presión sobre los órganos, funciones y procesos corporales, no se empeña en modificar o sublimar estos procesos y solamente los contiene —como sucede en el caso de la ética de la Stoa y la de Kant—, es llamada por

Dilthey “ética limitante”; por el contrario, cuando la ética trata de suprimirlos y rehusarlos totalmente, como sucede en el caso de la ética del cristianismo, de los neoplatónicos, los budistas o de Schopenhauer, le llama “ética negante”. Ambas posturas son reflejo de luchas internas del individuo. Aunque siente mayor simpatía por las éticas que él llama “conformantes”. Un ejemplo de ésta la brinda la filosofía práctica de Schleiermacher. Esa reflexión no pretende ejercer presión sobre el aspecto externo de los instintos con el fin de limitarlos, desecharlos o suprimirlos, sino que trata de transformarlos. De ella dice que “el principio de la conformación de la vida instintiva está expresado en forma abstracta en la ética conformante de Schleiermacher” (Dilthey, 1973: 77).

Cuando se habla de conformación, se refiere a un proceso en el cual el objeto que se conforma asume una forma distinta de la que era, pero continua manteniendo su base, esto es, el contenido instintivo. Por eso Dilthey dice que los instintos son las fuerzas más poderosas del mundo moral, sólo que en la conformación, la apariencia que asumen no está determinada por la teleología inmanente y subjetiva de la vida, sino por la voluntad. Por esta situación, como Cacciatore lo ve, en Dilthey las “articulaciones instintuales”, como él las llama,

Deben hallar su necesario correctivo no ciertamente en algún principio abstracto o metafísico o mecanicista que se aplique de modo coercitivo desde el exterior al mundo de las pasiones y de los instintos, sino en el formarse gradualmente de un sentimiento social y de cualidades en el mundo del obrar capaces de regular la vida misma de la sociedad, de instituir posibilidades de convivencia interindividual y de mantener un espacio para las necesidades de los particulares (Cacciatore, 1999-2000: 91).

Al parecer, el fin hacia el que apunta la conformación es la congruencia con la vida intelectual y con la alegría que bien podría vincularse con el bienestar social. Por esta situación, la filosofía práctica de Dilthey destaca el papel que juega el trabajo, el desarrollo individual, la propiedad, la asociación y la familia. Estas fuerzas sociales dan cohesión a la sociedad y una conformidad duradera. Refiriéndose a Zwinglio dice que:

Vio la verdad cuando dijo que las instituciones sociales de una comunidad estatal cristiana tienen como objeto la convivencia de cristianos en formación. Por lo tanto,

habrá de haber en los principios directivos de un Estado cristiano reglas que procedan de esta relación más abarcadora. Esto lleva a los principios de una moral social en la cual las ideas cristianas sólo constituyen una parte (Dilthey, 1947: 69).

La ética social derivada del movimiento de Reforma que destacó la necesidad de vincular el proceso de la fe con la organización de la sociedad, es ejemplo de la manera en que el curso del proceso religioso va de la mano del desarrollo del proceso moral, tal como podemos apreciarlo en el caso de Lutero y Zwinglio.

Regresando de la anterior digresión, se comentaba que, para nuestro autor, el desarrollo es un poner en juego libre las distintas conexiones de la estructura de la vida psíquica. Esta multiplicidad de conexiones está integrada por las vivencias captadoras, las vivencias afectivas y las vivencias volitivas. Por eso la unidad de la multiplicidad no se refiere solamente a la inteligencia, sino también a los sentimientos y a la voluntad. Dilthey nos dice que la inteligencia

Es originariamente algo múltiple, como en ella lo mucho es lo primero y sólo la especulación supone la unidad en el comienzo, así también en la vida sentimental y volitiva es lo primero una multiplicidad de modos de reacción en forma de sentimiento, emoción e impulso. La unidad en el carácter es trabajo y conquista del desarrollo (Dilthey, 1960: 92).

Al parecer, como lo expresa la cita antes transcrita, la teleología de la vida afectiva y de la volitiva las conduce hacia la unidad de carácter. En los *Fundamentos de un sistema de pedagogía* Dilthey dice: “El contenido de esta moralidad humana consiste en los enlaces de las emociones elementales, puesto que producen una unidad del carácter, por medio de las leyes del sentir y del querer, en las emociones dispersas” (Dilthey, 1960: 100).

El “esquema de la vida” (*Schema eines Lebewesens*) inicia con la impresión y termina con la reacción a esa impresión. Entre ambos hay una serie de eslabones que se hacen cada vez más complejos. En estos eslabones hay tensiones que surgen en la conciencia y que tienden hacia la realización de un movimiento. Dilthey identifica estas tensiones con el instinto de alimentación, el instinto sexual y el amor a los hijos; los instintos de protección y defensa, los de movimiento y la necesidad de descanso. En su psicología descriptiva las diversas formas de reacción del sistema instintivo se transforman en afectos y pasiones como la venganza y

el odio. El autor dice que “esos manojos de instintos solo pueden ser mantenidos unidos mediante el poder de la voluntad” (Dilthey, 1973: 64).

Esta unidad de los procesos puede ser pensada desde lo que Dilthey llama propiedades vivibles de la voluntad (*gefühlte Eigenschaften der volitionen*). Esto es, a partir de la fuerza, el valor, la laboriosidad, la consecuencia y la entrega de la voluntad a los motivos que superan en grandeza la vida propia como los sistemas culturales y las formas de organización de la sociedad. En el *Sistema de la ética* dice que de estos sentimientos “surge la posibilidad de adquirir conformidad en sí mismo” (Dilthey, 1973: 88). La práctica de estas determinaciones de la voluntad armoniza a la individualidad con la vida en sociedad porque el valor, la fuerza, la laboriosidad y la consecuencia son propiedades de la voluntad que permiten realizar los fines individuales, del mismo modo en que la entrega de la voluntad a las objetividades producidas por la historia permite poner en armonía a la voluntad con la vida en comunidad.

Esto es así porque el cumplimiento de los principios de la religión, del derecho y la moral, así como la sujeción al Estado, hacen salir al individuo de los límites de su esfera y lo involucra con la de las personas y la del mundo mediante relaciones que no asumen la forma medio-fin, sino la de mandamientos religiosos, reglas morales o jurídicas. Se puede observar que la unidad de carácter es un proceso que se realiza únicamente en la conexión estructural de la vida. Como se señala, su índole radica en la intervención de la voluntad en el movimiento que acontece en el esquema de la vida. Se da unidad a la multiplicidad dispersa de los procesos que acontecen en la trama de la vida. Esta unidad de carácter se asemeja a lo que Dilthey llama “conducta estética”, sólo que en este caso la armonía y el equilibrio es logrado por el arte. Juan Roura dice: “Lo que la realidad no nos concede lo alcanzamos por medio de la fantasía en el arte. El hombre estético busca en sí mismo y en los demás equilibrio y armonía de los sentimientos: con esta necesidad forma su vida” (1947: 145).

Por lo que respecta a la vivencia volitiva, observamos que, al igual que las demás unidades estructurales, también tiene una teleología propia. Si la inteligencia apunta hacia el desarrollo del conocimiento y los sentimientos hacia la unidad de carácter, los procesos de la voluntad apuntan hacia el bien común. En el *Sistema de la ética* dice:

El análisis de los procesos volitivos unidos en la humanidad posibilita el hallazgo de un principio general, que sufre la conformación de las intenciones volitivas de

contenido, que están incluidas en estas formas, según los procesos y sus leyes. Este principio es el de bienestar social (Dilthey, 1973: 169-170).

Esta situación también la ve Cacciatore al distinguir que:

Entre los singulares procesos volitivos y el constituirse de un dato sintético que se manifiesta en el hecho de que todo el contenido de la obligación jurídica y moral y toda forma de conducta de vida de una sociedad muestra la intencionalidad a la realización de un bien común. (1999-2000: 93).

Dilthey piensa que a partir de los instintos como el hambre, el amor, la necesidad del movimiento y la guerra, así como de las aptitudes éticas (*Sittlichen Anlagen*), esto es, de la expresión natural de los sentimientos, la reiteración de los procesos volitivos, la formulación de reglas y la adaptación interior al mundo exterior, surgen fuerzas o formas de la sociedad que tienden hacia el bien común. Estas fuerzas son el autodesarrollo, el trabajo, la propiedad, la asociación y el matrimonio. Refiere: “Estas fuerzas o formas de la sociedad surgen de los instintos y de las aptitudes éticas de la persona individual en la comunidad social. Su tendencia hacia la bonanza general surge de las relaciones individuales de procesos volitivos y estados de ánimo” (1973: 117).

Dice que su tendencia hacia el bien común se deriva de las relaciones individuales de los procesos volitivos y de los estados de ánimo. En la conexión estructural psíquica las unidades estructurales actúan recíprocamente sin necesidad de ninguna mediación. Por esta razón, las vivencias volitivas pueden relacionarse con las vivencias afectivas no sólo partiendo de éstas últimas a las primeras, sino también en sentido inverso. Este tipo de relación caracteriza a la estructura. De esta manera, los procesos volitivos que se manifiestan en las fuerzas que actúan en la sociedad generan un estado de ánimo que es designado como sentimientos, pero que cualitativamente es diverso. Refiriéndose a este sistema de correspondencias dice: “Puede designárselos como sentimientos, pero cualitativamente son distintos. La tensión de la voluntad en su limitación por la obligación y la paz emergente del cumplimiento del deber tienen poca similitud con el transcurso de deseos y placeres sensoriales” (Dilthey, 1973: 118).

Como se señaló, esta tendencia de las fuerzas sociales tiene su fundamento en las relaciones individuales de los procesos volitivos y las vivencias

afectivas; por tanto, el bienestar general no es un objetivo que la ética se proponga de manera pragmática ni utilitarista. Antes bien, es la tendencia general de los procesos volitivos. Por eso, en oposición al utilitarismo, nuestro autor sostiene que las fuerzas que actúan en la sociedad —como el autodesarrollo, el trabajo, la propiedad, la asociación y el matrimonio— no son partes de un mecanismo que sirven al efecto de la implantación del bien general. La moral no es un medio para alcanzar un fin, porque las conformaciones volitivas son el impulso de todo actuar que va más allá de la vida instintiva y de la utilización de las causas objetivas de las sensaciones en el interés de la persona. Estas fuerzas de la sociedad están a disposición de la ética para la conformación de los instintos hacia el bienestar general, a fin de alcanzar un equilibrio entre la individualidad y la sociedad.

El proceso hasta aquí descrito, que se efectúa en la estructura de la vida, se encuentra condicionado por el *ethos* y por el espíritu de una época. Para Dilthey, el *ethos* de una época o cultura moral, como también lo llama, consiste en la cooperación de los resortes morales (*Triebfedern sittliche*), como el trabajo, el desarrollo individual, la propiedad, las asociaciones y el matrimonio, entre otros, con el estado preexistente de una sociedad. El estado de la comunidad abarca tanto las formas de organización externa, como el estado de los sistemas culturales. El término se utiliza para designar la ausencia o presencia de esos resortes y la forma en que cooperan en las actividades sociales. De él Dilthey afirma:

La cooperación de esos resortes (los éticos) en el estado preexistente de una sociedad lo designamos como la cultura ética o el *ethos* de una época. Conforma el punto central viviente de una cultura. Cada todo social se compone de unidades de vida: De este modo, su estructura es también el andamiaje para la cooperación de las unidades vitales humanas (Dilthey, 1973: 143).

Como se observa, el *ethos* no designa solamente al estado actual de una sociedad, sino también a la forma en que cooperan los resortes morales en cada individuo y en una asociación —por ejemplo, los pueblos—. Esto conduce a que no se pueda hablar de sociedades sin cultura moral, porque en cualquier sociedad se dan esos resortes —o por lo menos algunos— y juntos cooperan entre sí.

Por otra parte, cuando Dilthey se refiere al espíritu de una época, habla de él como una abstracción realizada por el genio, particularmente por el artista. Ésta tiene como base la afinidad de las manifestaciones de la vida que se dan en las

formas de organización de la sociedad o en los sistemas culturales y el genio las eleva a unidad. Esta multiplicidad que actúa como una estructura de la vida psíquica en grande, es la síntesis de los elementos afines que comparten los pueblos y se observa en un determinado lapso de tiempo. Por esto la cultura muestra:

En las formas del pensamiento que se organizan en la ciencia, y en aquellas sentimentales y volitivas que se expresan en el arte y en la religión, en los procesos prácticos de la sociedad y de la técnica, la misma conexión estructural de pensamiento, acción y sentimiento que se manifiesta en la individualidad (Cacciatore, 1999-2000: 92).

Se distingue del *ethos* porque éste designa solamente la relación de los resortes morales con el estado actual de una sociedad, con sus objetivaciones y sus prácticas; por el contrario, el concepto espíritu de una época se refiere a la totalidad de la conexión estructural psíquica de los pueblos que puede ser determinada a partir de las afinidades existentes entre ellos.

No obstante que ese proceso está condicionado por el *ethos* y por el espíritu de una época, Dilthey sostiene que la evolución moral se desarrolla exclusivamente sobre las bases del progreso social:

Estas propiedades tienen la tendencia de fomentar la bonanza general, ya que son la estructura de los factores de la vida social.

El desarrollo de ellas pertenece entonces al desarrollo de la sociedad misma. Pero la evolución de la vida moral se realiza exclusivamente sobre la base de la evolución sociológica (Dilthey, 1973: 118).

Cuando habla del progreso de la civilización, lo concibe como el proceso a través del cual el hombre puede satisfacer con mayor perfección sus necesidades instintivas, esto es, la alimentación, el amor sexual, el instinto de protección y la necesidad de descanso, así como la ampliación de los medios que nos permiten satisfacer estas necesidades y la reducción de la energía utilizada en el trabajo: “Designamos como “progreso de la civilización” a aquel proceso en el que esta satisfacción se hace –por un lado- cada vez más perfecta, el uso de las fuentes constantes de sentimientos agradables cada vez más amplio, y por el otro esto insume cada vez menos gasto en el trabajo” (Dilthey, 1973: 125).

Piensa que, al disponer de los medios que permiten satisfacer necesidades, hay una descarga de la fuerza de la voluntad que originalmente estaba destinada a buscar esa satisfacción. Observa que esto sucede en las clases altas. Ese proceso se desarrolla con la incorporación de costumbres y reglas destinadas a obtener los satisfactores. De esta manera, mediante costumbres y reglas, la fuerza empleada en los procesos volitivos se reduce porque, por ejemplo, en lugar de constantes intervenciones de la voluntad, la costumbre y la regla minimizan la cantidad de fuerza utilizada por la voluntad: “Al incluir lo uniforme en la conciencia, surgen las reglas del actuar. En éstos hay dado un importante factor para la evolución ética. Cuantas más cosas transformemos en costumbre o ejercicio. O elevemos al rango de regla, tanto más descargamos la voluntad” (Dilthey, 1973: 125).

Sostiene esto apoyándose en su teoría de las leyes de los sentimientos y de los procesos volitivos, pues, de acuerdo con la tercera ley, una vez que se satisface el ideal de vida configurado por la conexión estructural psíquica, el individuo logra armonía consigo mismo y con la sociedad, lo cual le permite apartar de sí las emociones aisladas que generan conflictos sociales, además de que puede disponer de mayor fuerza en la voluntad para desarrollar sus aptitudes morales. En *Los fundamentos de un sistema de pedagogía* advierte:

En la medida en que se constituye entre la percepción y la acción el miembro intermedio, en que acoge en sí el recuerdo y el futuro, en que impide el curso directo, esta tendencia a la satisfacción adquiere el predominio sobre las emociones aisladas, aunque no tan intensa aún, de la cólera, la venganza, los afectos sensibles, etc. A la acción de la civilización se debe el que un plan de satisfacción, unitario en sí, que se pone poco a poco de acuerdo con el ambiente, adquiera el predominio sobre los afectos intensos y perjudiciales. Aquí se funda una tendencia del desarrollo humano a provocar los impulsos útiles para una armonía tal del individuo consigo mismo y la sociedad, y para impedir los inútiles (Dilthey, 1960: 102).

Piensa que una vez alcanzado esto, “Las intervenciones de la voluntad —que yo llamo aptitudes éticas— pueden desarrollarse libremente. El desarrollo del individuo, el amor y el cuidado para las asociaciones, la entrega a las metas de la cultura toman ahora el lugar de la satisfacción irregular de las pasiones” (Dilthey, 1973: 125).

Esto es cierto parcialmente, porque el estado de insatisfacción se transforma en agresión, pero el progreso de la civilización no resuelve el problema planteado. Un ejemplo empírico de ello lo tenemos en la situación de los países altamente desarrollados de Europa y de América. Ciertamente hay un avance moral en esos países respecto a las naciones subdesarrolladas; sin embargo, la historia de esos pueblos muestra que también son capaces de acciones inmorales de gran trascendencia, como sucedió en las guerras mundiales y, más recientemente, en las invasiones de los Estados Unidos a varios pueblos de Medio Oriente.

El desarrollo de la sociedad proporciona a la vida equilibrio con el medio ambiente, porque el desarrollo tecnológico genera en los procesos instintivos un estado de equilibrio que adquiere predominio sobre los sentimientos negativos; pero se debe tener presente que las acciones humanas están condicionadas por la teleología de la estructura de la vida. Por esta razón, el desarrollo moral alcanza su punto más alto sólo en la medida en que los principios morales y los principios éticos son incluidos en ella como deberes incondicionados o aceptados como imperativos pragmáticos, los cuales contienen las máximas para la felicidad del individuo.

## Conclusiones

A manera de conclusión, las reflexiones de Wilhelm Dilthey sobre el problema del desarrollo moral de los individuos brindan principios para configurar la vida en sociedad. El autor deja ver que el desarrollo es un poner en juego las múltiples conexiones de la estructura de la vida psíquica; sin embargo, si bien es cierto que el desarrollo moral está vinculado con el progreso de la civilización, debemos tener en cuenta que las acciones humanas dependen de la teleología inmanente y subjetiva de la conexión estructural psíquica de los individuos. Por eso, en última instancia, ni el progreso de la civilización, ni el *ethos* o el espíritu de una época determinan, de manera necesaria, el desarrollo moral, ya que esto depende de que la voluntad individual acepte los principios de la moral y los principios de la ética como deberes incondicionados o como imperativos pragmáticos que le pueden servir para vivir en sociedad y mantener su felicidad. La acción moral y, más aún, la vida moral dependen de que se acepten los principios de la moral y de la ética, porque una acción no produce hombres morales, ya que, como dice Aristóteles en la *Ética Nicomáquea*, una golondrina no hace primavera.

## Bibliografía:

- Cacciatore, Giuseppe (1999-2000), *Individualidad y Ética: Vico y Dilthey, Cuadernos sobre Vico* [Internet], (sf), (11-12), p. 96. Disponible en: <http://institucional.us.es/cuadernosvico/uploads/11y12/cacciatore.pdf>. Consultado el 28 de junio de 2011.
- Dilthey, Wilhelm (1986), *Crítica de la razón histórica*, Barcelona, Ediciones Península, 286 pp.
- \_\_\_\_\_ (1945), *De Leibniz a Goethe*, México, Fondo de Cultura Económica, 402 pp.
- \_\_\_\_\_ (1978), *El mundo histórico*, México, Fondo de Cultura Económica, 430 pp.
- \_\_\_\_\_ (1960), *Fundamentos de un sistema de pedagogía*, Buenos Aires, Editorial Losada, 141 pp.
- \_\_\_\_\_ (1947), *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 502 pp.
- \_\_\_\_\_ (1978), *Introducción a las ciencias del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 426 pp.
- \_\_\_\_\_ (1944), *La esencia de la filosofía*, México, Filosofía y Letras, 178 pp.
- \_\_\_\_\_ (1997), *Literatura y fantasía*, México, Fondo de Cultura Económica, 304 pp.
- \_\_\_\_\_ (1945), *Poética*, Buenos Aires, Editorial Losada, 323 pp.
- \_\_\_\_\_ (1973), *Sistema de la ética*, Buenos Aires, Editorial Nova, 177 pp.
- \_\_\_\_\_ (1945), *Teoría de la concepción del mundo*, México, Fondo de Cultura Económica, 473 pp.
- Ímaz, Eugenio (1979), *El pensamiento de Dilthey*, México, Fondo de Cultura Económica, 346 pp.
- Roura Parella, Juan (1973), *El mundo histórico social (Ensayo sobre la morfología de la cultura de Dilthey)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 229 pp.
- Trejo, Wonfilio (1973), *Introducción a Dilthey*, México, Universidad Veracruzana, 289 pp.
- Villacañes, José Luis (2001), *Historia de la filosofía contemporánea*, Madrid, Akal, 355 pp.

**Recibido:** 25 de enero de 2011.

**Liberado:** 10 de agosto de 2011.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

[rcontribucionesc@uaemex.mx](mailto:rcontribucionesc@uaemex.mx)

Universidad Autónoma del Estado de México  
México

Vega Nava, Brenda

Principios estéticos de la identidad: Lezama y La expresión americana

Contribuciones desde Coatepec, núm. 20, enero-junio, 2011, pp. 29-46

Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28122309003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en [redalyc.org](http://redalyc.org)

[redalyc.org](http://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

# Principios estéticos de la identidad: Lezama y *La expresión americana*

*Aesthetic Principles of Identity:  
Lezama and The American Expression*

BRENDA VEGA NAVA

**Resumen:** El arte americano es el resultado de un proceso de interacción cultural de elementos extranjeros e indígenas. La adaptación de los principios estéticos que conforman la obra de arte autóctona sugiere una nueva realidad y una nueva expresión: la criolla, que da cuenta del proceso formativo de la identidad artística, histórica y social.

Aquello que identificamos como “la expresión americana” es una mirada retrospectiva del acontecer de la obra de arte, lo cual se traduce en la confirmación del sentir estético de un continente.

**Palabras clave:** arte, América, identidad, principios estéticos.

**Abstract:** American art is the result of a cultural interaction process between foreign and native elements. Adaptation of the aesthetic principles that make the artwork suggests a new reality and a new expression: Creole, which represents the formative process of artistic identity historical and social.

The “American expression” is a look back at the events of the artwork, which is confirmation of the aesthetic sense of a continent.

**Keywords:** Art, America, Identity, Aesthetic Principles.

*En esa conciencia de ser imagen,  
habitada de una esencia una y universal,  
surge el ser.*

JOSÉ LEZAMA LIMA

**A**l escribir los ensayos que comprenden *La expresión americana* (1957), José Lezama Lima no sólo convida a entrar en los vastos detalles de su cosmovisión y lo intrincado de su escritura, también ofrece un detallado panorama de lo que se puede llamar su poética de la identidad americana.

En ese sentido, este artículo explora los elementos estéticos que Lezama identifica como característicos de un continente, los cuales se hacen presentes al mirar en retrospectiva las diferentes manifestaciones artísticas surgidas en América. Así, la memoria desempeña un papel fundamental: se trata de un trabajo reconstructivo sobre el impulso de libertad creadora que desemboca en el compendio de obras únicas, cuya fuente ha sido el proceso de asimilación de motivos y elementos heredados de otras culturas. Se toma como referencia la edición de 1977 de *La expresión americana* de José Lezama Lima, por lo cual, sólo se consignan las páginas de las citas en el cuerpo del texto.

Se pretende demostrar que la obra de arte de este continente obtiene sus cualidades gracias a la asimilación de las influencias occidentales y propias más antiguas, lo cual refleja una imagen autóctona del arte americano. Para ello se identifica el carácter barroco como rasgo definidor de la identidad de un continente, que se revela en las diferentes manifestaciones artísticas, debido a su condición prototemporal, como muestra de un pasado mítico, histórico y poético que se construye todo el tiempo.

Asimismo, se ofrece una visión del elemento criollo como un claro indicador del proceso de formación de la identidad del continente, pues en él se resume el proceso evolutivo de su expresión, que se ratifica en el verso libre, estímulo que conduce a la liberación creativa de América y que se proyecta hacia el futuro.

Así pues, se reconoce en esta visión del hacer artístico sólo una de todas las posibilidades de interpretar América que, en este caso, se concibe como la creación de imágenes artísticas que trascienden las fronteras del tiempo y el espacio.

## I. La imagen y la técnica de la ficción

Sin negar la posibilidad de una memoria histórica, Lezama fundamenta su visión en la memoria poética de un continente, por cuya singular capacidad asimilativa erigió sus propios símbolos sobre la piedra barroca que desde entonces le identifica por el cúmulo de imágenes de cada *era imaginaria*, entendida ésta como cada uno de los diversos momentos en que se establece un tipo de ver y vivir en la historia. La imagen es la manifestación de la imaginación que se proyecta en la cultura y que la dota de características específicas.

Lezama sugiere que la *imago* o imagen está en la piedra, en la metáfora, en la obra de arte; posee en sí un impulso que provoca la acción, es el motor que pone en marcha la construcción constante de mitos y de semánticas, pues suscita lecturas, nuevas interpretaciones y, por lo tanto, realidades inéditas en cuanto se manifiesta por medio de la imaginación que, en palabras de Ricoeur, “se difunde en todas direcciones, reanima experiencias anteriores, despierta recuerdos dormidos, irriga campos sensoriales adyacentes” (Ricoeur, 2008: 106). Es decir, la imagen, por medio de su capacidad re-mitificadora, supera la realidad misma creando la suya: “origina la historia y trasciende, en su hambre de recuerdos y misterios, la leyenda” (González, 2000: 24).

La *imago* descubre la visión histórica donde se funden los símbolos y datos de una cultura. La fusión de las imágenes propias de diferentes momentos, o eras imaginarias, da origen a una nueva realidad, son metáforas interpretadas en una lectura. No hay que olvidar que por su naturaleza expresiva y al ser artística, la imagen posee una finalidad interpretativa. El paralelismo entre las imágenes de diferentes eras imaginarias constituye una lectura del mundo. El sujeto metafórico es quien debe compilar las imágenes surgidas a lo largo de la historia para producir un cambio, una revolución, una nueva realidad, sea histórica o no, pues en la lectura caben infinitas interpretaciones: “la intervención del sujeto metafórico [...] actúa para producir la metamorfosis hacia la nueva visión” (282-283).

La *técnica de la ficción* redefine el cauce de la historia e impacta de forma diferente en el acontecer del sujeto, transforma su concepción de la historia trayéndola al presente por medio del arte y redirige los símbolos que identifica hacia nuevos horizontes creativos e interpretativos: “Con el tiempo —nos dice Ernst Robert Curtius— resultará manifiestamente imposible emplear cualquier técnica que no sea la de la ‘ficción’” (284). Es el sujeto metafórico, en su libertad

de lector, quien concibe la identidad a partir de las diversas expresiones humanas, el lenguaje, el canto, la pintura, la arquitectura, etcétera.

Si el sujeto no fuera capaz de decodificar y recodificar las imágenes que se le presentan estaría condenado a repetir los mismos paradigmas, como apuntaba Eliot según Lezama: “él cree que la creación fue realizada por los antiguos y que a los contemporáneos sólo nos resta el juego de las combinatorias” (285). Pero no todo es pesimismo en la visión de Eliot. De ella, Lezama rescata la idea del reencuentro con el mito como posibilidad existencial: “Eliot valoraba [la obra de Joyce]<sup>1</sup> considerada caótica, precisamente por oponerse al caos de nuestra época, buscando el reverso de los mitos. [En palabras de Eliot:] ‘En lugar del método narrativo, debemos usar ahora el método mítico’” (285).

La técnica de la ficción propone poner en marcha un des-hacer de los mitos antiguos y re-hacer otros a partir de las interpretaciones del sujeto metafórico de las imágenes surgidas en cada era imaginaria, así brinda la posibilidad de que tanto los antiguos como los nuevos mitos surjan con sus propios “conjuros y sus enigmas [...] con nuevos cansancios y terrores” (286). Este proceso garantiza la autenticidad de la acción creativa y la posibilidad de nuevas formas de concebir la autoctonía a partir de los patrones artísticos. Lezama repara en que al ser así, se niega la posibilidad de que surjan dos estilos —y por lo tanto, expresiones— idénticas. Las formas nunca son las mismas, sin embargo se van acumulando en una, la del sujeto metafórico, que ve en ellas una forma peculiar que le es conocida, la suya.

Ese cúmulo de imágenes, o expresiones, es el reflejo de la identidad de un continente. No es copia, sino la suma ecléctica de elementos occidentales y propios, cuyo origen está presente en el paisaje que exige ser expresado por medio del arte. Sin embargo, este planteamiento también tiene su contraparte severa:

He ahí el germen del complejo terrible del americano: creer que su expresión no es forma alcanzada, sino problematismo, cosa a resolver (...), busca en la autoc-tonía el lujo que se le negaba, y acorralado entre esa pequeñez y el espejismo de

---

<sup>1</sup> Los corchetes son míos en un afán por aclarar el sentido de la cita, ya que ésta es la respuesta al impacto originado por la obra novelística de Joyce, que Lezama define como dotada de un realismo tal que es capaz de producir su propia realidad (*cfr.* 285). En lo sucesivo se consignarán entre corchetes las aclaraciones que considere necesarias.

las realizaciones europeas, revisa sus datos, pero ha olvidado lo esencial, que el plasma de su autoctonía, es tierra igual que la de Europa. (290)

La condena de repetir los parámetros occidentales resulta de un eco mítico que Lezama identifica desde los albores del *Popol Vuh* y que tiene que ver con los alimentos del hombre, mito que se traduce en el complejo americano de la repetición, pues es la divinidad quien lo obliga a alimentarse para sobrevivir, de donde se lee que los alimentos son los paradigmas occidentales: “el *dictum* es inexorable, si no se alimenta del plato obligado, muere” (292); en otras palabras, se diría que de no imitar el canon occidental, su obra no perduraría, no tendría valor.

Sin embargo, la asimilación de todos los elementos de que se embebe da como resultado obras de arte que reflejarán —con el paso de tiempo y de las interpretaciones— las imágenes que constituyen el bagaje de la identidad artística americana, la cual empieza a perfilarse desde la creación de obras de arte barrocas autóctonas y muestra su ápice por medio de la expresión criolla, síntesis por excelencia de las manifestaciones artísticas de América.

### Carácter barroco

El estilo artístico de cada era imaginaria revela una aptitud de aprehender la *imago* en la obra de arte y representar con ella su fuerza organizadora en su configuración simbólica. No existe un periodo histórico llamado “Barroco”, “Romanticismo” o “Realismo”, son motivos artísticos con los que el autor da cuenta de la transformación del lenguaje en cada momento, el cual responde a la forma en que la obra de arte acontece en la historia. Ese acontecer de la imagen es la exigencia del arte por obtener nuevos criterios de conocimiento insatisfechos, un nuevo saber que surge por la primigenia correlación entre *imago* y *logos*, ponderando la forma, el símbolo, la apariencia: de esta manera, forma y contenido se funden para destruir y crear nuevos accesos al conocimiento en cada transformación.

El Barroco, como era imaginaria, marca una concepción distinta del espacio, sobre todo en la arquitectura, pues la distancia que existía entre la urbe central y las colonias americanas representa “el triunfo de la ciudad y dentro de ella, un americano instalado con fruición y estilo normal de vida y muerte” (303). Este estilo posee la capacidad de reaparecer en cualquier momento porque proyecta

en sí la necesidad asimilativa que surge con los cambios y la magnificencia de presentarse al mundo con características renovadas:

El despertar del ser americano tiene lugar cuando ya se han alejado ‘el tumulto de la conquista y la parcelación del paisaje del colonizador’, cuando descubre en lo barroco el estilo capaz de expresar la esencia de su mundo, barroco larval cuyo desarrollo habría partido de la afloración de un barroquismo ‘inconsciente’ en Colón y los cronistas de Indias (Mataix, 2000: 37-38).

Las manifestaciones artísticas barrocas americanas en la arquitectura y la poesía permiten formular diferencias entre el estilo europeo (con fuerte reminiscencia del gótico) y el americano. La necesidad de crear una forma autóctona para la manifestación del arte en esta era imaginaria es causada por un *espacio vacío* americano, cuyas características culturales asimilaron el pasado de la conquista hispánica y que ahora surge presto en ese vacío artístico que busca alimentarse con la celebración creadora alejada de aquel pasado: el Barroco americano asimila y reedifica el occidental.

Sin embargo, el sentido de lleno y vacío del espacio no es privativo de la era barroca; para Lezama, el conocimiento surge en esa ausencia a partir de la interpretación de las imágenes que van germinando y se proyecta en la epifanía del nacimiento de una nueva imagen; por lo tanto, lo que él denomina *espacio gnóstico* es “el espacio que engendra y conoce tal como lo veían los taoístas, la fuerza germinando en el espacio vacío” (Lezama, 1972: 463). El Barroco establece la integración de los elementos occidentales y orientales dentro de la visión americana del arte que, de no haber existido con sus particularidades estilísticas e históricas, difícilmente hubiera alcanzado las dimensiones que lo diferencian del Barroco europeo, como sucedió, por ejemplo, con sor Juana en México, con el indio Kondori en Perú o con Aleijandinho en Brasil.

En este sentido, son tres los elementos que se perciben propios del espacio gnóstico y que distinguen el estilo barroco americano, a saber, 1) la tensión entre los elementos occidentales y los americanos, lo cual conlleva un proceso unificador; 2) el plutonismo, visto como el fuego originario capaz de fundir en él elementos diversos; 3) de estilo plenario, perceptible en la creación de un lenguaje poético y plástico propio, que refleja una visión de mundo “curiosa” (303).

El Barroco americano es la suma de las curiosidades que trae consigo el ansia de conocimiento del espacio gnóstico, en donde la palabra y la piedra son elementos cargados de información (de imágenes, de símbolos), generadores de un saber que se proyecta en el verbo o en la construcción arquitectónica voluptuosa, expectante; la visión curiosa propia del Barroco americano es, entonces, el saber enfrentado constantemente a un universo que no deja de maravillar, que se asombra, se embelesa y se manifiesta en la creación artística.

La voluptuosidad del verbo, el goce del lenguaje propio de la poesía barroca conforman la herencia de don Luis de Góngora, arquetipo de la era imaginaria en cuestión, pues su lenguaje pretende domesticar, asir la naturaleza y plasmarla en el verbo, superándola. Para dar cuenta del legado, Lezama invita a su personal banquete a los convidados de ese Barroco que trasciende las fronteras del tiempo por medio del lenguaje. En él se reúnen personalidades no sólo de América, sino de Europa, lo que muestra la capacidad asimilativa de esta era imaginaria.

No es difícil esbozar el bellísimo cuadro que ofrece el autor, en donde casi involuntariamente las imágenes de los invitados toman su lugar en alguna pintura de Bellini, de Hals; incluso se puede establecer una analogía con el banquete platónico o bien con *La santa cena en Jerusalén*. El banquete como imagen es símbolo del goce de los sentidos, del verbo, y proporciona una dimensión escénica que constituye la comunidad barroca literaria, la pluralidad de tiempos y espacios que brinda la presencia de los asistentes y confirma la tesis de Lezama sobre un Barroco prototemporal. Este episodio conforma la comunión entre diferentes eras imaginarias enlazadas por la imagen “banquete”.

Si bien hemos dicho que el lenguaje barroco americano es potencialmente voluptuoso y alborozado, con Sor Juana alcanza la plenitud de su identidad: “Es la primera vez que, en el idioma, una figura americana ocupa el lugar de primacía” (314), ya que en la composición de *Primero Sueño* confluyen la influencia gongorina y escolástica para dar vida a una imagen del sueño como viaje emprendido hacia el conocimiento, con la posibilidad de ser comprendido en su totalidad: “continúa la lucha por aprehender el milagro del mundo diurno, el afán fáustico de que el conocimiento sea una realidad y que esa realidad pertenezca por entero al hombre” (316), con lo cual Sor Juana no sólo ofrece la grandeza del barroco americano en la confirmación de su lenguaje, superando al mismo Luis de Góngora, también ofrece una visión filosófica del conocimiento que se mueve entre los paradigmas oníricos hacia la posible realización por medio del mito.

Por otro lado, en la arquitectura, el espacio gnóstico genera un estilo barroco propiamente americano con las obras del indio Kondori. El sentido de “lleno” es de vital importancia debido al crecimiento de la ciudad y encuentra su origen en las obras de Bernini, creadas principalmente para el disfrute público, en plazas, jardines, etcétera. En el caso americano, las edificaciones de las iglesias conjuntan elementos del Barroco hispánico —que para entonces sufría el declive del estilo— y del autóctono, reflejado sobre todo en la materia prima con que se edificaron las construcciones, lo cual conlleva la idea de riqueza natural (la piedra y la madera):

En la voluntariosa masa pétrea de las edificaciones de la Compañía, (...) en la gran tradición que venía a rematar el barroco, el indio Kondori logra insertar los símbolos incaicos de sol y luna, de abstractas elaboraciones, de sirenas incaicas, de grandes ángeles cuyos rostros de indios reflejan la desolación de la explotación minera (322).

La obra de Kondori representa el pacto entre los elementos españoles e incaicos, en ella se resuelve la idea de igualdad de la raza y la cultura americana. Aleijadinho expresa la fusión de lo español y lo africano, representa la culminación del pacto estipulado por Kondori y se transforma en la libertad creativa:

cuando un esforzado de la forma, recibe un estilo de gran tradición, y lejos de amenguarlo, lo devuelve acrecido, es un símbolo de que ese país ha alcanzado su forma en el arte de la ciudad [...] Y la adquisición de una forma o de un reino, está situada dentro del absoluto de la libertad (323).

Por lo tanto, el Barroco americano es la fórmula autóctona por excelencia, ya que mejora la estructura con sus propias imágenes (míticas del pueblo incaico, africano, maya) y particulariza su contenido. La expresión barroca americana en cualquiera de sus manifestaciones artísticas incita a la transformación constante, proceso que sólo es posible gracias al acoplamiento de los motivos que van surgiendo en las eras imaginarias que no sólo lo preceden, sino que lo suceden, como también ocurrió en la *era romántica*, cuyos motivos subversivos y su espíritu de liberad, aunados al carácter barroco, ocasionaron más adelante el auge de la expresión criolla.

## Influencia romántica

Para comprender mejor el proceso de asimilación de los diversos elementos de cada era imaginaria, a modo de ejemplo, se hace referencia a un fragmento del prefacio de *Cromwell* (1827) de Víctor Hugo, citado por Umberto Eco en el décimo apartado de su *Historia de la fealdad*. El prefacio sirve como manifiesto del estilo romántico, momento en el cual surge una ruptura entre el arte antiguo y el moderno<sup>2</sup>, gracias al elemento grotesco, que califica como “cosa deforme, horrible, repelente, transportada con verdad y poesía al dominio del arte” (Eco, 2007: 280). La inclusión de este elemento en una nueva concepción de la estética no es gratuita; la discrepancia con la antigua concepción del arte se devela como repercusión y rebeldía frente al aire cientificista de la Revolución Francesa y de la Industrial, cuyas consecuencias influyeron en el campo político, económico, social y artístico, incluso hasta hoy, pues mientras esto sucedía en Alemania, Inglaterra, Francia, España, Portugal..., en América, el romanticismo llegó tardíamente —en el siglo XIX— pero con el viento de una revolución cultural, cuyos ideales de libertad y rebeldía llevaron a la independencia de varios países, como sucedió en México y Argentina.

Además de esto, Lezama encuentra en la *era romántica* una atmósfera de ausencia que resulta en el *leitmotiv* de América en lo sucesivo: “Lezama busca en los relatos de vida, en la personificación de imágenes colectivas, las estelas de la *era imaginaria* del romanticismo decimonónico” (Ogarrio, 2009: s/p).

Fray Servando Teresa de Mier es el principal sujeto metafórico de esta era, seguido de Simón Rodríguez y Francisco Miranda, quienes encajan con la descripción que hace Umberto Eco de los personajes románticos: “El héroe condenado (heredero a menudo del diablo miltoniano) que Praz ha puesto como símbolo de las ‘metamorfosis de Satanás’ seguirá apareciendo en la pintura y en la literatura más allá del movimiento del gótico, y perdurará en el romanticismo” (Eco, 2007: 282). Estos reaccionarios personajes surgieron en América Latina, desafiando el poder, rebeldes que se debaten entre la imagen del calabozo y la de la libertad.

Fray Servando Teresa de Mier se subleva: ofrece una nueva lectura del mito guadalupano, retratando a la virgen morena, no en el manto de Juan Diego, sino

<sup>2</sup> Víctor Hugo entiende como arte antiguo aquel surgido antes del siglo XVIII, y como arte moderno todo el que se desarrolló en los siglos XVIII y XIX.

en el de Santo Tomás. Este osado acto “desvalorizaba la influencia española sobre el indio por medio del espíritu evangélico. Había una tácita protesta antihispánica en su colonización” (329). Su actitud lo lleva a ser perseguido y encerrado en el calabozo, icono que genera esta era imaginaria, pues el encierro conlleva en sí la idea de lucha y la ansiedad por alcanzar la libertad que anunciaba la obra del maestro Aleijandinho:

Fray Servando es el primero que se decide a ser perseguido, porque ha intuito que otro paisaje naciente viene en su búsqueda [...], la imagen, la isla, que surge de los portulanos de lo desconocido, creando un hecho, el surgimiento de las libertades de su propio paisaje (334).

El fraile se transforma en el portador del “hecho americano”: la libertad. Él lleva la batuta del espíritu romántico independentista, así como después lo hacen Simón Rodríguez y Francisco Miranda, por sus insistentes y fructíferos fracasos: “El ser americano, confluencia de estilos, culturas, épocas y lenguajes, superposición de lo heterogéneo, ausencia de un atributo único, objeto barroco, sólo puede ser postulado como una ausencia; pero es una ausencia ‘creadora’” (Mataix, 2000: 56); en otras palabras, ausencia que motiva a la libertad.

Simón Rodríguez, el segundo héroe condenado, fue proscrito al declarar que la libertad de América es cosa inconclusa: “al disminuirse por la rutina y ver que no surgía la gran excepción, cogía de nuevo su mula, indiferente a la pobreza y comenzaba de nuevo en la mañana del nuevo paisaje” (337). La excepción de la que habla Lezama es el cambio del paisaje americano<sup>3</sup> que compartió con Bolívar hacia la libertad que jamás vería, ya que “es desterrado de la esfera del poder libertador sudamericano y su destino se convierte en el lado oscuro de la utopía bolivariana” (Ogarrío, 2009: s/p). Aunque Simón Rodríguez no vería el paisaje de cambio que portaban las ideas de Bolívar, es él quien propicia la temeridad de la lucha por conseguir la libertad.

<sup>3</sup> Cuando Lezama habla del paisaje americano hay que tener en cuenta la diferencia entre naturaleza y paisaje. La primera es el elemento primordial, propio y voluptuoso, aquel que los griegos identificaban como la *physis* y el que sorprendió tanto a los colonizadores españoles al llegar a América; por otro lado, el paisaje es la naturaleza interpretada por el hombre, por ejemplo, lo que ahora se conoce como la visión y las crónicas de Indias. De manera que se entiende el paisaje americano como el elemento que origina una visión de mundo y la transforma en realidad, es un diálogo entre la naturaleza y el hombre, aprehendiéndola.

Por otro lado, el tercer condenado al fracaso, Francisco Miranda, comparte con el fraile aquello que Lezama llama el signo americano, que es saber ganar el territorio ajeno con curiosidad y simpatía por el ímpetu de libertad: “Además de su dignidad en el ejército francés, [Miranda] es coronel del ejército ruso [...], tiene poderosas relaciones en Estados Unidos, en Rusia, en Inglaterra y en Francia” (342). Sin embargo, preocupado siempre por “la causa americana”<sup>4</sup>, los beneficios de sus influencias se convierten en los motivos de su fracaso:

Cuando [Miranda] cree tener más preparado a Pitt a favor de su causa, éste se inclina a España, como medio de combatir a Francia [...] Pitt precisa que, en ese momento de la historia europea, el enemigo a vencer por Inglaterra es Francia, y Miranda se queda estático en el calabozo de Fouquier Tinville, mientras, paradojalmente, Pitt interpreta el destino (341-342).

Ese destino es el que Bolívar le daría a Miranda al encarcelarlo, y con ello el primer fracaso de la independencia de Venezuela: “el destino joven de Simón Bolívar, lo deja sin aplicación ni apoyo, [...] se muestra incoherente, indeciso, uniendo su nombre al primer gran fracaso de la independencia venezolana. ‘Bochinche; bochinche, esta gente no sabe hacer sino bochinche’” ( 345).

Estos tres desterrados del paisaje americano, Fray Servando, Simón Rodríguez y Francisco Miranda, condenados al fracaso de su ímpetu libertador, no dejan de ser creadores de la imagen que viene; aunque excluidos del cauce fundador de América, son sus imágenes vistas en retrospectiva las que constituyen la entrada del “acto naciente”, cuyo profeta es José Martí en el escenario de la expresión criolla. Las imágenes de estos tres personajes condenados al fracaso representan el ideal de rebeldía propio de la era romántica, que abre paso a la liberación poética americana, cuya consagración es la asimilación de la tradición estética–idealista que le precede y que se manifiesta en la expresión criolla del arte americano.

---

<sup>4</sup> El ímpetu libertador que llevó la consigna de crear un nuevo mundo a partir de la unificación de los países de América Latina antecede el pensamiento de Bolívar, quien después retoma los ideales de sus predecesores y confirma en su propia visión integradora lo que ahora se conoce como “la causa americana”.

## II. Expresión de la identidad: lo criollo

La “ausencia”, legado de los condenados al calabozo, es la imagen que surge en una nueva etapa de la era romántica, en cuya presencia la poesía se revela como expresión propiamente americana. En este punto se concreta lo criollo como signo de lo americano mediante la liberación del verso, cuya raíz apuntala desde los albores del Barroco para ofrecer las bases de la versificación libre.

En el ápice de las reflexiones lezamianas que giran en torno a la expresión criolla, se encuentra a José Martí, quien

Preside dos grandes momentos de la expresión americana. Aquel que crea un hecho por el espejo de la imagen. Y aquel que en la jácara mexicana, la anchurosa guitarra de Martín Fierro, la ballena teológica y el cuerpo whitmaniano, logra el retablo para la estrella que anuncia el acto naciente (346).

Al hablar de la creación por el espejo no se hace referencia a la copia o al reflejo, sino a la creación de una nueva imagen, una nueva realidad a partir de la que presenta el espejo y que es diferente de ella. En palabras de Lezama:

“todo lo percibimos por la imagen. Como decía la frase célebre de San Pablo: ‘*In speculum per imago*’, es decir, ‘en espejo por imagen’. Es lo que podemos percibir de toda la realidad, puesto que la realidad está allí, [...] la única manera que podemos establecer un puente entre ella y nosotros es por la imagen” (Lezama en González, 2004: LXXXVII).

En otras palabras, se trata de la edificación de la imagen de América proyectada en el espejo, única, que asimila su tradición de eras imaginarias y, con ellas, formas de expresión que le preceden: la barroca y la romántica más inmediata. La expresión criolla se conforma mediante una mirada retrospectiva en la herencia verbal de Góngora, la imaginación de Quevedo, el carácter barroco presto al banquete y, por supuesto, la imagen del rebelde romántico (349 y ss.). Estas imágenes son recreadas en la memoria por una serie de transmutaciones que se acoplan a un nuevo paisaje, a una nueva forma de expresión, la criolla, sinónimo de americano, que surge del pueblo y para el pueblo en su manifestación poética en el corrido mexicano o en el poema gauchesco.

El reconocimiento de los elementos que conforman lo criollo apela a la necesidad de una expresión reformada, cuyas bases se encuentran en el banquete literario barroco, donde la expresión americana alcanza la perfección por su capacidad asimilativa de los elementos occidentales y orientales, no en el sentido de acoplar lo americano a “lo otro”, aquellas culturas que benefician a lo autóctono; al contrario, el sincretismo se logra en el acoplamiento de “lo otro” en lo americano para producir una realidad autóctona.

La poesía encuentra su afirmación por medio del canto y del relato: “con esos poemas gauchescos, el idioma volvió a las verdaderas mañanitas de San Juan, del Romancero, inaugurando por esa obligación del lenguaje nuevo que organizan las distancias y su hombre” (364). La autonomía del contenido del verso, respecto de la forma decimonónica encuentra su fundamento en la independencia de la poesía sin complicación, que da como resultado la creación de la jácara (corrido mexicano) y el poema gauchesco, cuya función es completamente popular y musical, donde el relato es el elemento que origina al lenguaje, amoldándolo a sus menesteres expresivos. Estas características son el antecedente del verso libre americano, cuyo nacimiento reactiva la herencia hispánica del lenguaje; en el caso de Martí — pero también de César Vallejo y Rubén Darío — origina la ruptura de la regla sintáctica para proponer la libertad creativa del verso y, por añadidura, la expresión.

Así, el *acto naciente* que preconiza Martí se traduce en la totalidad de una expresión que se proyecta en lo universal: la ballena teológica, y lo unificador: el cuerpo whitmaniano, que en su concepción, ambos son sustancias que se complementan en la naturaleza del hombre, en el canto de sí mismo por medio de la palabra y que para Lezama, tanto Whitman como Melville, son los hombres de los comienzos, que se liberan del historicismo propuesto por Hegel, quien veía en América sólo la geografía puesta para el futuro, pero sin pasado que acoplar a lo histórico. De esta forma, América estaría condenada a un estado natural bárbaro, sin posibilidad de desarrollo. Para refutarlo, no hay mejor prueba que este ensayo de José Lezama Lima, pero sobre todo su precedente, *Nuestra América* de José Martí, donde el “hombre natural”, fecunda semilla criolla, conocedor de su tradición, hombre de ideas propias, es capaz de vencer los paradigmas históricos por medio de su acción engendradora de nuevas realidades: “la salvación está en crear. Crear es la palabra de pase de esta generación” (Martí, 2004: 69). La exaltación del sentido de identidad corresponde a la necesidad de ir hacia

las raíces para hacerlas aprender a las nuevas generaciones, de encontrar en el barro de los pueblos la materia prima para formar un nuevo pensamiento, más humanista: “Los hombres naturales han vencido a los letrados artificiales [...] No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza” (Martí, 2004: 61-62).

La imagen de José Martí se constituye en la tradición que le precede y, al final de la disertación de Lezama sobre la expresión criolla, su ausencia reafirma su aparición en el mundo. La evocación de su figura y de su falta fundamenta un paralelismo entre su actuar y la visión poética de Whitman en el “Canto a mí mismo”.

José Martí es la piedra angular del acto naciente y, también, en la visión poética de Lezama, es el “ente figurante”. En él, tradición e identidad creativa se hacen visibles, comprobables, lo cual es el sentido primero de Lezama Lima en *La expresión americana*:

Al situarlo en la culminación de la expresión criolla, vemos que ya tenía aquí sus cosas necesarias, las exigencias de una tradición que eran al propio tiempo su cotidiano imaginario de trabajo [...] La ausencia le lleva como regalada la medida grande, y es uno de los que más nos recuerdan que colosos en griego, más que tamaño significa figura, y él es por naturaleza el ente figurante, el que hace visible (367).

Martí suscita la libertad desde su trinchera poética, justo cuando el verso rompe la cadena de la forma para escuchar el latido musical de las entrañas del paisaje. Su prematura muerte culmina en la ausencia, cuyo espacio necesita ser llenado. El espacio vacío que deja es también la exhortación lezamiana a reconocer su sentido mítico, poético y profético. Sin embargo, y a diferencia de los tres héroes que coronan la era imaginaria romántica, la ausente figura de José Martí incita de manera violenta, como su muerte, la creación de un nuevo paisaje y una nueva expresión.

Así pues, se puede definir la expresión criolla como el cúmulo de las tradiciones que conforman la expresión americana. Pero a Lezama no le gusta definir, pues cree que “Toda definición es un conjunto negativo. Definir es cenizar” (Lezama en González, 2004: LXVII), así que prefiere esbozar, sugerir. Dentro de estas categorías se encuentra la incitación al constante acto creativo, irreductible a la imitación de ideas ajenas y, en cambio, presto a la asimilación de sus coordenadas: su pasado, su presente y su futura proyección.

### III. La era de la expresión americana: conclusiones

El arte es una forma de paisaje que se revela al hombre por medio de la *imago* y con ella también se descubre “el triunfo del hombre en el tiempo histórico” (378), o sea, la cultura. La *imago* demuestra que la realidad no es reductible solamente a una categoría lógica, de hecho supera la categorización porque ella toda es una realidad diferente —pero igualmente posible— a la concebida por la historia; la diferencia está en que se trata de una realidad poética, es decir, interpretada y re-creada, por lo cual supera la idea de que la realidad debe responder a una verdad histórica.

Contraria a la visión lezamiana, José Carlos Mariátegui entendía a América como un continente sin una expresión o, mejor dicho, sin pensamiento propio, cuyo desarrollo apenas comenzaba a esbozarse:

No me parece [...] la existencia de un pensamiento hispano-americano. Todos los pensadores de nuestra América se han educado en una escuela europea. No se siente en su obra el espíritu de la raza. La producción intelectual del continente carece de rasgos propios... El espíritu hispano-americano está en elaboración (Mariátegui, 1978: 22).

Así ocurre con Octavio Paz, quien desde sus cuestionamientos acerca de la identidad cultural mexicana afirma, en *El laberinto de la soledad*, que hay una negación del pasado reflejado en el desconocimiento de los mitos contemporáneos, así como de los arquetipos —lo que para Lezama sería la *imago*— por parte de la sociedad: “vivimos, como el resto del planeta, una coyuntura decisiva y mortal, huérfanos del pasado y con futuro por inventar” (Paz, 1959: 155).

Por su parte, Lezama no plantea una búsqueda de identidad social principalmente, apela a la constante artística en la obra de arte americana y a la memoria que ésta evoca, permitiendo que los elementos perfilados a lo largo del tiempo resuenen en un eco que muestre los principios de la identidad artística y cultural americana. La aparente irresolución de un continente ha sido causa de las diferentes interpretaciones de América como “problematismo”, que para Lezama no es sino el motivo que propicia los principios estéticos de la obra de arte autóctona.

Una mirada retrospectiva a las eras imaginarias que suscitan la aparición de las manifestaciones artísticas permite valorar los principios estéticos que las

configuran. En este artículo se expuso que la expresión barroca americana conlleva el sentido de voluptuosidad y libertad expresiva: en el caso de la arquitectura de Kondori se devela el descontento por la opresión minera; en Sor Juana, una forma peculiar de acceder al conocimiento por el camino del sueño; en Aleijandinho, la gloriosa completud de las raíces indígenas y occidentales, reflejo de la madurez de una era imaginaria que permanece y se reinventa, donde la libertad alcanzada en el terreno artístico provoca la rebeldía creadora de las siguientes eras imaginarias; como el romanticismo americano, cuya capacidad creativa se hace visible en la desatadura de las reglas de versificación que origina el verso libre americano y con él, la libertad de expresión.

La cúspide de la expresión americana está constituida por la asimilación de un lenguaje que responde a la voz popular, manifiesto en la poesía americana del gaucho y del corrido, en donde la poesía americana alcanza el punto de perfección que garantiza su vigencia y permanencia, la expresión criolla.

Como se observa, José Lezama Lima señala y evidencia los elementos artísticos que erigen la imagen, esto es, un proceso de construcción artística que proporciona una visión de mundo capaz de develar la identidad estética e histórica de un pueblo, proceso no privativo de América. Con ello, revela la suma de un ser completo, nunca fragmentado en geografías centroamericanas, sudamericanas, norteamericanas; demuestra que existe una autenticidad poética que ha heredado sus elementos constitutivos de otras culturas como la francesa y la hispánica, así como de ella misma:

En la influencia americana lo predominante es lo que me atrevería a llamar el espacio gnóstico, abierto, donde la inserción con el espíritu invasor se verifica a través de la inmediata comprensión de la mirada [...] El *simpathos* de ese espacio gnóstico se debe a su legítimo mundo ancestral, es un primitivo que conoce, que hereda pecados y maldiciones, que se inserta en las formas de un conocimiento que agoniza (387).

Lezama observa que esa autenticidad no es cosa nueva, ha estado presente por el “mundo primitivo”; por lo tanto, su proyecto impacta en lo unificador inmediato: América no es sólo la parte latina, sino acopla lo norteamericano, haciéndolo parte de un compendio cultural enorme, como la naturaleza que le da a luz. Pero va más allá, no se trata sólo de América, todas las culturas comparten el arte

y la motivación generatriz de la *poiesis*. Dentro de esa esfera se desarrolla la identidad artística americana que apela a la continua construcción de imágenes, no fragmentadas sino unificadoras; su concepción de América invoca la unión artística donde todas las culturas se embeben de todos los paisajes.

En esto concuerda el escritor mexicano Alfonso Reyes cuando afirma: “Después... La tierra tiende a uniformarse. Los pueblos cambian influencias. Las independencias derivan a la interdependencia [...] Y ojalá de todo ello nazca una aurora de fraternidad humana, por encima de las fronteras” (Reyes, 1982: 116). Esa aurora, para ambos autores, es la exhortación a seguir construyendo una identidad cultural, creativa, siempre artística, pues sólo por medio de la imagen la cultura perdura y trasciende.

Esta visión particular de la identidad a partir del hacer artístico deja ver que ante los ojos de Lezama siguen vivos el pasado y el presente en la condición poética de América, al tiempo que mira hacia el futuro, no tan lejano, y anhela una transformación profunda en la forma de ver el continente. Sin embargo, el camino hacia el futuro no puede reducirse a una llana imitación de formas o patrones: al ser mezcla de colores europeos y barro indígenas, América posee la capacidad renovadora, no decadente, que la impulsa y compromete a resolver los problemas que ya vive y los que están por venir. Hay que propiciar la transformación para la cual el pasado de todas las eras imaginarias nos ha ido preparando.

## Bibliografía

- Eco, Umberto (2007), “La redención romántica de lo feo. 2. Feos y Condenados”, en *Historia de la fealdad*, Barcelona, Lumen, pp. 271–309.
- González Cruz, Iván (2000), “Renacimiento de José Lezama Lima”, en *La posibilidad infinita: Archivo de José Lezama Lima*, Madrid, Verbum, pp. 13–30.
- (2004), “José Lezama Lima o el ser de la aurora” en *Antología para un sistema poético del mundo de José Lezama Lima*, Tomo I, Valencia, Universidad Politécnica de Valencia, pp. xv–cxxxviii.
- Lezama Lima, José (1972), “Imagen de América Latina” en Fernández Moreno, César (comp.), *América Latina en su literatura*, México/París, Siglo XXI/UNESCO, pp. 462–468.
- (1977), “La expresión americana” en *Obras completas. Ensayos/cuentos*, México, Aguilar, pp. 278–390.
- Mariátegui, José Carlos (1978), *Temas de nuestra América*, Lima, Amauta.
- Martí, José (2004), *Nuestra América*, México, UNAM.
- Mataix, Remedios (2000), *Para una teoría de la cultura: La expresión americana de José Lezama Lima*, Murcia, Universidad de Santiago/Universidad de Alicante.
- Ogarrio, Gustavo (2009), “Lezama Lima y el otro romanticismo” en *La Jornada en línea*, <http://www.jornada.unam.mx/2009/10/18/sem-gustavo.html>, consultado el 2 de diciembre de 2009.
- Paz, Octavio (1959), *El laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Reyes, Alfonso (1982), “Tres reinos de México” en *Cartilla moral / La x en la frente / Nuestra lengua*, México, Asociación Nacional de Libreros, A. C., pp. 111–116.
- Ricoeur, Paul (2008), “La imaginación en el discurso y en la acción” en *Hermenéutica y Acción: de la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*, Buenos Aires, Prometeo Libros, pp. 101–120.

**Recibido:** 07 de enero de 2011.

**Liberado:** 26 de julio de 2011.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

[rcontribucionesc@uaemex.mx](mailto:rcontribucionesc@uaemex.mx)

Universidad Autónoma del Estado de México  
México

Bribiesca Sumano, María Elena; Flores García, Georgina  
El comportamiento ante la muerte en el Valle de Toluca a través de los testamentos. 1565-1623  
Contribuciones desde Coatepec, núm. 20, enero-junio, 2011, pp. 47-74  
Universidad Autónoma del Estado de México  
Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28122309004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en [redalyc.org](http://redalyc.org)

[redalyc.org](http://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 comportamiento ante la muerte en el Valle de Toluca a través de los testamentos. 1565-1623

## *Behavior Before Death in the Toluca Valley Through Wills. 1565-1623*

MARÍA ELENA BRIBIESCA SUMANO  
GEORGINA FLORES GARCÍA

**Resumen:** Este artículo expone la mentalidad de la época para la vida y para la muerte, a través de las manifestaciones que sobre el destino fatal y la religiosidad tenían hombres y mujeres de la Toluca novohispana; esto mediante el análisis de los testamentos del Archivo Histórico de la Notaría N° 1 de Toluca.

En el análisis de los testamentos se aborda a los sujetos que aparecen: testador, herederos, albaceas, testigos; así como las costumbres y ritos que sobre el momento de la muerte, y las postrimerías de ésta, efectuaban los sujetos involucrados, tales como la mortaja, las misas, las donaciones, etcétera.

Quedan claras las últimas voluntades del testador, como las herencias de bienes muebles e inmuebles, de igual modo que semovientes, como ganado y esclavos. Bienes para Cofradías, fundación de capellanías, entre otras.

**Palabras clave:** muerte, Toluca, testamento, religiosidad

**Abstract:** *The article expose the mentality of the time for life and death, through the demonstrations on the death and religiosity had men and women of the Toluca Chemistry, this, through analysis of the wills of Historical Archive of the Notary N° 1 of Toluca.*

*In the analysis of these wills addresses it is studied the subjects as testator, heirs, executors, witnesses, customs and rituals that at the moment of death and the aftermath of this the subject involved made, such as the shroud, the masses, donations, etcetera.*

*Clear the wills of the testator, as the estates of movable and immovable property, livestock and livestock and slaves. Property for Confraternities, foundation of chaplaincies, among others.*

**Keywords:** *Death, Toluca, Will, Religious.*

En el nombre de Dios Todopoderoso  
amén. Sepan / cuantos esta carta de  
testamento vie / ren como yo Alonso  
Pacheco, vecino de esta jurisdicción  
del pueblo de Zinacantepeque, estando  
como / al presente estoy enfermo en  
cama pero en mi libre juicio y enten-  
dimiento natural tal cual Dios / Nuestro  
Señor fue servido de me le dar y crecen  
/ do como confieso creo en el misterio  
de la Santísima Trinidad, padre e hijo  
y espíritu santo y en / todo aquello que  
tiene, cree e confiesa la / Santa Madre  
Iglesia de Roma y temiéndome / de la  
muerte que es cosa natural, quiero hacer  
/ y ordenar mi testamento y descargo de  
mi / conciencia e poniéndolo en efecto  
por esta presente carta, otorgo que  
hago y ordeno el dicho mi testamento  
en la forma y manera siguiente. Toluca,  
10 de octubre de 1613.  
(C. 7, L. 5, Fs. 35-39).

## Introducción

El pensamiento de los pobladores del Valle de Toluca estaba impregnado por la religión católica, la cual se manifestaba a través de la fe en las ceremonias religiosas, tanto festivas como dolientes. De acuerdo con el estrato y con la calidad sociales, estas manifestaciones de fe se evidenciaban en la vida cotidiana. Por lo general españoles y personas con poder adquisitivo suficiente para pagar una escritura iban ante un escribano a dictar su última voluntad *para la salvación de su alma*, tal y como se puede comprobar en el siguiente ejemplo, que es el patrón seguido por todos los testadores del Valle de Toluca, entre 1565 y 1623:

Testamento de Andrés Martín. Toluca villa. Abril 11 de 1610.

En el nombre de Dios amén. Sepan cuantos esta / escritura de testamento, última y postrimera voluntad vieren como yo / Andrés Martín, vecino que soy de la villa de Ximena en los / reinos de Castilla, obispado de Cádiz y natural

del Barco / de Ávila en los dichos reinos, hijo legítimo de Andrés Martín / y de Catalina López Carbajal, vecinos del dicho Barco de Ávila / estando enfermo del cuerpo en esta villa de Toluca / en las Indias de la Nueva España y en mi juicio, memoria / y entendimiento natural y deseando poner / mi alma en estado de salvación, tomando por mi intercesora a la gloriosísima siempre Virgen / y madre de Dios de los Ángeles a quien tengo por mi abogada en todos mis fechos, otorgo e ordeno / mi testamento, última y postrimera voluntad / en la manera siguiente (C. 5, L. 3, Fs. 41-44v)<sup>1</sup>.

La riqueza documental del Archivo Histórico de la Notaría N°. 1 de Toluca permitió catalogar más de veinte mil escrituras, entre las que se destacan los testamentos, acervo sobre cuyas similitudes y diferencias, respecto a documentos de su tipo, no se habían reflexionado. Ello impulsó dirigir la mirada hacia las manifestaciones que sobre la muerte y la religiosidad tenían los hombres y mujeres de la Toluca novohispana, entre 1565 y 1623.

En una primera revisión historiográfica fue necesario considerar las obras de Vovelle (1985), quien plantea en *Ideologías y mentalidades* su posición teórica sobre la muerte. Todas las representaciones de la muerte, asevera, están sumergidas dentro de la historia; las actitudes de la muerte se transforman en algunos momentos de crisis por determinadas influencias religiosas. La iglesia católica afirmó la obligación de testar desde la época medieval, especialmente desde el Concilio de Trento.

Resulta fundamental considerar a Philippe Ariés, otro estudioso del tema de la muerte, para quien el sentimiento de los seres humanos ante este fenómeno se repite a lo largo de la historia. Las actitudes ante la muerte coexisten dentro del marco que él denomina “inconsciente colectivo”, el cual se puede definir como el nivel de la conciencia donde se hallan los sueños, las actitudes y los ritos que se expresan no sometidos al dominio de los cambios históricos. Sin embargo, sus resultados son muy cercanos a los de Vovelle.

El pensamiento religioso manifestado a través de los testamentos de los hombres y mujeres del Valle de Toluca da cuenta clara de las afirmaciones hechas por Vovelle y Ariés, como puede verificarse en el siguiente fragmento de un documento testamentario.

<sup>1</sup> Se empleará en cada referencia de archivo C para denominar “caja”; L para identificar “legajo” y Fs. para señalar “fojas”.

Testamento de Cristóbal Gómez Maya. Toluca, villa. Diciembre 17 de 1579.

En el nombre de la Santísima Trinidad padre, hijo y es / píritu santo, tres personas y un solo Dios verda / dero. Sepan cuantos esta carta de testamento / e última e final voluntad vieren como yo / Cristóbal Gómez Maya, hijo legítimo que soy de / Francisco Gómez Maya e Catalina Martínez, su / mujer, mis padres, naturales que son de / los reinos de Castilla de Frezrenal, vecino que / soy de esta villa de Toluca, estando enfermo en / cama con la enfermedad que Nuestro Señor ha sido ser / vido de me dar y en mi libre ceso, juicio y entendimiento / tal cual Nuestro Señor es servido de me dar, cre / yendo como creo en el misterio de la Santísima / Trinidad, padre e hijo y espíritu santo y te / niendo como tengo por abogada e interce / sora a la Virgen madre de Dios Nuestro Señor / a quien pido y suplico quiera rogar a su / bendito hijo Nuestro Señor me quiera perdonar / mis pecados y llevar mi ánima a su santo / reino, otorgo y conozco por esta presente / carta que hago y ordeno este mi testamento / en la forma y manera siguiente: Primeramente mando mi ánima a Dios que la creó e / redimió por su preciosa sangre y el cuerpo / a la tierra de do fue formado (C. 2, L. 4, Fs. 22-25v).

La revisión bibliográfica sobre testamentos permite advertir que para Toluca no se ha hecho un estudio a fondo. Los testamentos son la fuente en el que se demuestra que los habitantes de la región, a escasos 40 años de haberse iniciado la evangelización en la Nueva España y bajo circunstancias sociales y económicas peculiares, asentaron en un documento jurídico su religiosidad católica a través de las fórmulas devocionales, donaciones y legados, misas, novenarios, fundación de capellanías, de cofradías, entre otros aspectos, con la finalidad de obtener indulgencias que funcionaran a manera de salvoconducto para lograr la vida eterna, como resultado de un temor a la muerte. Por tal motivo, el objetivo de este artículo es llevar a cabo un análisis del aspecto religioso de los habitantes de Toluca, durante los años 1565 a 1623, para lo cual es necesario partir de un marco referencial, mismo que se presenta en el cuerpo del texto.

## De los testamentos

El testamento es un documento de carácter jurídico, también es fuente primordial para el estudio de una sociedad determinada. Proporciona información sobre la estructura de la familia, las costumbres, el estatus económico y, sobre todo,

muestra el modo de pensar y sentir de los habitantes de un lugar. En todos los testamentos se refleja el comportamiento de los individuos ante la cercanía de la muerte, manifestada a través de la profesión de fe, credo, donaciones y legados a la Iglesia, fundación de capellanías y cofradías; sin embargo, las poblaciones con características propias adquieren matices peculiares, como sucede en España, en donde el estudio de los testamentos se realizó por regiones.

Esta investigación analiza los testamentos contenidos en 28 cajas y tiene como eje los conceptos y características que se respaldaron en una comparación con otros que se encontraron en la revisión bibliográfica de autores internacionales y nacionales, que permiten concluir en una serie de similitudes, pero también diferencias, que dan especificidad a las regiones.

### Arando en las mismas tierras: referentes nacionales e internacionales

Aquí se encuentran una serie de estudios efectuados en latitudes diversas sobre el tópico de los testamentos, entreverado con ejemplos extraídos de los testamentos de la Notaría N°. 1 de Toluca, con los que en la mayor parte de las veces se confirmó lo que los autores manejan para lugares que parten de la misma herencia romano-española.

Alejandra Bustos (2005) hace ver que el concepto de la vida y de la muerte cambió en la actualidad, razón por la que muchos investigadores, particularmente en España, se han dedicado a este estudio. La muerte comenzó a estudiarse en Francia, en la década de mil novecientos sesenta, por los integrantes de la Escuela de los *Annales*, para la cual el aspecto central eran las mentalidades.

El estudio del tema de la muerte quedó dentro de lo que se llama historia de las mentalidades, en atención a las actitudes y pensamientos que mueven al ser humano en sus relaciones, en los que el fin corporal ocupa un papel destacado.

Braudel considera que las persistencias y transformaciones mentales se pueden apreciar en un periodo que va de medio siglo o más, pues de esa manera se pueden analizar los cambios del concepto de muerte que el ser humano ha tenido.

Alejandra Bustos menciona a Ariés, Croix, Lebrun y Vovelle como los iniciadores de la consolidación de la historia de las mentalidades, así como a otros autores cuyos trabajos están realizados con un análisis parecido en lo metodológico y que tienen también como eje de investigación las devociones en la vida y las actitudes ante la muerte.

En todos los testamentos, dice Bustos, se puede analizar el ceremonial que rodea la muerte, cargado de un significado religioso como reflejo de las prácticas españolas y, en general, del Occidente cristiano.

Para llevar a cabo su investigación, Bustos utilizó una combinación de métodos; elaboró tablas, cuadros y gráficas para hacer un conteo de cada variable que ayudó a la interpretación de las fuentes y que mostró la regularidad de los comportamientos. Recurrió al método histórico descriptivo para los temas que requerían explicaciones causales. El método comparativo permitió cotejar los datos entre sí de acuerdo a la época y lugar, con lo que se pudo valorar el caso de Córdoba en Argentina.

Rescata en su investigación los hechos piadosos que preparaban para la salvación eterna, en la Córdoba de los siglos XVI y XVII, que unas veces resultan ser iguales y otras diferentes a los declarados en otros lugares del mundo, como en el caso del Valle de Toluca, en el que no se encuentran coincidencias por casualidad, sino por causalidad, como se aprecia en el siguiente fragmento testamentario:

Testamento de Juan García. San Simón, hacienda, jurisdicción de Zinacantepec, Junio 5 de 1610.

Item declaro que yo tengo por mi esclava una mulatilla llamada Ana, que / será de edad de mes y medio, hija de / una negra mi esclava llamada Jua / na, y por ser mi ahijada la dicha Ana, / niña mulata, quiero y es mi voluntad / de dejarla como la dejo, libre de / toda servidumbre y cautiverio para / que como persona libre haga y / disponga de su persona y de cuales / quier bienes que tuviere / a su voluntad como las demás / personas libres y quiero que es / ta cláusula le sirva de carta / de libertad y por tal sea habida y / tenida sin contradicción de perso / na ninguna. / Item declaro que yo he criado en / mi casa una muchacha llamada / Lucía, india que será de edad de / doce años a la cual mando se le den / cincuenta pesos de oro común pa / ra ayuda a su casamiento y que no / se le entreguen hasta que se case (C. 7, L. 1, Fs. 109-116)

La investigadora utilizó más de un millar de testamentos, enriquecidos con cartas dotales y expedientes sucesorios. De ellos tomó en cuenta la forma de invocar a Dios y cómo se conformaron los Credos como protestación de fe, así como los intercesores en quienes confiaban; se trata de toda una serie de enunciados contruidos en el imaginario colectivo transmitido a través de las catequesis.

Bustos maneja el testamento como instrumento jurídico a través del cual quedaban estipuladas las últimas voluntades del testador. Explica en qué consisten las clases de testamentos: abierto o nuncupativo, mancomunado, por poder, individual, cerrado; en qué radica el codicilo; las funciones del albacea y su designación.

Alejandra Bustos explica la calidad de las personas que testaron: españoles, criollos, esporádicamente indios y negros libertos, que poseían bienes considerados *de valor* y que podían heredar. Sostiene que el análisis cuantitativo permite recrear la sepultura, el vestuario, la mortaja que simbolizaba la devoción, los bienes espirituales que se buscaban y la realización de los sufragios. Se puede constatar ello en la documentación testamentaria de la Notaría N°. 1 de Toluca:

Testamento de Martín de Arratia, el viejo. Toluca, villa. 6 de marzo de 1566.

[Inventario de bienes en los Fs. 9v-10]

En el nombre de Dios amén. En la villa de Toluca / que es del ilustrísimo señor don Martín Cortés, Marqués del Va / lle en seis días del mes de marzo de mil e quinientos y / sesenta y seis años, por ante mí Antonio López, escribano nom / brado del juzgado en esta villa, por el muy magnífico señor / Juan de la Torre, alcalde mayor en esta villa e de los testigos de yuso / escritos, Martín de Arratia, el viejo, vecino de esta villa, están / do enfermo del cuerpo e sano de la voluntad y re / celándose de la muerte natural, dijo que quiere / hacer e ordenar su testamento, el cual ordenó e / mandó en la forma siguiente: Item declaró ser natural de la villa de Garnica / que es en los reinos de Castilla e hijo legítimo que / dijo ser de Pedro de Zubiari, su padre e de doña Juana, / su legítima mujer e su madre, difuntos que / hayan gloria (C.1, L.8, Fs. 8-10).

Bustos procede a escribir sobre la espiritualidad del protocolo testamentario en el que aparecen cantidad de fórmulas religiosas propias de la época, en las cuales se refleja el modo de pensar y de sentir de los habitantes de Córdoba. Primeramente aparece la invocación a Dios, seguida del Credo y la Encomendación.

Se ponen 49 ejemplos de invocaciones diferentes. Las fórmulas del Credo se encuentran en la repetida mención de la Trinidad: Jesús, como Redentor y Salvador, la Virgen María, como abogada e intercesora, la solicitud de ayuda a santos y santas y la petición de intercesión de algunos santos de particular devoción del testador. Los testadores confesaban pertenecer a la Iglesia Católica

bajo la cual vivían y deseaban morir. “La fe declarada tenía por finalidad alcanzar el perdón de los pecados y poner el alma en carrera de salvación, además de dejar a los herederos sin pleitos ni contiendas” (Bustos; 2005:39). Con un ejemplo más, extraído del Archivo Histórico de la Notaría N° 1 de Toluca, se reitera que las afirmaciones hechas para otras latitudes se confirman en los protocolos de la Toluca novohispana:

Testamento de Antonio García Conde. Toluca, villa. Febrero 26 de 1580.

En el nombre de la Santísima Trinidad, padre / e hijo y espíritu santo, tres personas y un solo / Dios verdadero. Sepan cuantos esta carta vieren / como yo Antonio García Conde, natural que soy de / la villa de Valladolid, en los reinos de Castilla, hijo / legítimo de Francisco Conde y Elvira García, su legítima / mujer, mis padres, difuntos, vecino que soy al presente / de la ciudad de México de esta Nueva España, están / te al presente en esta villa de Toluca de ella, estando / enfermo del cuerpo, sano de la voluntad y en / cama y en mi libre ceso juicio y entendimiento tal cual / Dios Nuestro Señor ha sido servido de me dar, creyendo / como bien y fiel e verdaderamente creo en el mis / terio de la Santísima Trinidad y teniendo por / abogada e intercesora a la virgen Santa María / señora a quien pido y suplico por su virginidad / quiera rogar a su bendito hijo Nuestro Señor me quie / ra perdonar mis pecados y poner mi ánima en / carrera de salvación, otorgo y conozco por / esta presente carta que hago y ordeno mi / testamento e última voluntad en la forma, / orden y manera siguiente: /

Primeramente mando mi ánima a Dios que la creó y re / dimió por su preciosa sangre y el cuerpo a la / tierra do fue formado (C. 2, L. 1, Fs. 11v-14).

En la encomendación del alma, el testador hace sentir como algo especial el haber sido *creado y redimido por la preciosa sangre y la pasión de Cristo* y estar consciente que su cuerpo pertenece a la tierra.

En los intercesores aparecen la Virgen María, todos los santos y santas, la corte celestial, los apóstoles y los arcángeles Gabriel y Miguel, entre otros.

Se relatan los motivos para testar, que no sólo fueron el estado de salud y la proximidad de la muerte, sino viajes largos y peligrosos, la cercanía de un parto o simplemente dejar en orden los asuntos personales. Existen datos que permiten hacer un análisis del porcentaje de hombres y mujeres que testaban, así como su estado civil, procedencia y el oficio u ocupación a que se dedicaban.

Muerto el testador, tenían lugar las exequias, de acuerdo con lo estipulado en el testamento o de acuerdo con los familiares y albaceas. “Los entierros y las exequias mantuvieron un orden que respondió al Ritual Romano y a los carismas de las distintas órdenes regulares que asentadas en esos siglos, desarrollaron fecunda labor de evangelización para todos los habitantes” (Bustos, 2005:11).

Los entierros se efectuaron en iglesias, capillas, conventos; en la parte que muchas veces indicaba la posición social de la familia, como al pie del altar mayor, cuyo pago estaba señalado en el arancel. Los testamentos relatan detalladamente las diferentes formas y tipos de entierros, así como las misas (cantidades y calidades) que por la salvación del alma del difunto se habían de rezar.

Para la mortaja se dio preferencia al hábito de San Francisco, ya que llevaba anexas indulgencias que habían concedido “los papas Nicolás IV a Clemente VII sin dejar de tomar en cuenta la tarea que cumplía San Francisco como intercesor de las Ánimas Benditas del Purgatorio” (*Ibid.*, 84). Casos especiales fueron los que llevaban, desde en vida, el hábito de la Tercera Orden. En la Villa de Toluca, el primer convento que se estableció fue el de San Francisco, ello generó una fuerte devoción y, por ende, usanza de la gente, que al testar solicitaba ser enterrada con el hábito del Serafín de Asís, que se menciona en la mayor parte de los testamentos del valle. Por ejemplo:

Testamento de Cristóbal Gómez Maya. Toluca, villa. Diciembre 17 de 1579.

Item quiero y es mi voluntad que si Dios fuere / servido de me llevar de esta presente vida, mi / cuerpo sea sepultado en el monasterio del Señor / San Francisco de esta dicha villa en la sepultura que / mis padres tienen en el dicho monasterio a donde / mando me lleven con el hábito del dicho Señor / San Francisco y se dé de limosna por él lo que / a mis albaceas les pareciere. /

Item quiero y es mi voluntad que el día / de mi enterramiento si fuere hora o si no otro / día digan por mi ánima una misa cantada / de réquiem, ofrendada de pan y vino la / cual se diga en el dicho monasterio por los re / ligiosos de él y se pague por la limosna de / ella lo que es costumbre (C. 2, L. 4, Fs. 22-25v).

En la mayor parte de los testamentos de la Villa de Toluca ocupa una parte protagónica la fundación de capellanías y numerosas cofradías, además de mencionarse sus objetivos y formas de organización:

Testamento de Pedro Ibáñez de Gamboa. San Miguel, términos del pueblo de Jiquipilco. 11 de enero de 1591.

[Testamento, Fs. 20-24; Constancia de depósito de cuerpo del 13 de enero de 1591, Fs. 24v-25; Inventario de bienes del 13 de enero de 1591, Fs. 26-28]

Item declaro que yo tengo por mi hija natural a Gregoria I / bañez de Gamboa, la cual está y se ha criado en casa de Francisco / Tirado, vecino de México, que será de edad de treinta años po / co más o menos, la cual hube en Marina, india natural del pueblo de / Malinalco, la cual está enferma y que de un tabardete que tuvo quedó / falta de juicio que casi no puede hablar ni se entiende lo que / habla, mando que de mis bienes, para que se alimente mientras vi / viere o si tomare algún estado, se le den ochocientos pesos de / oro común de los cuales quiero y es mi voluntad que tenga en su po / der Balthasar de Salazar, vecino de la ciudad de México, residen / te en este valle para que le acuda a sus necesidades y alimentos / y si la suso dicha falleciere, mando que los pesos de oro que hubie / ren quedado de los dichos ochocientos pesos, se junten los pesos / de oro que yo dejo mandado, se instituya una capellanía / que en este mi testamento dejo, mando se haga por mí y por mis / padres y deudos y de la dicha mi mujer e para aumento de ella (C. 3, L. 1, Fs. 20-28).

Un aspecto que no es común incluir en los estudios testamentarios es el de la administración de los sacramentos como la confesión, la comunión o santo viático, la extremaunción y los pasos que se debían seguir de acuerdo a las artes del bien morir, siempre teniendo presente la *salvación de su alma*.

Otra parte importante que señalan los testamentos es la de las “Mandas Forzosas” que tiene su raíz desde el nacimiento del cristianismo, que propugnó el amor al prójimo. Bustos narra la historia de las Mandas Forzosas, cuyos destinatarios podían ser: redención de cautivos, Casa Santa de Jerusalén y casar huérfanas, características que aparecen constantemente en los testamentos de la Villa de Toluca, como se muestra en el siguiente ejemplo:

Testamento de Sebastián Pérez. Toluca, villa. Octubre 17 de 1605.

Item mando que de mis bienes se / den a dos pobres huérfanas de las / más necesitadas que hubiere en esta / villa y a las que señalare el pa / dre licenciado Diego Garcés, presbítero / a cada una de ellas veinticin / co pesos (C. 6 L. 4, Fs. 66-68).

Bustos dedica un apartado especial a las devociones marianas en el cual incluye las advocaciones de dogmas y de momentos de la vida de la Virgen, las advocaciones de origen español, advocaciones americanas, advocaciones que remiten a acontecimientos de la historia y otras.

En los testamentos del Valle de Toluca se mencionan a los santos en la vida de Jesús y de María, los santos mártires, los apóstoles, los santos franciscanos, dominicos, jesuitas, carmelitas, los hospitalarios, los ermitaños y otros, además de las referencias a los ángeles y los arcángeles:

Testamento de Ana Pérez. Toluca, villa. Octubre 17 de 1565.

En el nombre de Nuestro Señor Jesucristo y de la Santísima siempre / Virgen María, su madre. Sepan cuantos esta carta de / testamento, última y postrimera voluntad vieren como / yo Ana Pérez, viuda mujer que fui de Julián González, / difunto, hija legítima de Miguel Sánchez y de Luisa / Hernández, mis padres legítimos, ya difuntos, que / Dios haya, vecina de esta villa de Toluca de la Nueva España en las Indias, estando enferma del cuerpo / y sana de la voluntad y en mi ceso, memoria y en / tendimiento natural cual a Dios Nuestro Señor le hubo de / me dar, creyendo como firmemente creo el misterio / santísimo de la Santísima Trinidad, padre, hijo y / espíritu santo, tres personas y un solo Dios ver / dadero y todo aquello que cree, tiene y confiesa la / Santa Iglesia de Roma, so cuya fe y creencia pro / testo vivir y morir tomando por abogada a la Virgen / gloriosísima madre de Dios, Señora mía y deseando / poner mi ánima en carrera de salvación, digo que / hago y ordeno mi testamento, última y postrimera / voluntad en la forma y manera siguiente: /

Primeramente encomiendo mi ánima a Dios Nuestro Señor / que la creó y redimió por su preciosa sangre y pasión y fa / lleciendo de esta enfermedad, mando que mi cuerpo sea / sepultado en la iglesia del monasterio del Señor / San Francisco de esta villa en la sepultura donde está en / terrado el dicho Julián González, mi marido y por ello / se pague la limosna acostumbrada. /

Item mando que acaeciendo de mí fallecimiento, me entierren con el hábito del bienaventurado San Francisco y por / ello se pague de mis bienes la limosna acostumbrada (C. 1, L. 10, Fs. 66-69v).

Alejandra Bustos hace el análisis cuali-cuantitativo de los objetos piadosos como un aporte sustancial para averiguar por qué los tenían, cómo se cuidaban y cuál era su valor dentro del hogar.

Astrid Giovanna Rojas Vargas (2008: 187-207) analiza el testamento colonial desde el punto de vista de su estructura interna, como un acto realizado ante un notario y como una obra religiosa ante la muerte, para demostrar que testar era un hecho liberador.

El trabajo se realizó en testamentos registrados en Santa Fe, Colombia, durante el siglo XVII (1600-1699), haciendo una combinación de los métodos cuantitativo y cualitativo.

La razón por la cual escogió el tema, dice la autora, se debe a que la muerte, como situación biológica ligada a la vida, genera actitudes y comportamientos marcados por una situación histórica particular, dentro de un sistema cultural específico.

Rojas Vargas considera al testamento como un acto religioso, más que notarial, “signo de la religiosidad de los individuos”. Asimismo, “Se constata que lo expresado en estos documentos no es más que el reflejo inconsciente de la angustia provocada por la conciencia de la finitud de su vida terrena y la incertidumbre sobre su vida futura” (*Ibid.*, 188); en él se consigna la esperanza de la salvación del alma y la liberación de secretos y sentimientos que el testador ha ocultado durante toda su vida.

De una manera similar al modo en que Astrid Giovanna Rojas hace un bosquejo de la vida cotidiana de las manifestaciones civiles y oficiales y del papel vertebrador que en este conjunto desempeñaba la religiosidad, los testamentos de la Notaría N° 1 de Toluca revelan los aspectos antes mencionados. Mediante el testamento se legitimaban los bienes temporales, tanto para el testador como para los herederos, incluida la Iglesia. El testamento era también un acto religioso del que dependía la salvación del alma, como se puede apreciar en los textos de cada testamento, por ejemplo el siguiente caso:

Testamento de Mariana de Baldenebro. Toluca, villa. Marzo 28 de 1615.

[Codicilo del 29 de marzo de 1615]

Item declaro que fui casada y velada según or / den de la Santa Madre Iglesia de Roma con el / dicho Pedro de Moxica y del dicho matrimonio hubi / mos y procreamos por nuestros hijos legítimos / a Pedro de Moxica, que es ya difunto, y a Diego de Mo / xica y a doña Inés de Esquibel y a doña Lucía / de Moxica y a doña Mariana de Moxica y por / el descargo de mi conciencia declaro que / cuando casé a la dicha doña Inés de Esquibel / con Francisco de Espinosa Monzón, le di en dote / y casamiento, dos mil y cien pesos de oro / común, y

a la dicha doña Lucía di en dote, / cuando la casé con Juachin Núñez, mil / y setecientos y setenta pesos del dicho oro, / y la dicha doña Mariana de Moxica, cuando se casó con Salvador Pantoxa, la di en / dote mil y trescientos y tantos pesos de oro / común y al dicho Pedro de Moxica se le dio un / pedazo de tierra donde dicen Guatepeque / y la cuarta parte del sitio de estancia que al / presente posée Salvador Pantoxa y al dicho / Diego de Moxica la cuarta parte de la dicha / estancia referida (C. 7, L. 6, Fs. 22v-25).

En esos años, la Iglesia recordaba a los fieles la importancia de la preparación para la muerte, lo que implicaba que el momento adecuado para testar era estando completamente sano o al principio de la enfermedad, cuando los sentidos están lúcidos, de manera que la gente se mantuviera dentro de la moral cristiana. Además, tanto las personas como el clero estaban convencidos del poder salvífico del testamento, que era la última manifestación de sumisión y entrega a *Dios*. Así, se puede constatar en el siguiente fragmento testamentario:

Testamento de Magdalena de Fuentes, Almoloya, pueblo. Febrero 10 de 1613.  
En el nombre de Dios amén. Sepan / cuantos esta carta vieren como yo / Magdalena de Fuentes, viuda de Ascencio / Martín de Alberto, vecina de este pueblo de Almoloya, / estando enferma del cuerpo y sana de / la voluntad y en mi juicio y en / tendimiento e cumplida memoria tal cual / Nuestro Señor quiso e tuvo por bien de me / querer dar, creyendo como yo creo en el / misterio de la Santísima Trinidad / y en todo lo demás que tiene cree y / confiesa la Santa Madre Iglesia / Romana y deseando salvar mi / ánima e ponella en carrera de / salvación, otorgo que hago mi testamento / en la manera siguiente (C. 8, L. 1, Fs. 84-85v)

Por ser un documento de índole jurídica, en los testamentos estudiados por Rojas Vargas se registran la profesión de fe, creencias y devociones; la intimidad de su vida, sus negocios, sus actitudes, cargos y pertenencia a una comunidad o cofradía. También se registran las disposiciones que han de cumplirse con su cuerpo después de fallecido. Ante el temor a la muerte y el juicio final, los testadores declaran su fe y sus creencias, su pertenencia a la Santa Madre Iglesia y se piden que se recen misas, novenarios y otros actos píos.

A través de los testamentos se puede, también, obtener porcentajes de hombres y mujeres testadores, su estado civil, su posición social y económica, con

declaración de tener título de “don” o “doña”, los motivos que tuvieron para testar, la ocupación de los testadores y su origen, porque son documentos ricos en información.

Testamento de Alonso de Resa. Toluca, villa. 5 de mayo de 1617.

Item declaro que quando casé con / doña Beatriz de León, mi legítima / mujer, sus deudos me dieron por vía / de dote y caudal de la susodicha, cua / trocientos pesos de oro común, mando que / de lo mejor parado de mis bienes se / paguen a la dicha mi mujer. (C. 7, L. 7, Fs. 20-23v).

Como resultado del estudio, la autora encontró que el motivo común para testar es descargar la conciencia y conseguir el perdón de los pecados, lo que muchas veces manifiestan con la fórmula “poner mi alma en carrera de salvación”. De igual manera, se hace un estudio pormenorizado de las fórmulas devocionales a las que Rojas Vargas atribuye la posibilidad de acercarse a la mentalidad popular y al sistema de creencias imperantes en el momento de estudio.

Hilario Rodríguez de Gracia define al testamento como “la fuente documental de mayor contenido para valorar gestos, comportamientos y variedad de rituales que se conjugan en el acto de la muerte” (2008: 76). Sostiene que durante los siglos XVI-XVII, el papel del testamento no era únicamente un acto de derecho privado, con el cual el testador legalizaba la transmisión de sus bienes, sino que se reconocía que la propiedad dependía de Dios, del que se derivaban los bienes de la Iglesia. En ese sentido esta institución tuvo especial interés en difundir su práctica y controlar el cumplimiento de sus cláusulas, pues constituían claramente una fuente de ingresos, sobre todo de aquellos en que se patentizaban las donaciones, tal y como lo muestra el siguiente testamento, correspondiente al Valle de Toluca, en un patrón claro de la riqueza que se heredó a la Iglesia. Aunque, por supuesto, el texto es mucho más grande y rico, pues menciona varias minas, que al igual que las que aparecen *infra*, son evidencia de la riqueza y poder económico del testador:

Testamento de Alonso Cortejo. Zinacantepec. Marzo 19 de 1599.

Item declaro que yo tengo una mina /entera enfrente de la casa y asientos / de Alonso Gómez en el cerro que llaman de / los Reyes en las minas de Sacualpa / y declaro ser mía toda como consta y pa/rece por el registro que tengo que pa /

só ante Jerónimo de Tovar, escribano público / de las dichas minas y ante Martín de Salinas, / alcalde mayor que fue de ellas. / [...]Item declaro tener otra mina en / tera y veinte varas a las dichas estacas / por encima de unos asientos que fueron / de Alonso Núñez en las minas de Mama / tla, por encima de un camino que va / de las dichas minas a dar a las minas de / Zultepeque

De todas las cuales dichas minas arriba con / tenidas dejo y mando al monasterio de San / Jerónimo de la ciudad de México para [que] lo hayan / y cobren y hayan y beneficien y se aprovechen / de ello para ayuda a obras de la casa y de / ello dependiente esto doy y hago gracia / y donación de ello para después de mis días / el dicho convento lo cual les doy de mi libre / y espontánea voluntad por cuanto fui hombre / soltero y no tengo heredero forzoso de ningún / género y por cuanto mis padres son muertos / y pido y ruego a los dichos monjes del dicho / convento rueguen a Dios por mi ánima y por / la de mis padres y esto pido que las justicias / de Su Majestad no se entremetan en cosa de con / tradecir esta manda porque es mi última volun / tad la cual quiero que se guarde y cumpla / como en ella se contiene (C.3. L. 1, Fs. 597-599v).

Rodríguez de Gracia afirma que intereses políticos y religiosos fomentaban la práctica testamentaria cuando la persona aún disfrutaba de buena salud, la que difícilmente se llevaría a cabo si no se disponía de la tranquilidad del ánimo y de la claridad del pensamiento. De esta manera, no sólo se tendría asegurado el testamento, sino su correcta redacción. Por esta razón, la Iglesia recomendaba hacerlo en los momentos en que se manifestaban los primeros síntomas de la enfermedad, “inmediatamente después de haber realizado la confesión y la comunión, porque de hacerlo en pecado mortal, era cuestionada su validez” (Rodríguez, 2008: 90). También explica que esta recomendación fue poco cumplida y da cifras como resultado de investigaciones que se efectuaron en París y en España, según las cuales, entre el 72 y el 85 por ciento de personas que testaron durante los siglos XVI y XVII, lo hicieron cuando estaban enfermas. De igual forma, este hecho se puede constatar en los documentos del Archivo de la Notaría N° 1 de Toluca, como lo muestra el siguiente fragmento:

Testamento de Ginés González. Toluca, villa. Julio 30 de 1580.

*In Dei nomine* amén. Sepan cuantos esta car / ta de testamento e última voluntad vieren / como yo Ginés González, natural que / soy de un pueblo que se llama

San Pedro, aldea de / la ciudad de Mérida en los reinos de Castilla / hijo legítimo que soy de Domingo García Pavián / e Catalina González, mis padres, difuntos, naturales / que fueron de la dicha aldea, vecino que soy de esta villa de / Toluca de esta Nueva España, estando enfermo / en cama de la enfermedad que Dios ha sido servido de / me dar y temiéndome de la muerte que es cosa na / tural y creyendo y confesando como creo y confieso / la Santísima Trinidad, padre, hijo y espíritu san / to, tres personas y un solo Dios verdadero y te / niendo por abogada e intercesora a la Virgen / Nuestra Señora a quien pido y suplico quiera rogar / a su bendito hijo me quiera perdonar mis pe / cados y llevar mi ánima a su santo reino, otor / go y conozco por esta presente carta que hago y orde / no este mi testamento e última volun / tad en la forma, orden y manera siguen / te: / Primeramente mando mi ánima a Dios que / la creó y redimió por su preciosa sangre y el cuer / po a la tierra de do fue formado (C. 2, L. 3, Fs. 16v-19v.).

Jesús Coria Colino (2008: 193-219) expresa que el testamento, además de ser institución de derecho privado, objeto de estudio de los historiadores de la ciencia jurídica, “es una fuente magnífica para la Historia de las mentalidades. [...] También resultará aprovechable en lo concerniente a la vida cotidiana, amén de su carácter de transmisión de bienes muebles e inmuebles con fines determinados en cada caso y con consecuencias como acaparamiento de propiedades por parte de instituciones eclesiásticas.” (*Ibid.*, 194)

El testamento es un documento que sirve al ser humano para despojarse de lo material ante la proximidad de la muerte y prepararse para el *más allá*, es necesario para ello una conciliación con la divinidad. “Su aspecto legal estriba en la presencia de un escribano, testigos y ejecutores de la voluntad del testante” (*Ibid.*, 195). Así lo muestran los testamentos del Archivo Histórico de la Notaría N° 1 de Toluca:

Testamento de Gerónima de Mendieta. Toluca, villa. Marzo 9 de 1581  
... quinientos pesos de oro común más de lo que / aquí irá declarado y es mi voluntad / e quiero que si los demás mis hermanos / y hermanas quisieran pedir algo de la heren / cia que cupo de los dichos mis padres / y de lo que se me dio en dote, no lo / puedan pedir porque si es necesario / fuera de lo que en este testamento / irá declarado de lo demás de la dicha / herencia e dote que así me cupo / de los dichos mis padres, hago gracia e do / nación pura, perfecta, irrevocable / al dicho Bernaldo Dias, mi marido / el cual lo haya y herede todo lo que así /

se hallare caberme de la dicha legítima / e dote que así se me dieron. /  
Item dejo por mis bienes doce puercos / machos y hembras que están en cebo e  
veinte / e cinco hanegas de maíz para cebarlos. /  
Item dejo por mis bienes cuatro tocinos. /  
Item dejo por mis bienes un cofre en / corado de Flandes, nuevo. /  
Item dejo por mis bienes una caja / ensayalada, grande, nueva. /  
Item una escribanía de la China / con su cerradura. /  
Item dejo por mis bienes una saya / de raso negro guarnecida de terciopelo. /  
Item dos tablas de manteles alemaniscos e seis pa / ñezuelos de lo propio e /  
un jubón de raso negro guarnecido con / franjuela, todo nuevo e una turca / de  
tafetán guarnecida de lo propio, negra / nueva. /  
Item un manto de tafetán / nuevo. /  
Item una saya leonada colchada, nueva con un / pasamano de oro. /  
Item un jubón de telilla verde y una turca / de bayeta verde con una guarnición  
de ta / fetán verde, todo nuevo /.  
Un fustán de cotonía blanco. /  
Item otro jubón de telilla de la China. /  
Item tres pares de tocados, el uno / de oro y los dos de seda e oro. /  
Item un espejo grande. /  
Item una bolsa de tela de oro / con su acerico y estuche, todo nuevo. /  
Item un rolete de seda y oro. /  
Una camisa de mujer labrada y otras / dos de hombre, una guarnecida y la otra  
/ llana. /  
Item dos zarcillos de oro e una cuchara de plata / y dos anillos de oro. /  
Item unos corales y una gargantilla / de canutillo de oro de aljófar. /  
Dos colchones de marca de la tierra / llenos de lana (C. 2, L. 2, Fs. 12v-16).

Coria hace énfasis en el concepto de *transitoriedad de la vida* y en el de la muerte como *descanso eterno*. Dentro de las “ayudas terrenales” se mencionan misas, mas no los *novenarios* como tenemos en nuestros testamentos, a particulares, amigos, familiares y pobres conocidos; ayudas a obras caritativas: hospitales, alberguerías, etc. Ayudas a instituciones eclesiásticas como las cofradías, que en el caso de Toluca son varias, reparaciones de edificios, etc. Además de este conjunto, nosotros tenemos otras instituciones peculiares como el Colegio de Niños de Tlatelolco.

Entre las mandas caritativas, se encuentran también las dotes para casarse o tomar órdenes, aspecto similar al de estos lares. A estas dotes se les designaba para “tomar estado”, que podía ser el matrimonio o el ingreso a un convento como religiosa, casos que según Coria eran considerados de tipo moral.

En cuanto a hospitales, será necesario verificar, más adelante, la existencia de estas instituciones en Toluca y qué tipo de enfermedades se curaban, si alguna en especial o cualquiera, si la atención era para todas las personas o sólo para los pobres y ancianos.

Coria señala que la celebración de misas y fundación de capellanías prácticamente es permanente en todos los testamentos, incluyendo los encontrados en Toluca, para el periodo antes citado:

Testamento de Gerónima de Mendieta. Toluca, villa. Marzo 9 de 1581.

Item quiero y es mi voluntad que se / digan en la Iglesia mayor de la ciudad / de México, en el altar del Perdón cuarenta / misas rezadas y se dé de limosna por ellas / lo acostumbrado. /

Item quiero y es mi voluntad que / se digan en el monasterio del Señor Santo / Domingo de la dicha ciudad de México por los / religiosos de él, otras cuarenta misas rezadas y se dé de limosna por / ellas lo acostumbrado (C. 2, L. 2, Fs. 12v-16).

Por otro lado, Troyano Chicharro (2002: 79–90) toma como punto de partida el testamento de doña Elvira de Mendoza, madre del Cardenal de la Cueva, fechado en la Villa de Bedmar, España, el 9 de febrero de 1637.

El autor divide al testamento en dos cláusulas generales, las declaratorias y las decisorias para de ahí analizar su contenido y significado. Doña Elvira hizo su testamento estando enferma, situación que no era la recomendada por las artes de bien morir, dice el autor: “al principio de la enfermedad, inmediatamente después de haber realizado la confesión y haber tomado la comunión.” (*Ibid.*, 80).

En las cláusulas declaratorias aparece el componente religioso a través de la “profesión de fe”, que consistía en la aceptación del misterio de la Santísima Trinidad y el Credo y que se continuaba con la solicitud de intercesión de la Virgen María.

En las cláusulas decisorias, el autor cita la forma de encomendar el alma a la divinidad, el lugar de enterramiento, las misas que habían de decirse por su alma y el costo de cada una:

la Missa de Réquiem tiene más: porque junta y añade al valor de la Missa, las oraciones y devoción de los circunstante [...] en la Missa que se dice en el Altar privilegiado, hay dos sufragios: el uno de la Missa y el otro de la Indulgencia. La Missa cantada añade al valor de la Missa la gloria de la solemnidad, mientras que la ofrendada lleva aparejado el valor de la limosna. Incluso la Missa celebrada por un sacerdote que esté en gracia es más provechosa por cuanto añade su merecimiento particular” (*Ibid.*, 82).

No hay testamentos para el Valle de Toluca que no incluyan la misa como parte del los deseos del testador, en diferente cantidad, y de distintos tipos, de acuerdo con la capacidad económica de quien dicta el testamento:

Testamento de Juan García. San Simón, hacienda, jurisdicción de Zinacantepec, Junio 5 de 1610

Item quiero y es mi voluntad / que si Dios fuere servido de me /. llevar de esta presente vida, mi / cuerpo sea sepultado en el monas / terio del Señor San Francisco de esta dicha villa / al cual me lleven con el hábito de él e me / entierren en la sepultura donde están / enterrados los dichos mis padres y se dé/ de limosna por el dicho hábito e sepultura / lo que es uso e costumbre./

Item quiero y es mi voluntad que el día / de mi enterramiento si fuere hora / y si no otro día siguiente digan por mi / ánima en el dicho monasterio, una / misa cantada de réquiem ofrendada / de pan e vino e cera e prosiguiendo cada día / se me diga un novenario de misas y al cabo / [...roto] de mis honras ofrendadas de pan y / vino e cera y se dé de limosna por ellas / lo así acostumbrado. /

Item quiero y es mi voluntad que se / digan en la Iglesia mayor de la ciudad / de México, en el altar del Perdón cuarenta / misas rezadas y se dé de limosna por ellas / lo acostumbrado. /

Item quiero y es mi voluntad que / se digan en el monasterio del Señor Santo / Domingo de la dicha ciudad de México por los / religiosos de él, otras cuarenta misas rezadas y se dé de limosna por / ellas lo acostumbrado (C. 7, L. 1, Fs. 109-116).

Enseguida Troyano Chicharro describe el cortejo funerario y el reparto de la herencia. En las conclusiones, el autor explica que la muerte es un reflejo de la vida, de las desigualdades y preocupaciones de una sociedad en un momento dado, en lo que bien puede ser considerado como un fenómeno universal.

Alfredo Martín García, en su artículo “La religiosidad y actitudes ante la muerte en la montaña noroccidental leonesa: El Concejo de Laciana en el siglo XVIII” (2005: 149–175) inicia contextualizando la zona de estudio —León, España—, por lo que refiere la ubicación geográfica, altitud, latitud, orografía, hidrografía, ganadería, clima y administración política que determinaba la economía en el momento de escriturar los testamentos.

Como es constante, también manifiesta que en los testamentos se percibe el interés del testador no sólo por “dejar bien amarrados los asuntos de la vida terrena, sino especialmente por el futuro de su alma.” (*Ibid.*, 151).

Este investigador enfocó su estudio a las características de los testadores. Encontró que el número de hombres rebasa ligeramente al de las mujeres; los solteros, casados y viudos resultaron en ese orden de mayor a menor. En cuanto a su situación vital la mayoría testaba al estar enfermos.

Martín García aborda las formas de invocación generalmente expresadas en latín. Enseguida las expresiones del credo entre las que destaca el de la *Santísima Trinidad* como la más referida, aunque en ocasiones se agrega “y en todo lo demás que tiene, cree, enseña y confiesa la Santa Madre Iglesia Católica Apostólica Romana” (*Ibid.*, 158). Se mencionan, dice el autor, otros dogmas y misterios como el de la *Encarnación*, la *Inmaculada Concepción de la Virgen*, o la muerte y resurrección de Cristo. (*Idem.*). A continuación se citan los intercesores cuya elección suele ser de carácter personal; en algunos casos solamente se encomienda el alma a Dios.

Continúa la elección de la sepultura y de un hábito o mortaja. En Laciana, los testadores elegían sepultarse dentro del templo, los menos dejaban la opción a los albaceas; la sociedad pudiente optaba por aprovechar sus capillas familiares.

En cuanto a la mortaja, el autor dice que en Laciana el hábito de San Francisco, igual que en el resto del territorio Español, era el más usado.

El entierro y los sufragios se detallan con los acompañantes: los clérigos y los vecinos, siempre con el interés de que pidieran por el alma del testador a través de la oración.

Son significativas también las misas que, como dice el autor, son “una práctica que procede de los primeros años del cristianismo que se mantiene vigente” (*Ibid.*, 167-168). Las misas se daban según las posibilidades económicas del testador y, además del objetivo espiritual, se aprovechaban para ayudar al clero.

La mención de los donativos a las cofradías presenta un crecimiento progresivo a las que se asociaban mayormente los varones. En este caso se citan las cofradías de las Ánimas del Purgatorio, extendida a varios lugares, de Nuestra Señora de las Carreras y la Bendita Magdalena.

Las misas dedicadas a las advocaciones Marianas se hacen presentes y de ellas surge un verdadero abanico: Nuestra Señora del Rosario, Nuestra Señora de las Carreras y la Virgen de Carrasconte; la primera es la que registra el mayor número de advocaciones.

El autor se ocupa también, de las devociones a los santos: “San Miguel, Santa María Magdalena, San Julián, San Andrés [...] Destacan las menciones a San Antonio de Padua, San Roque y las Ánimas del Purgatorio” (*Ibid.*, 174), así como las devociones de corte cristológico, como al Cristo de la Veracruz y de la Misericordia, entre otros. No deja de haber también referencias al Santo Ángel de la Guarda, tal y como se puede constatar en el siguiente párrafo:

Testamento de Isabel de Morales. Toluca, villa. Marzo 24 de 1580.

Item quiero y es mi voluntad se digan / por las ánimas del purgatorio cincuenta misas / porque Dios las saque de las penas en / que están y se digan donde mis albaceas / les pareciere y paguen por ellas la limos / na acostumbrada. /

Item quiero y es mi voluntad que / se digan por las ánimas de mis padres / veinticinco misas las cuales se / digan donde a mis albaceas les pa / reciere y den por ellas de mis bienes / la limosna acostumbrada. /

Item quiero y es mi voluntad que se / digan por las ánimas de mis suegros / otras veinticinco misas en donde a mis / albaceas les pareciere y paguen / de mis bienes la limosna acostumbrada. /

Item mando a las mandas forzosas que de derecho soy obligado (C. 2, L. 5, Fs. 7-12).

Igualmente Natividad Rapún Gimeno (2009: 47-152) centra su estudio en el ambiente rural aragonés del siglo XVII con un acentuado toque legal; en el contexto de una realidad histórica y social, explica cómo, a través de los testamentos, se conservaba la unidad del patrimonio familiar transmitido de generación en generación, lo que evitaba la dispersión de los bienes.

Rapún Gimeno dice que en Aragón la unidad familiar y patrimonial está ligada al concepto de “casa”, considerada no sólo como el centro de la vida familiar, sino como el núcleo y motor de la actividad económica de la estirpe,

cuya autoridad moral y material, dirección, administración y disposición del patrimonio recae en los señores mayores a fin de garantizar la supervivencia de esa institución.

Esta organización se extiende al Alto Aragón, zona que motiva el estudio de Repún Gimeno, donde la “casa” es también el símbolo de la familia y de su unión, en la que se conservan las costumbres de los antepasados. De la misma forma, en el Valle de Toluca, ese tipo de manifestaciones se hicieron presentes:

Testamento de Sebastián González. Toluca, villa, 9 de febrero de 1581.  
[Testamento cerrado, Fs. 6-11, ratificación del escribano, Fs. 13v; Codicilo, Fs. 14-15 (10 de febrero de 1581) e inventario del 15 de abril de 1581, Fs. 16-18. (No se transcribieron: testimoniales, C. 1, L. 12, Fs. 4-5v y Almoneda, Fs. 18v.22)]  
Fo. 13 v. En la villa de Toluca, nueve días del mes de hebrero / de mil e quinientos y ochenta y un años ante mí el escribano / e testigos yuso escritos, Sebastián González, vecino de esta dicha villa / a quien doy fe que conozco, estando enfermo en cama en las casas / de su morada dio y entregó a mí el presente escribano este testamento que / parece está escrito en cinco hojas e media de papel, enteras / con la donde está la firma a su ruego e dijo que es / su testamento e última voluntad e quiere y es su voluntad que / valga por tal e por este testamento revoca, anula y da por / ninguno otros cualesquier testamentos (C. 1, L. 12, Fs. 6-18).

El derecho foral aragonés protegía el futuro de la comunidad familiar, particularmente a la muerte del padre, momento en que la libertad de testar conlleva la finalidad de la permanencia y vinculación de los bienes. Para lograr su objetivo, el autor analiza las clases de testamentos: unipersonal, mancomunado, abierto o nuncupativo, cerrado y el testamento hecho ante párroco. Se analiza la intervención del notario en la consolidación y desarrollo del derecho sucesorio, todo apegado a los requisitos y formalidades de la ley. Entre los requisitos para testar destacaban ser mayor de 14 años de edad, gozar de plenas facultades mentales y contar, por lo menos, con dos testigos. De igual forma, se explican ampliamente las disposiciones testamentarias, incluyendo ejemplos.

Después de analizar los testamentos, Natividad Rapún observa que presentan características formales y estructurales idénticas con expresiones que se repiten a pesar del paso del tiempo, lo que le hizo pensar en la existencia de

formularios notariales, evidencia consolidada en el uso y forma de testar admitida por todos.

Los testamentos de hombres y mujeres se hacen de la misma manera, pero la autora comenta que seguramente las personas que no testaban era por falta de recursos. Hace también la siguiente observación:

Junto con los Archivos Parroquiales, los testamentos constituyen un precioso instrumento para el estudio del comportamiento religioso y espiritual del ser humano en cualquier momento de su historia, porque, cuando se enfrenta a su redacción, esté sano o enfermo, toma conciencia de la realidad de la muerte y con ello de la doble necesidad o exigencia de disponer de sus bienes terrenales de un lado, y de asegurar su salvación eterna, por otro” (Rapún, 2009: 91).

Rapún Gimeno va detallando la manera de expresar la profesión de la fe católica y la manifestación del arrepentimiento de los pecados: “una de las características más relevantes del pensamiento popular español del siglo XVII fue sin duda la religiosidad que se vio además forzada a raíz de la celebración del Concilio de Trento”(Ibid., 95). Lo anterior se puede observar igualmente en los testamentos del Valle de Toluca, correspondientes al mismo siglo que Rapún Gimeno aborda, obsérvese:

Testamento de Gerónima de Mendieta. Toluca, villa. Marzo 9 de 1581.  
*In Dei nomine*, amén. Sepan cuantos / esta carta vieren como yo Gerónima / de Mendieta, mujer que soy de Bernardo Dias / hija legítima de Martín de Arratia e Cata / lina Losana, su mujer, mis padres, difuntos, / naturales que fueron de los / reinos de Castilla, e vecina que soy /de esta villa de Toluca de esta /Nueva España, estando enferma / en cama de la enfermedad que Dios Nuestro / Señor ha sido servido de me dar e creyendo / e confesando como bien e firmemente / creo y confieso la Santísima Tri / nidad, padre e hijo y espíritu santo / tres personas e un solo Dios verdadero / e temiéndome de la muerte que es / cosa natural a todo fiel cristiano / e teniendo por abogada e intercesora / a la sacratísima Virgen María, Nuestra Señora / a quien pido e suplico quiera rogar a su / bendito hijo me quiera perdonar mis / pecados y llevar mi ánima a su santo / reino, otorgo e conozco por esta presente / carta, que hago e ordeno este mi tes / tamento e última voluntad / en la forma, orden e manera siguiente (C. 2, L. 2, Fs. 12v-16).

El testador indicaba el lugar donde deseaba ser enterrado, la cofradía a la que pertenecía y la cantidad que le aportaba, asentaba las disposiciones de carácter piadoso o espiritual y declaraba expresamente el pago de sus deudas.

Testamento de Pedro Ibáñez de Gamboa. San Miguel, términos del pueblo de Jiquipilco. 11 de enero de 1591.

[Testamento, Fs. 20-24; Constancia de deposito de cuerpo del 13 de enero de 1591, Fs. 24v-25; Inventario de bienes del 13 de enero de 1591, Fs. 26-28]

Item mando a la cofradía de la Veracruz de la ciudad de México / cinco pesos de oro común y a la cofradía de San Agustín del nombre de / Jesús cuatro pesos, a la cofradía del Santísimo Sacramento, otros cuatro / pesos y al Hospital del Amor de Dios, cinco ducados de Castilla y al Hospital / de Nuestra Señora de la Concepción de la ciudad de México, otros cinco ducados / de Castilla y a los Convalecientes, cuatro pesos y a los niños del Colegio / de San Juan de Letrán de la dicha ciudad otros cuatro pesos para gozar de / las gracias e indulgencias que se ganan hacien / do las dichas mandas en cada uno de los dichos hospitales y se pague / luego de mis bienes. /

Item mando a las mandas forzosas a cada una un tomín / con que las aparto de mis bienes y se paguen luego (C. 3, L. 1, Fs. 20-28).

Al tiempo de describir su historia y fundamentos legales, Rapún afirma que la parte legítima de los bienes, de la que no podía disponer el testador, reservada a determinados herederos “forzosos”. A la institución del heredero correspondía el remanente del patrimonio del testador, que podía ser al cónyuge, bajo estrictas condiciones, a los hijos o descendientes u otros familiares; cuando los hijos eran menores, se nombraba un tutor.

Cuando el testador no tenía herederos, generalmente sus bienes los destinaba a la celebración de misas con la intención de que se pidiera por la salvación de su alma.

Natividad Rapún narra todo el proceso que se seguía luego de la muerte del testador para la ejecución de las instrucciones testamentarias. Concluye que “el testamento hace memoria del pasado, ordena lo presente y prevé lo venidero” (2009:144).

Por otra parte, Hilda Lagunas Ruiz (1978: 130), en su tesis de licenciatura, analiza la estructura del testamento desde su invocación, la estructura media

donde se mencionan los bienes a heredar y la parte final donde se señalan los albaceas, herederos universales y testigos. También estudia la forma misma del testamento como documento y el tipo de letra empleada.

Esta investigadora explica las funciones de los escribanos. Los bienes los divide en: muebles, inmuebles y semovientes. Hace una breve descripción de ellos, en algunos casos menciona sus precios. Trata ligeramente el aspecto religioso, un poco las invocaciones y los santos.

La investigadora francesa Nadine Béligand (2005:1–34) se acerca a los testamentos de la parroquia de Calimaya de 1672 a 1799 para hacer un estudio sobre las formas devocionales adoptadas por un grupo determinado de “indios”, como ella les llama. Argumenta que el testamento es el único documento que permite hacer este análisis dentro de un contexto económico.

La autora explica la organización de las cabeceras de doctrina que comprendían el Valle de Toluca y los años en que cada una de ellas se fundó obedeciendo al programa de congregaciones novohispano. La parroquia de Calimaya reunía dos cabeceras de indios matlatzinca y nahua: Calimaya y Tepemaxalco, respectivamente.

Dicha investigación fue hecha no solamente con testamentos, sino enriquecida con expedientes que se encuentran en el Archivo General de la Nación, manuscritos de la Colección Ayer de la Newberry Library de Chicago y testamentos de los archivos comunales de San Antonio la Isla, cuya suma es de 223 testamentos.

En el estudio se reúne la procedencia de los testadores, las cláusulas pías que incluyen la invocación, la elección de sepultura, cómo deseaba la persona presentarse ante Dios, y se aportan ejemplos; se exponen los intercesores más solicitados, las donaciones a la Casa de Jerusalén —como era costumbre de las doctrinas franciscanas—, a los altares, a cofradías y a cultos particulares, más los tipos de misas. Béligand divide hombres y mujeres para saber quiénes dejaban más pesos para las misas y analiza las variables del culto mariano y la frecuencia de la mención a la Santísima Trinidad.

Como se observó, las investigaciones, tanto nacionales como internacionales, contienen aspectos que las hacen peculiares de acuerdo con su objeto central de estudio. Evidentemente, las coincidencias apuntan al aspecto religioso.

Las investigaciones sobre testamentos en América Hispana son escasas, más aún en el caso específico de Toluca, de ahí la inquietud que se muestra en este artículo, en el que se establecieron las similitudes existentes entre los

estudios realizados para otros países del continente. El interés de esta investigación es averiguar cuáles fueron las manifestaciones religiosas que expresaban los testadores del Valle de Toluca, de 1565 a 1623, para lo cual se tomaron como fuente los testamentos que se encuentran en los Protocolos de la Notaría No. 1 de Toluca.

## Conclusiones

El testamento tiene una doble función: por una parte actúa como elemento conciliador entre el ser humano y Dios, a través de las cláusulas piadosas; por la otra, establece el reparto de los bienes materiales, ello lo convierte en un documento legal con la característica de instrumento jurídico que pasó a ser un instrumento religioso.

Al analizar las cláusulas de los testamentos toluqueños, se apreciaron aspectos religiosos similares a los expuestos anteriormente, como el temor al más allá, la conciliación con la divinidad, los lugares y formas de enterramiento, la encomendación del alma, el concepto utilitario de las misas, la devoción hacia los santos y los intercesores.

En los testadores existe la convicción de que mediante la misericordia de Dios podrán acceder al cielo donde es posible una vida futura. De la existencia del cielo, el purgatorio y el infierno dejan constancia en el testamento, como documento notarial que exige los parámetros de una buena muerte. Uno de éstos era, precisamente, hacer un testamento.

En el testamento no sólo se hace un registro del mundo y los bienes terrenales, sino que se hace confesión de fe, creencia y devoción.

Hay similitud en elegir como primera intercesora a la Virgen María, en cualquiera de sus advocaciones, como indicador también de la devoción existente en cada lugar. La devoción a la Virgen sobrepasa a la de los santos, circunstancia lógica si se tiene en cuenta el papel tradicional de María como intercesora ante Dios por el alma del difunto. ¿Cómo podría negarse Dios a una petición de su madre?

En la mayoría de los estudios presentados, el testamento se realiza próximo a la muerte, pero señalando enfáticamente “en su sano juicio y entendimiento”, como estaba establecido por la ley.

Aunque estos documentos estaban sometidos a modelos sancionados legalmente, la similitud del contenido de sus fórmulas notariales es un síntoma de los

principios espirituales y morales que regían a la sociedad hispana y novohispana de mediados del siglo XVI e inicios del XVII.

En el momento cercano a la muerte, en el ser humano afloran los sentimientos más profundos que guardó durante toda su vida y sus creencias más auténticas para asegurarse el camino que lo conduciría a la presencia de Dios.

El acto de testar es un recurso en el que el testador expresa sus deseos y la ayuda que necesita para poner su alma en carrera de salvación. Lo hace con la conciencia de la precariedad de su vida, así como de la necesidad de las oraciones y solidaridad de la comunidad eclesial.

Los pecados cometidos a lo largo de la vida son una carga que pesa enormemente sobre el testador, por eso trata de presentarse ante Dios con las mejores acciones: obras pías, descargos de conciencia, reconocimiento de hijos fuera de matrimonio, pagos, indultos y donaciones, con lo que intentará redimir sus culpas y crearse un seguro para borrarlas.

La Iglesia católica, desde los inicios de la evangelización en tierras de Indias sostuvo que el ser humano se formó de cuerpo y alma, por lo que la gracia de Dios se erige como el centro de la preocupación moral del individuo. Por ello la Iglesia, como mediadora de esa gracia, establece una serie de prácticas devocionales para ayudar a las personas a alcanzar la salvación: extremaunción, comunión y confesión. Para el momento de la transición, correspondían los rezos del día del entierro, exequias, indulgencias, limosnas. Y una vez en el más allá, misas cantadas o rezadas agrupadas en novenarios o treintenarios y cabos de año.

En los testamentos del Valle de Toluca novohispano sobresalen dos motivos principales: “poner mi alma en carrera de salvación” y “temiéndome de la muerte que es cosa natural”. El primero expresa la idea de un recorrido del alma por el espacio intermedio que es el purgatorio. El temor a la muerte significa el temor al juicio divino que ocurre al final de la vida de toda persona y en donde el Todopoderoso pide cuentas del obrar de cada individuo y dicta sentencia que puede ser la salvación, la espera en el purgatorio o la condena en el infierno.

Entreverando los textos de autores americanos y europeos de los testamentos del Valle de Toluca en el período comprendido entre 1565 y 1623, se encontró que el ser humano manifestó su religiosidad en forma parecida ante la proximidad de la muerte.

## Bibliografía

- Ariès, Philipe (1998), *El hombre ante la muerte*, México, Taurus.
- Béligand, Nadine (2005), “Devoción cristiana y muerte, una aproximación a la mentalidad indígena en Nueva España. Los testamentos de la parroquia de Calimaya de 1672 a 1799”, en Hernández Palomo y José Jesús (Coord), *Enfermedad y muerte en América y Andalucía, siglos XVI-XX*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Escuela de estudios Hispano-Americanos, pp. 471-512.
- Bustos Posse, Alejandra (2005), *Piedad y Muerte en Córdoba. (Siglos XVI y XVII)*, Córdoba, Argentina, Universidad Católica de Córdoba-EDUCC.
- Coria Colino, Jesús (1982), “El Testamento como fuente de estudios sobre mentalidades (S. XIII al XVI)”, en *Miscelánea Medieval Murciana*, Vol. IX, Murcia, Universidad de Murcia, pp. 193-222.
- Lagunas Ruiz, Hilda (1978), *Las Testamentarias toluqueñas*, tesis de Licenciatura en Historia, Toluca, Facultad de Humanidades-UAEMEX.
- Martín García Alfredo (2005), “La religiosidad y actitudes ante la muerte en la montaña noroccidental leonesa: El Concejo de Laciana en el siglo XVIII”, en *Estudios Humanísticos, Historia*, N° 4, León, Facultad de Filosofía y Letras- Universidad de León, pp. 149- 176.
- Rapún Gimeno, Natividad (2003), “El testamento unipersonal en el medio rural del Alto Aragón (Estudio de protocolos notariales del siglo XVII)”, en *Revista de Derecho Civil Aragonés*, No. 7-8, Zaragoza, Instituto Fernando el Católico.
- Rodríguez de Gracia, Hilario (2008), “Hacer testamento en Jaén durante el siglo XVII”, Facultad de Ciencias Sociales y Jurídicas, Universidad de Jaén, en <http://dialnet.uniroja.es/servlet/articulo?codigo=2059676>, consultado el 28 de enero de 2008.
- Rojas Vargas, Astrid Guiovana (2008), “La paz interior y el testamento. El testamento como acto liberador. Siglo XVI”, en *Fronteras de la historia*, No. 010, Bogotá, Instituto colombiano de Antropología e Historia (ICANH).
- Segovia Lacoste, Pablo (2007), “Imaginarios sociales sobre la mujer a partir de la lectura de sus testamentos”, en *LEGETE. Estudios de comunicación y Sociedad*, No. 8, Junio, Concepción, Chile, Universidad Católica de la Santísima Concepción-Escuela de Periodismo.
- Troyano Chicharro, José Manuel (2002), “El Ritual de la Muerte en Bedmar, a través de un testamento del siglo XVII”, en *SUMUNTÁN. Revista de Estudios sobre Sierra Mágina*, N° 17, Jaén, Colectivo de Investigadores de Sierra Mágina, pp. 79-90.
- Vovelle, Michel (1985), *Ideologías y mentalidades*, Barcelona, Ariel.

**Recibido:** 5 de noviembre de 2010.

**Liberado:** 30 de agosto de 2011.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

[rcontribucionesc@uaemex.mx](mailto:rcontribucionesc@uaemex.mx)

Universidad Autónoma del Estado de México  
México

Thiébaud, Virginie; Aguirre Anaya, Alberto  
Procesos en los paisajes de la Tierra Caliente de Michoacán: asentamientos humanos y usos de suelo  
en Buenavista Tomatlán  
Contribuciones desde Coatepec, núm. 20, enero-junio, 2011, pp. 75-100  
Universidad Autónoma del Estado de México  
Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28122309005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en [redalyc.org](http://redalyc.org)

[redalyc.org](http://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

# Procesos en los paisajes de la Tierra Caliente de Michoacán: asentamientos humanos y usos de suelo en Buenavista Tomatlán

*Processes in the Landscapes of the Tierra  
Caliente in Michoacán: Human Settlements  
and Land Use in Buenavista Tomatlán*

VIRGINIE THIÉBAUT  
ALBERTO AGUIRRE ANAYA

**Resumen:** La región de la cuenca baja del Río Tepalcatepec ha mantenido la movilidad de la población como una de sus características. Bajo una perspectiva del estudio del paisaje y su evolución en períodos de larga duración, el presente trabajo describe y explica dicho fenómeno en una de las micro-cuencas más representativas de las que la conforman, es decir, la parte baja de la Cuenca del Río Buenavista. Con base en la presencia de evidencias materiales y fuentes históricas, se hace referencia al aprovechamiento del entorno y a los procesos históricos asociados. De esta forma, retomando metodologías de estudio propias de la arqueología, la historia y la geografía, fue posible reconstruir de manera espacial, y con fundamento histórico, las causas y las consecuencias de la movilidad poblacional en una fracción de la cuenca, desde las postrimerías de la llegada de los europeos, hasta principios del siglo xx.

**Palabras clave:** paisaje, Buenavista, movilidad, multidisciplinariedad.

**Abstract:** One of the longstanding characteristics of the Lower Basin region of the Tepalcatepec River has been the continuous mobility of its population. Adopting the analytical perspective that focuses on examining landscapes and their evolution over extended periods of time, this study describes and explains the phenomenon of demographic mobility in one of the most representative micro-basins that make up that river basin: I refer to the lower section of the Buenavista River basin. Based on the material evidence available and historical sources, the article examines the exploitation of the natural environment and the historical processes associated with it. Thus, applying the analytical methodologies commonly used in archaeology, history and geography made it possible to reconstruct –spatially and with solid historical foundations– the causes and consequences of population movement from the late phase of Spanish settlement up to the early 20<sup>th</sup> century in one area of the basin.

**Keywords:** Landscape, Buenavista, Mobility, Multidisciplinarity.

## Introducción

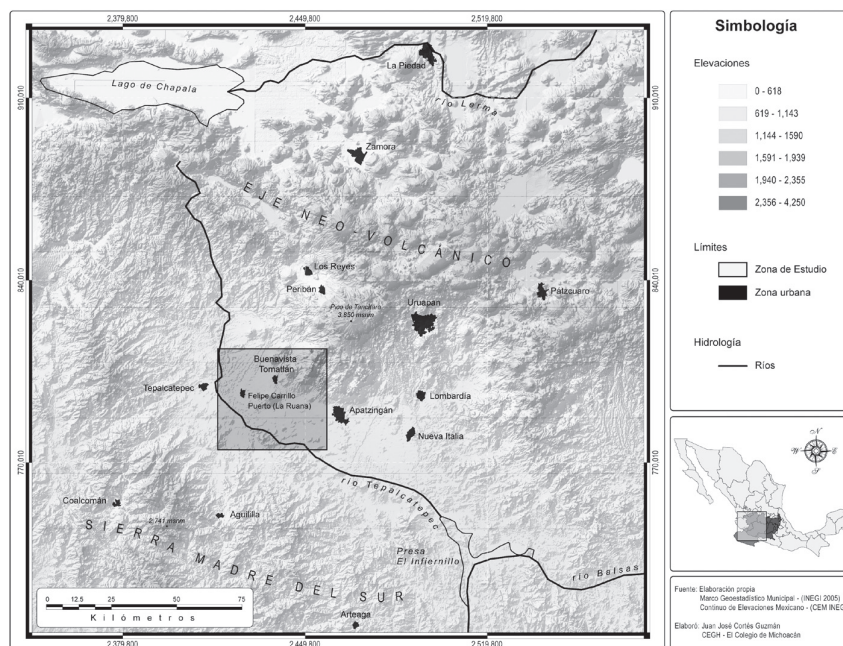
En la tradición de la geografía, los estudios de paisajes permiten entender las interacciones entre el medioambiente, los seres humanos y su evolución en el transcurso del tiempo. Considerando que “el paisaje es una entidad de larga duración en donde aparecen rasgos, elementos y objetos de diferentes épocas” (Fernández Christlieb, 2006: 232), su estudio y análisis aporta informaciones sobre las sociedades que lo habitan y lo habitaron, también permite conocer la historia de un territorio, al definir grandes etapas históricas. Mediante los paisajes, se estudia la microhistoria de la Tierra Caliente de Michoacán. Siguiendo el ejemplo del historiador Luis González (1968), se intentan reconstruir los paisajes del pasado y se busca analizar si las transformaciones locales que se conocieron encajan con las grandes etapas históricas nacionales (Independencia, Desamortización, Revolución, Reforma Agraria) o si tienen que ver, más bien, con dinámicas independientes, regionales y locales (epidemias, catástrofes naturales). La política de congregación evangelizadora después de la Conquista, la desaparición y desplazamiento de pueblos durante la época colonial y decimonónica, la fundación de nuevos asentamientos durante el siglo xx como resultado de la aplicación de las políticas emanadas de la Reforma Agraria y de la expansión de los cultivos y las obras hidráulicas efectuadas por la Comisión del Tepalcatepec fueron algunos de los grandes acontecimientos que modelaron los paisajes de Tierra Caliente a lo largo de los siglos.

Con base en la evolución de los asentamientos humanos y de los usos de suelo, se estudiarán los paisajes desde la época prehispánica hasta nuestros días. Como la investigación es muy amplia en su rango temporal, se reduce espacialmente, centrando la atención a la parte occidental del valle, y en especial al municipio de Buenavista Tomatlán y sus alrededores. Para entender la organización territorial y social, se analizan los paisajes presentes y pasados de la manera más integral posible, con las herramientas de la geografía, de la historia y de la arqueología; asimismo se utilizan distintas fuentes de información, entre las que se incluyen los archivos de la época colonial y decimonónica, así como la bibliografía existente y las fuentes materiales encontradas *in situ*. El trabajo se enfocó en ubicar los asentamientos prehispánicos de los alrededores de Buenavista, mediante recorridos de superficie e identificación de material; datar las épocas de abandono de los distintos asentamientos durante la época colonial y

explicar sus causas relacionándolas con los datos que ofrecen las fuentes históricas y, finalmente, describir las actividades practicadas por los habitantes de los asentamientos en el transcurso de los siglos. Para entender los fenómenos del siglo xx, se va frecuentemente a la historia oral; se hicieron entrevistas con los habitantes de la región durante las estancias que efectuamos entre 2005 y 2010. Este trabajo pretende ilustrar la importante movilidad de la población y de los asentamientos humanos en esta región y explicarla.

### Descripción de los paisajes actuales

La Tierra Caliente de Michoacán se ubica en la Depresión del Balsas, entre el eje neo-volcánico al norte y la Sierra Madre del Sur, dos de los macizos montañosos más importantes de México (mapa 1). Es un valle ancho bastante llano, con algunos cerros diseminados, que se extiende sobre aproximadamente cien kilómetros de poniente a oriente y treinta kilómetros de norte a sur. La observación de los paisajes actuales del municipio de Buenavista, en el extremo occidental de la Tierra Caliente, deja ver un importante contraste entre las vertientes de las sierras y cerros, cubiertas por arbustos ralos y espinosos (selva baja caducifolia) y las tierras planas del fondo, irrigadas y cultivadas. El agua, muy presente, proviene de las altas cimas del Pico Tancítaro que culmina a una altitud de 3,845 metros y domina toda la parte occidental del valle. Los numerosos ríos y arroyos se utilizan para surtir una extensa red de riego con presas, repartidores y canales. Una red de irrigación antigua, con acequias estrechas, cubiertas de piedra y sin revestimiento, coexiste con canales modernos, anchos, con compuertas y sistema de llave. Las huertas de limón cubren vastas superficies y comparten el espacio con sembradíos de mangos, parcelas de hortalizas (jitomate, pepino), cultivos diversos (huertas de papayas y plátanos) y pastizales. Los numerosos núcleos de población —Buenavista y pueblos más modestos como Santa Ana Amatlán, Pinzándaro, Las Colonias— demuestran una ocupación humana intensa. En esta parte del valle, notamos la presencia de numerosas empacadoras de frutas (limón, mango) y de fábricas procesadoras, sobre todo de aceite de limón.

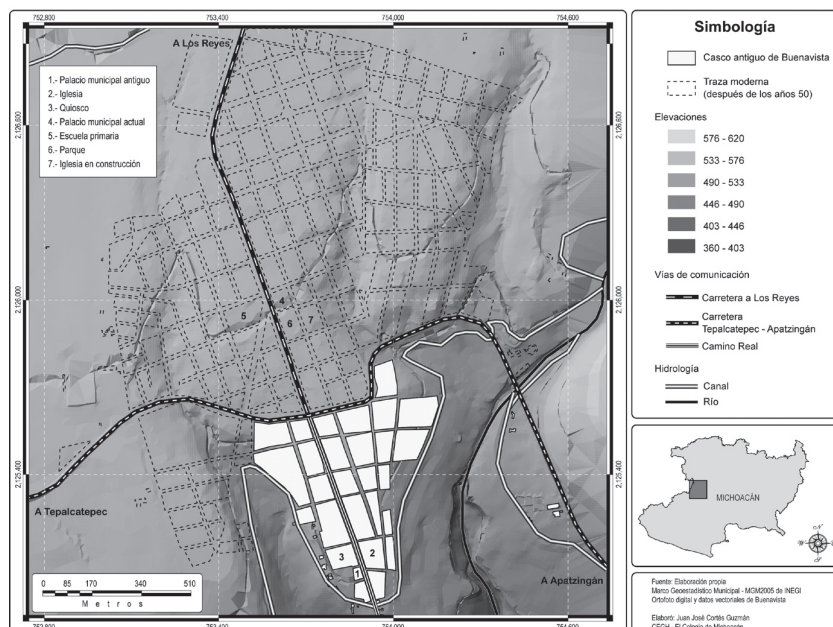


Mapa 1. Tierra Caliente de Michoacán y zona de estudio.

La localidad de Buenavista Tomatlán se ubica a la orilla del río del mismo nombre, entre la vertiente meridional del eje volcánico al noreste y el Cerro de Tomatlán, relieve aislado de 600 metros de altitud, al sur (mapa 1). Siguiendo el curso del río desde el norte, es el primer poblado que se asienta propiamente en el valle de Tierra Caliente, en esta zona donde el recurso hidráulico abunda. Un recorrido en el pueblo deja ver que está claramente dividido en dos partes. Al llegar por el norte, por la carretera que viene de Los Reyes y Zamora, se localizan colonias de reciente construcción y un hospital nuevo; el pueblo se está expandiendo por esta dirección. Entrando, se extiende la plaza principal con el Palacio Municipal a un lado, así como una iglesia en construcción, impresionante por sus proporciones. Es allí donde los habitantes se juntan en las noches para “dar la vuelta” en camioneta o caminando, comprar un helado en una de las paletterías o a comer tacos. En el día, la actividad es igualmente intensa en el Palacio Municipal, a donde acuden los ciudadanos a arreglar asuntos administrativos. Al bajar más al sur, a lo largo del eje principal, se extienden tiendas donde se vende todo tipo de mercancía,

pequeños locales de restaurantes, un banco, el mercado de abastos, la sala de billar, hasta llegar a otro eje de comunicación importante, la carretera de dirección oriente-poniente que comunica Apatzingán a Tepalcatepec. Los camiones de pasajeros y vehículos de todo tipo —camionetas, camiones de carga con limones— circulan de manera constante por estos dos ejes. El crucero es un lugar de confluencia en el que los habitantes se reúnen para platicar y esperar el camión.

Al sur de la carretera Apatzingán-Tepalcatepec, se extiende el núcleo antiguo del pueblo (mapa 2). En la calle principal, las casas antiguas, con muros de adobe y techos de tejas, de un sólo piso, contrastan con algunas casas modernas de dos pisos. Siguiendo esta dirección, donde las tiendas son contadas y el tráfico muy reducido, se llega a la plaza principal antigua, que delimita el pueblo al sur; está rodeada por la iglesia parroquial y casonas con portales de madera, algunas abandonadas. La impresión general que da este núcleo antiguo es de un “pueblo dormido”, con muy pocas actividades. La única excepción la marcan la iglesia, a la que acuden numerosos parroquianos los domingos, que aportan un poco de movimiento y actividad, y la escuela preparatoria, ambos edificios ubicados en la misma plaza.



Dos kilómetros más al sur, se halla el antiguo poblado de Tomatlán, hoy en día totalmente abandonado. Los restos del poblado se encuentran en la margen derecha y a escasos cien metros del río Buenavista (mapa 3). Los basamentos de la iglesia —el desplante de un muro de piedra careada y un montículo formado por los restos de la propia construcción— constituyen la evidencia tangible más representativa del poblado. Por las características del montículo, se puede decir que el edificio apenas sobrepasaba los diez metros de largo, que los muros que lo delimitaban estaban contruidos con paredes de adobe —desplantadas sobre un murete de mampostería— y, por último, que su techumbre estaba cubierta con tejas. Alrededor de la iglesia se extiende un panteón que fue abandonado más tardíamente; las piedras de las tumbas están ahora invadidas por las malezas y los árboles de cuéramo. Las casas que seguramente se extendían en los alrededores de la iglesia han desaparecieron totalmente.

Para entender estos paisajes y la movilidad de los asentamientos humanos, se han estudiado detalladamente las distintas etapas de ocupación y se ha investigado por qué se produjeron los abandonos y los cambios, relacionándolos con los elementos naturales y los sucesos históricos.

### Los asentamientos prehispánicos en las riberas del río

La Tierra Caliente es una zona escasamente estudiada por los arqueólogos, con excepción del trabajo que efectuó Isabel Kelly en la década de 1940 (Kelly, 1947) y, más recientemente, con los informes realizados por los arqueólogos del proyecto Tepalcatepec.<sup>1</sup> Sin embargo, la información proporcionada por estos documentos, sumada a los recorridos de campo y a las charlas con los habitantes del valle, permite saber que existían numerosos asentamientos prehispánicos en los alrededores de Buenavista. Gracias a los recorridos de superficie efectuados en enero, marzo y octubre de 2009, se pudieron ubicar precisamente varios sitios.

En un lugar donde se extrae material para la construcción de caminos, en la parte alta de la ribera oriental del río Buenavista, se identificaron lo que muy

---

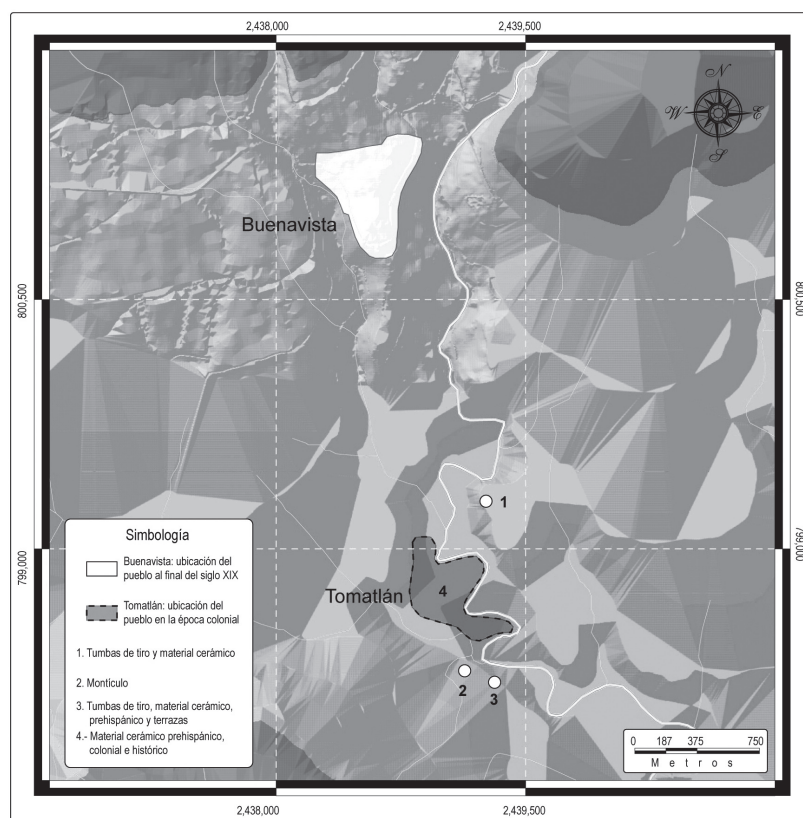
<sup>1</sup> Proyecto Sustentabilidad Patrimonial en la Cuenca del río Tepalcatepec (2002-2006): proyecto inter y transdisciplinario, encabezado por El Colegio de Michoacán, que analizó procesos físicos, ecológicos y humanos en la Cuenca del Tepalcatepec.

probablemente es un grupo de tumbas de tiro —por lo menos cuatro—<sup>2</sup> asociadas a pequeñas elevaciones que sugieren la presencia de plataformas a manera de acondicionamiento del terreno para la construcción de unidades habitacionales (mapa 3, sitio 1). En la ladera del cauce del río, se encontraron, además, una gran variedad de fragmentos de cerámica.

Sobre la ladera poniente se hallan los restos de dos sitios, que se definen básicamente por la presencia de material cerámico diseminado en la superficie y, en menor medida, por la presencia de restos de estructuras arquitectónicas. En el primero de ellos, conocido como Las Cuevitas, se puede apreciar un montículo formado por la acumulación de rocas (mapa 3, sitio 2). Desafortunadamente se encuentra muy deteriorado por el saqueo y las inclemencias del ambiente, por lo que es difícil definir si existen otros elementos arquitectónicos asociados. Aún así, según lo reportado por los arqueólogos del proyecto Tepalcatepec, es el elemento prehispánico más relevante hallado en las inmediaciones de Buenavista. El montículo se encuentra en la ladera de una de las lomas formadas por el cauce del río y de las estribaciones del Cerro de Tomatlán. De hecho, las rocas que lo forman son de naturaleza basáltica, es decir, provienen del macizo volcánico.

Terreno abajo, a una distancia de aproximadamente doscientos metros con respecto al montículo, ya sobre la ladera de la ribera del río Buenavista, se encuentran los vestigios de otro asentamiento prehispánico, el cual se evidencia, aparte de por la presencia de restos cerámicos, por los pequeños alineamientos de rocas a manera de terrazas, que indican el acondicionamiento del terreno para construcciones diseminadas en un área de aproximadamente 3,000 metros cuadrados (mapa 3, sitio 3). Es importante mencionar que, asociadas a los restos de las pequeñas nivelaciones del terreno —por lo menos cuatro—, se identifica otra probable tumba de tiro, la cual reluce por el desmonte del terreno para acondicionarlo como área de cultivo. De la tumba sólo se pudo ver la laja que cubría la entrada o tiro; se encontraba muy removida, por lo cual se notaba parte del aspecto del tiro, que no presentaba un tipo específico de acabado. Al parecer la preparación de las tumbas tan sólo consistía en la excavación del terreno para crear la concavidad.

<sup>2</sup> Son tumbas ahuecadas en el subsuelo, con un acceso vertical (tiro) que conduce a la cámara funeraria. Se trata de un rasgo cultural que se dio en el Occidente prehispánico de México a partir del siglo XV a.C. (Oliveros Morales, 2004: 22).



**Mapa 3. Los asentamientos prehispánicos de Buenavista Tomatlán.**

En las huertas de limón que rodean el pueblo abandonado de Tomatlán, se localiza igualmente una gran cantidad de cerámica (mapa 3, sitio 4). Diseminados en las laderas de la ribera, los tuestos de cerámica mayólica,<sup>3</sup> propia de la época colonial y decimonónica, se hallan en combinación con cerámica de aspecto prehispánico. Esto indica que hubo una continuidad de la ocupación humana; estos espacios fueron habitados y los alrededores utilizados para una agricultura extensiva durante varios siglos continuos.

<sup>3</sup> La cerámica mayólica, también conocida como talavera, es vidriada y tiene una base de estaño que le da un color blancuzco característico, sobre el que se realizan las decoraciones.

Los restos arquitectónicos y las tumbas de tiro sugieren que, en la época prehispánica, la población estableció en las riberas del río su residencia de manera fija —quizás en pequeños grupos dispersos a lo largo del río— para obtener su medio de subsistencia. Cuando se hace referencia a las riberas del río, se habla de cuando menos tres unidades de paisaje bien definidas. Primero, está el cauce del río con los meandros y las playas, le siguen las laderas y finalmente las partes altas. Los meandros forman pequeñas “playas” en épocas de estiaje, las cuales pudieron haberse utilizado como terrenos de siembra. Según Armillas (citado por Rojas, 1985: 153), los terrenos de humedales o “terrenos periódicamente inundados y fertilizados por la avenida de los ríos” eran frecuentemente utilizados en la época prehispánica. Arriba están las laderas con una pendiente leve, pero suficientemente inclinadas como para generar sombra a ciertas horas del día y, por lo tanto, una temperatura más fresca que en las partes altas, lo cual también propicia una vegetación más robusta. A pesar del inconveniente que acaso representaría la inclinación del terreno, estas laderas podían ser fácilmente habitables, mediante pequeñas obras de adecuación. Pensamos que se aprovechaban también estas buenas condiciones naturales para sembrar —aunque no había posibilidad de riego— quizás con el sistema de roza, tumba y quema tan extendido en la época prehispánica (Rojas, 1990: 50-54). Finalmente, la última unidad paisajística, la planicie, también fue habitada, pues en ella se encuentra el vestigio arquitectónico de mayores dimensiones de las inmediaciones del actual Buenavista. Sin embargo, no se encontraron indicios de que hubiese cultivos, lo que se puede explicar fácilmente por la aridez del lugar.

Vale aclarar que con lo arriba expuesto no se pretende decir que la población prehispánica no aprovechó las otras unidades de paisaje de la zona; los lugareños hacen referencia, por ejemplo, a la existencia de un asentamiento prehispánico en las estribaciones del Cerro Tomatlán. Tan sólo se quiere hacer énfasis en la existencia de grupos prehispánicos, con una tradición cultural caracterizada por la realización de tumbas de tiro, que se asocia directamente con el uso de las riberas del río.

### Ocupación colonial y decimonónica

La cerámica de la época colonial que se encontró durante los recorridos de superficie está mucho más localizada, lo que deja pensar que se abandonaron varios de los sitios prehispánicos y se redujo la superficie ocupada. Se intuye que

la población se agrupó en el pueblo de Tomatlán, a la orilla del río del mismo nombre. El abandono de los otros asentamientos pudo resultar de la congregación de las poblaciones indígenas en un solo “pueblo de indios” en el siglo xvi. Sin embargo, la presencia de las órdenes religiosas misioneras en la región fue tardía; la cabecera de la Doctrina franciscana, ubicada en Tancítaro, estaba muy alejada de sus pueblos sujetos y fue solamente a partir de las décadas de 1560 y 1570 que los pueblos de Tierra Caliente se sujetaron al control de ella (Escandón, 2005: 257). Los religiosos franciscanos desde Tancítaro y los agustinos, con el “apóstol de Tierra Caliente” Juan Bautista Moya, evangelizaron a los indígenas de la región, pero, probablemente, no tuvieron la posibilidad de congregar a la población en comunidades organizadas con traza regular y cabildo (Escandón, 2005: 226-227).<sup>4</sup> La hipótesis que manejamos es que se trató de una congregación más bien informal, como consecuencia de la alta mortalidad de la población que se dio en esta región —como en la totalidad de Nueva España— por el contacto con los recién llegados del Viejo Mundo. Los pocos indígenas sobrevivientes a las enfermedades, epidemias, a la sobreexplotación en las minas cercanas y al pago de tributos en moneda (Enkerlin, 2008: 104), se juntaron en un solo lugar. Como no hubo planificación ni organización, se puede pensar que la traza era irregular, con cierta dispersión de las casas, hipótesis reforzada por la cerámica encontrada en una superficie extendida durante los recorridos de superficie y por una descripción que se hizo del pueblo al final de la época colonial (“Inspección Ocular centro suroeste CA. 1790”, en Reyes García, 2004: 135-136).

La primera fuente escrita que se refiere a Tomatlán es de 1565. Según Gonzalo Aguirre Beltrán, el pueblo de Tomatlán aparece en el documento titulado *Los pueblos que provee el Obispo de Mechoacán* como uno de los sujetos del pueblo de Xilotlán (1952: 61). Después, Tomatlán se cita de manera continua durante la época colonial, como un pueblo que pagaba tributos a Tancítaro. Con las epidemias recurrentes en los siglos xvi y xvii y hasta inicios del xviii, con la consecuente pérdida de población hubo, sin duda, grandes variaciones en el número de habitantes, con muy pocas personas en algunas temporadas —el pueblo pudo incluso quedarse temporalmente despoblado— y más en otras.

<sup>4</sup> Cita la autora el contenido de una carta de 1583 que mandó el obispo michoacano don Juan de Medina Rincón al rey para explicar que ha desaparecido “la mayor parte de los indios” y menciona que los indígenas “que se han quedado se quisieran juntar y reducir a pocos pueblos [a fin de que] pudieran ser menos los ministros”. Sin embargo, esta propuesta de congregación no se llevó a cabo.

Paralelamente a la disminución de la población nativa, el arribo de trabajadores negros y el proceso de mestizaje provocaron modificaciones importantes. Esclavos negros llegaron a trabajar en el cultivo de la caña de azúcar y en los trapiches, ya presentes en la región en 1620 en los poblados de Xalpa, Pinzándaro y Tomatlán (Barrett, 1975: 66, 104), y se mezclaron con la población local. De igual manera, los españoles propietarios de las grandes haciendas en las cuales se practicaban cultivos comerciales, dejaron descendientes mestizos. Varias fuentes se refieren a una población mestiza y sobre todo mulata o “parda” mayoritaria en el pueblo de Tomatlán durante los siglos xvii y xviii (Gerhard, 1986: 258; Barrett, 1975: 165; Villaseñor y Sánchez, 1852; Reyes García, 2004: 135-136).

**Tabla 1. El mestizaje de la población en las localidades de la parte occidental del valle mediados del siglo xviii.**

| Año 1746 (familias)      | indígenas | españoles | españoles y mestizos | mestizos y mulatos | mulatos |
|--------------------------|-----------|-----------|----------------------|--------------------|---------|
| Apatzingán               | 22        | 34        | -                    | 48                 | -       |
| Parácuaro                | 7         | -         | -                    | -                  | -       |
| San Juan de los Plátanos | 40        | -         | -                    | -                  | -       |
| Santa Ana                | 60        | 29        | -                    | 12                 | -       |
| Xalpa                    | 8         | -         | 20                   | -                  | -       |
| Pinzándaro               | -         | pocas     | -                    | 47                 | -       |
| Ranchos de Pinzándaro    | -         | 4         | -                    | -                  | 17      |
| Santiago Tomatlán        | 17        | -         | -                    | 42                 | -       |
| Tepalcatepec             | 65        | -         | -                    | -                  | -       |
| Ranchos de Tepalcatepec  |           | 28        | -                    | 49                 | -       |

**Fuente:** Elaboración propia. *Theatro Americano*, José Antonio de Villaseñor y Sánchez, 1746.

*La Inspección Ocular de 1790* otorga, igualmente, datos precisos en cuanto a la ubicación del poblado y su aspecto general (Reyes García, 2004: 135-136). La mención de que “su situación era poco despejada sobre el río de Pinzándaro o de Tomatlán” confirma que el pueblo se extendía a la orilla del río, en el lugar

en donde los materiales encontrados dan a pensar que hubo una ocupación continua entre la época prehispánica y el siglo XIX (mapa 3, sitio 4). Los materiales perecederos que se utilizaron —cañas, paja, ramas, tejamanil, adobe—, fáciles de conseguir, permitían la construcción rápida de los edificios, que seguramente se destruyeron con la misma facilidad por las condiciones naturales (crecidas del río, lluvias torrenciales). La descripción confirma igualmente la distribución de las viviendas, esparcidas alrededor del templo católico: “La iglesia es una pequeña capilla de paredes de adobe en buen estado, tejado de tejamanil, de tierra el suelo [...]. No hay cárcel, ni casas reales y el caserío consiste en chozas dispuestas sin orden de calles, cubiertas de paja y resguardadas las viviendas con cañas y heno”. El pueblo se ubicaba, además, a un lado del camino real —cuyo trazo sigue existiendo en parte— que iba hacia el oriente al poblado de Santa Ana Amatlán y desde ahí a Apatzingán y hacia el norte a Tancítaro y Sierra Purhépecha, pasando por el Puente del Diablo.

Con la colonización, llegaron a la Tierra Caliente michoacana otros cultivos, además de la caña de azúcar, el añil, el arroz y las huertas de plátanos se juntaron a los cultivos de algodón y a las huertas de cacao que se siguieron produciendo. Sabemos por las fuentes históricas que algunos de estos cultivos se daban en Tomatlán. En el siglo XVIII, se señala, por ejemplo, que el arroz era allí una siembra común, gran consumidora de agua, que explicaba los pleitos por el “puesto de Nurito” (manantial) entre los habitantes de Tomatlán y los de Amatlán. Según un acuerdo de 1742, “los pardos de Tomatlán la usarían durante la época de lluvias para sus arrozales, de mayo a noviembre” (Barrett, 1975: 165). En el *Theatro Americano* de Villaseñor de 1748 también se confirma esta situación; asimismo, en *La Inspección Ocular de 1790*, se ratifica la importancia de este cultivo: “su trato es el maíz y arroz, y en este último por estimable, libran su mayor utilidad sus vecinos” (Villaseñor, 1852: 65), “[la población] que se ocupa en siembras de maíz y arroz, regado éste con las aguas de un ojo que nace a distancia de dos leguas del pueblo, y con parte del río expresado, el que sirve también para fecundar las huertas de estas gentes” (Reyes García, 2004: 135). En cuanto a los árboles de las huertas, en el mismo documento se citan los “plátanos, naranjas, tamarindos, zapotes prietos, aguacates, piñas, pocos cocos, chicos, mameyes y las que se llaman aquí ciruelas, cuyas frutas las venden en el pueblo a los forasteros” (*Idem.*). Hoy en día los lugareños se siguen refiriendo a “las huertas de los españoles” para nombrar las laderas de las riberas, donde todavía se extienden huertas de limones

y plátanos e, incluso, en medio de ellas, un tamarindo centenario. Estas huertas son representativas —y quizás por eso permanecieron en la memoria popular— de los nuevos usos de suelo que se dieron con la llegada de los españoles, con el cultivo de nuevas especies de árboles cuyos frutos se vendían a los forasteros, aprovechando que era un lugar de paso a lo largo del camino real.

Es muy probable que en esta misma época, o por lo menos al final, se empezaran a cultivar también las planicies, fenómeno facilitado por los nuevos métodos de cultivo. Claude Morin evoca los numerosos desmontes que se hicieron en Michoacán en los siglos XVIII y XIX (1979: 255), que van a la par con un importante crecimiento demográfico. Mientras la coa prehispánica se podía utilizar en las laderas, los animales de tiro y el arado traídos por los españoles se mostraron más adecuados para los cultivos de las planicies, donde la vegetación menos densa que la de las pendientes se desmontaba fácilmente. En el caso de Tomatlán, la colonización de estas tierras situadas a algunos kilómetros del pueblo se explica por la voluntad de extender los cultivos comerciales tropicales y otras actividades, como la ganadería bovina. Esta última necesitaba grandes espacios y propiciaba el establecimiento de pequeños asentamientos (ranchos, ordeñas, queserías), muchas veces temporales, diseminados en las grandes planicies. Se sabe de la existencia en el siglo XVIII de un rancho con potreros llamado Buenavista, situado en la planicie y que los “pardos de Tomatlán” alquilaban (Barrett, 1975: 166; Reyes García, 2004: 135-136). La villa vecina de Pinzándaro contabilizaba en 1765 cuatro haciendas y numerosos ranchos que sumaban un número de habitantes netamente superior al del núcleo principal (505 y 171 respectivamente) (Archivo de la Catedral de Morelia: 3-3.3-64-44 y 45).

Otro cambio fue la aparición de estructuras básicas de derivación del río Buenavista para irrigar algunas parcelas colindantes, como lo ratifica la *Inspección Ocular*, y permitir quizás la expansión de los cultivos comerciales. Sirvieron también para generar fuerza motriz. En efecto, sobre la margen derecha del río, al norte del asentamiento y cruzando el camino real, se encuentran los vestigios de un obraje para el añil y de una pileta para el curtido de pieles. La presencia de dos zapateros en el pueblo, mencionados en ese documento, justifica la existencia de esta última.

Si el pueblo de Tomatlán perduró durante toda la época colonial, a pesar del decrecimiento demográfico general que se dio, fue seguramente gracias a su ubicación cerca de una vía de comunicación importante y de un río —que le

daba la posibilidad de desarrollar cultivos comerciales en los alrededores— y gracias al reforzamiento de su población a través del mestizaje. Sin embargo, el lugar fue abandonado durante la tercera parte del siglo XIX y un pueblo nuevo se construyó a corta distancia.

### Abandono de Tomatlán y construcción de Buenavista

El abandono de Tomatlán y la fundación de Buenavista —a dos kilómetros al norte de Tomatlán, en la planicie, donde se hallaba el rancho de los “pardos”— se pueden fechar con bastante precisión. Cuando en 1872 se hace el reparto de las tierras comunales “de los indios”,<sup>5</sup> siguiendo la Ley de Desamortización Estatal del 13 de diciembre de 1851, los documentos indican claramente que coexisten dos pueblos: “El vecindario del antiguo Pueblo de Tomatlán se ha transportado a Buenavista, estableciendo su Iglesia, dejando abandonado a Tomatlán donde solo existen en el bosque muy pocas familias” (AGHPM, Hijueltas Buenavista Tomatlán, libro 6, hoja 27, 17 de mayo de 1872), por lo cual se sabe que el cambio fue progresivo. Según la monografía de Buenavista, en 1880 vivían algunas familias en el pueblo nuevo, unas originarias de Tomatlán —familia Soto— y otras que no están censadas en la lista de los solicitantes de tierras de indígenas —los hermanos Onofre y Bonifacio Cervantes, las señoritas Ureña— (González del Toro: 81). La familia Cervantes era, según sus descendientes, originaria del norte de Michoacán, y poseía tierras en la planicie, como los ranchos de Querusto y Nurito, desde, por lo menos, 1872<sup>6</sup>. Una hipótesis es que la familia Cervantes llegó con otras familias, en la década de 1860 o a inicios de la década 1870, para instalarse en el rancho aislado de Buenavista y se les juntaron poco a poco familias de Tomatlán para formar un pueblo en este lugar.

<sup>5</sup> Aunque ya no haya indígenas en este pueblo, sino mestizos y mulatos, por el proceso que se dio desde el siglo XVI, se conservó la figura jurídica de comunidad indígena; los denominados “indígenas” pudieron así pretender al beneficio de una parcela individual, cuando se hizo la repartición de las tierras de la comunidad en 1872. En las hijuelas, se narra a detalle todo el proceso y se incluye una lista exhaustiva de los nombres de los “indígenas” que tenían derecho a tierras.

<sup>6</sup> La comunidad indígena de Tomatlán citó “al C. Onofre Cervantes como colindante por la parte poniente de este Pueblo” para asistir al deslinde de las tierras de la comunidad en mayo de 1872; se presentó su hijo mayor, Bonifacio Cervantes, que manifestó inconformidad en cuanto al deslinde de las tierras del rancho de Querusto (AGHPM, Hijueltas de Buenavista Tomatlán, libro 6, hojas 114-115, 4 de marzo de 1872).

Se puede situar el suceso en el tiempo y se puede describir a grandes rasgos, sin embargo sus motivos no son tan claros. La memoria popular evoca una epidemia de cólera que mató a gran parte de la población de Tomatlán, las crecidas del río que inundaban el pueblo, el alejamiento de las buenas tierras de cultivo y del ojo de agua de Corral de Piedra que lo abastecía, situado a dos leguas (11 kilómetros) al norte, en la planicie. De hecho, el traslado se debe, seguramente, a una serie de razones conjuntas. Un documento de 1870 —que hay que tomar con cautela porque intenta obtener una rebaja sobre las contribuciones del pueblo— describe los terrenos de Tomatlán: “cortos y sin árboles frutales”, “valen menos que los de Amatlán por ser aquellos los más de pasto, y no tener arboleda que les produzca” (AGHPEM, *op.cit.*, libro 6, hoja 6, 22 de enero de 1870). La pérdida de importancia de las huertas cercanas a Tomatlán, la creciente importancia de las tierras de la planicie para desarrollar los cultivos comerciales y la actividad ganadera constituyen una explicación racional sobre el desplazamiento del poblado hacia el norte.

Otra posible explicación, relacionada con la primera, tiene que ver con la desamortización de los bienes comunales, que provocó la concentración de la propiedad de la tierra en pocas manos. Lo que antes pertenecía a un grupo de personas (la comunidad) pasó a la administración de un propietario, después de movimientos de compra-venta, y grandes extensiones de terreno se manejaron como una sola unidad productiva (la hacienda), que si bien concernía a una parte mínima del territorio, representó una innovación en los paisajes de Buenavista. Así, esos territorios se adecuaron a las estrategias de producción de esa unidad, fuertemente condicionadas por las técnicas de producción propias del momento histórico; entre éstas se encuentra el manejo del agua, que articula una parte importante del territorio de la hacienda.

Hasta entonces se había aprovechado solamente el agua del río Buenavista mediante sistemas de derivación sencillos, pero se elaboraron, al final del siglo XIX, dos presas, llamadas Buenavista y Santa Ana, situadas al norte del nuevo pueblo, que permitieron irrigar un área mucho más amplia. La presa de Buenavista aprovisionaba una hacienda llamada San Pablo, así como las tierras situadas al poniente del río; mientras la presa de Santa Ana, situada a unos 800 metros abajo de la primera, desviaba el agua hacia el este del río y regaba las tierras de la pequeña hacienda El Nacimiento. Este último predio era propiedad del señor Antonio Álvarez, que rentaba tierras del rincón de Buenavista a los indígenas

antes de la Desamortización y tenía varios morteros de arroz (AGHPM, *op.cit.*, libro 6, hoja suelta, 15 de enero de 1872). Álvarez aprovechó la repartición para comprar “la finca rústica El Nacimiento á varios parcioneros de la estinguida comunidad de indigenas de Tomatlan”.<sup>7</sup> Gracias al nuevo sistema de riego, él y el propietario de San Pablo pudieron regar sus tierras de cultivo, desarrollar los cultivos comerciales, como la caña de azúcar, el arroz y el añil, asimismo hicieron funcionar trapiches para moler la caña. Un segundo canal surtía también las pilas de añil de la hacienda El Nacimiento y un mortero de arroz, situado a dos kilómetros al sur de Buenavista. La construcción de los canales permitió, sin duda, dar un auge a los cultivos comerciales, en una región en la cual dominaban todavía en ese momento las grandes extensiones de monte y de pasto natural utilizados para la ganadería extensiva, actividad principal en numerosos ranchos y pequeñas haciendas. Las obras de irrigación de Buenavista coinciden con un movimiento de ampliación de las superficies de riego de las haciendas, generalizado en la Tierra Caliente en esta época.

Como no se conoce la fecha exacta de construcción de estas obras hidráulicas, se piensa que se produjeron un poco antes de la fundación del pueblo y que fueron otra de las motivaciones del cambio. En efecto, la presa Buenavista, además de hacer posible el riego de las tierras de las haciendas, permitió surtir de agua potable el nuevo pueblo.

Buenavista, delimitado al sur, poniente y oriente por un meandro formado por el canal de riego, se organizó alrededor de la calle real, única vía empedrada del pueblo y parte del camino real (mapa 2). En el extremo sur del pueblo se hallaba la plaza central, con su quiosco de madera, rodeada por los edificios representativos de los poderes civiles y religiosos: la iglesia con el curato y la oficina de la tenencia que se volvió después Palacio Municipal.<sup>8</sup> Una escuela y una pequeña cárcel estaban integradas a este último edificio. Alrededor de la plaza y en la calle central, se construyeron grandes casas de adobe con techos de paja o teja, propiedades de los dueños de las haciendas y de comerciantes. En la calle, muy transitada por los arrieros que iban de la Costa a la Sierra Purépecha y al

<sup>7</sup> AGHPM, *op.cit.*, libro 6, hoja suelta, 13 de marzo 1900. Antonio Álvarez ejerció como Presidente de la comisión repartidora de Tancítaro [aplicación de la Desamortización, 1872] y aprovechó su estatus para acaparar numerosas tierras comunales de los indígenas en toda la región (Estrada Virgen, 1998: 49-54).

<sup>8</sup> Buenavista fue tenencia del municipio de Apatzingán desde 1831 hasta 1927, cuando se volvió municipio independiente.

Bajío, se multiplicaron los comercios y los edificios relacionados con la agricultura —bodegas, molino de arroz—, el camino de paso —mesones, tiendas— y la artesanía —fábrica de jabón—. En la periferia, aprovechando el agua del canal, funcionaban también varias curtidurías. Los trabajadores de las haciendas y los medieros construyeron pequeñas casas informales, con tejamanil y tablas de madera, o con cartón y ramas, a lo largo de las calles secundarias. Este tipo de viviendas se fue multiplicando sobre todo hacia el norte, con el crecimiento demográfico provocado por la llegada de población proveniente del norte del estado de Michoacán y de Jalisco, que buscaba trabajo en las haciendas en la época de cosechas.

El antiguo poblado de Tomatlán no cayó totalmente en el olvido; durante casi un siglo después de su abandono, se siguió utilizando el lugar como panteón. Antes del traslado, el atrio de la iglesia era seguramente el lugar donde se enterraba a los muertos. Como el cambio del pueblo coincidió con la Ley Lerdo, que obligó a la edificación de un cementerio en cada localidad, los habitantes decidieron utilizar el sitio del antiguo asentamiento para este fin. Se extendió el panteón alrededor del montículo de la iglesia y se utilizó durante casi 90 años, hasta 1959, cuando se inauguró uno nuevo a la orilla de la carretera que va a Tepalcatepec. Los ancianos cuentan la hazaña que representaba llegar al panteón nuevo por el camino de tierra empinado, cargando un ataúd *desde* el pueblo nuevo y, a veces, desde mucho más lejos cuando el muerto era de un rancho situado a varios kilómetros más al norte. Esta insistencia en utilizar un lugar tan alejado para los entierros, a pesar de las dificultades que representaba, revela, sin duda, un apego de los habitantes de Buenavista a la tierra de los antepasados.

## Siglo XX. La Reforma Agraria y la modernización del sistema de riego

El auge demográfico siguió después de la Revolución de 1910 y de la Guerra cristera; el movimiento se acentuó con la Reforma Agraria en la década de 1940. La Tierra Caliente conoció, en efecto, un reparto importante de tierras ejidales, sobre todo durante el sexenio de la Presidencia del general Lázaro Cárdenas (1934-1940). En Buenavista, las tierras de las haciendas de El Nacimiento y San Pablo, o sea 4,694.80 hectáreas, se repartieron entre 421 ejidatarios en 1944 (Procuraduría Agraria de Apatzingán, expediente del Ejido Emiliano Zapata). Las haciendas

ganaderas de los alrededores conocieron la misma suerte en los siguientes años. Además, a partir de 1947, la Comisión del Tepalcatepec empezó a impulsar en la región un programa de desarrollo, principalmente a través de la ampliación de la superficie de riego. El puente-presa de Piedras Blancas, que se edificó sobre el río Tepalcatepec, se inauguró en 1952 y permitió irrigar 18,000 nuevas hectáreas en la margen izquierda del río, en tierras municipales de Buenavista. La Comisión impulsó, al mismo tiempo, la construcción de vías de comunicación, de obras de energía y de ingeniería sanitaria, así como la creación y ampliación de los centros de población.

En el caso de Buenavista, no hubo planificación para la ampliación de la localidad por parte de la Comisión del Tepalcatepec. Mientras el núcleo antiguo del pueblo se quedaba estancado al sur, bloqueado por el canal de irrigación que lo rodeaba, un elemento esencial en la dinámica de crecimiento fue la construcción de la carretera Apatzingán/Tepalcatepec, eje poniente-oriental que sustituyó al camino real en 1935 (mapa 2). Con el trazo de la nueva carretera, el área comercial y de servicios comenzó a transformarse y a cambiar de lugar. Surgió, por ejemplo, un nuevo servicio, el paradero de autobuses y, con éste, tiendas que representaban la introducción de nuevos bienes de consumo; esto hizo que paulatinamente se perdieran actividades propias del núcleo antiguo, como la de los zapateros, las curtidurías, la jabonería y la embotelladora de refrescos. Al mismo tiempo, desaparecieron los mesones que daban alojamiento a los arrieros y a sus recuas. En fin, fueron actividades que se perdieron y con ellas importantes espacios que quedaron en desuso casi de manera inmediata. Sin embargo, el crecimiento a lo largo de la carretera Apatzingán-Tepalcatepec no se pudo desarrollar mucho, porque había parcelas de cultivo irrigadas que los propietarios no querían vender.

El crecimiento se dio entonces hacia el norte, a lo largo del eje de la vía de comunicación que iba a Tancítaro, Los Reyes y Zamora. Se multiplicaron los edificios: una capilla y una escuela religiosa fueron construidas en 1958; la escuela federal —único edificio del pueblo impulsado por la Comisión del Tepalcatepec— se inauguró en 1965; el mercado se fundó en 1967-68. Llegó el agua potable a esta parte septentrional del pueblo en 1952. Siguiendo el movimiento de las actividades comerciales, el centro político-administrativo-religioso se desplazó también hacia el norte, así como el uso habitacional. El Palacio Municipal cambió definitivamente de lugar en 1975, lo cual ocasionó el desalojo de varias casas, y las calles adquirieron su trazo definitivo en la década de los 70, con la

división del terreno en manzanas más o menos regulares. Las viviendas se consolidaron a partir de la década siguiente, cuando se hicieron de materiales como ladrillo y cemento. Finalmente, en 1987, se hizo el parque principal alrededor del Palacio Municipal y, quince años más tarde, empezó la construcción de la iglesia de Guadalupe a un costado del parque. Así como la calle real perdió su papel de vía de comunicación central, la pequeña plaza del núcleo antiguo dejó progresivamente de ser visitada, como consecuencia de la desaparición de los edificios administrativos.

Al mismo tiempo, la Comisión del Tepalcatepec impulsó la construcción de nuevos pueblos ejidales, mientras desaparecían los numerosos ranchos aislados de los medieros y trabajadores de las haciendas. Algunos de estos pueblos crecieron mucho, como Felipe Carrillo Puerto —llamado también La Ruana—, que se construyó a 15 kilómetros de la cabecera municipal y muy rápidamente rebasó en número de habitantes a Buenavista. En estos nuevos pueblos se juntaron, tanto antiguos trabajadores de las haciendas y de los ranchos, como gente que vino de afuera, para beneficiarse de la repartición de las parcelas ejidales. En muchos casos, la construcción o ampliación de estos pueblos fue planificada por arquitectos de la Comisión del Tepalcatepec, con la lotificación del terreno a construir, la edificación de escuelas, centros de salud, parques, la construcción de una red de carreteras y caminos, además de las obras de riego.

Los pueblos ejidales se construyeron sobre todo al sur y al poniente de Buenavista donde, gracias a la presa de Piedras Blancas, vastas extensiones de tierras —anteriormente cubiertas de matorral y dedicadas a la ganadería extensiva— se beneficiaron de riego y empezaron a cultivarse. Los ejidatarios se dedicaron en un primer tiempo a sembrar cultivos de subsistencia como el maíz y el frijol, que ya cosechaban en pequeñas superficies de temporal cuando eran medieros. Los cultivos comerciales que se seguían dando en las haciendas al momento de la Reforma Agraria, como la caña de azúcar y el arroz, desaparecieron rápidamente. Se inició el cultivo del algodón en 1956, lo que causó cierto auge económico para los habitantes de Buenavista y de La Ruana. Se comenzó a cultivar, también, el sorgo escobero y otros productos comerciales de exportación, como el melón y la sandía, impulsados por empresas exportadoras estadounidenses. Todas estas actividades decayeron en las décadas de 1980 y 1990, por falta de inversiones extranjeras (melón) o por cuestiones de plagas ya incontrolables (algodón). Otra actividad, la ganadería bovina, se hizo más intensiva desde los años 50 con la

siembra de pasto mejorado y a veces irrigado. Con la modernización y ampliación del sistema de riego, la superficie aprovechada por las actividades agropecuarias alcanzó una expansión inédita: todo el llano fue ocupado por parcelas de cultivo y pastizales, separados por cercados de alambre de púas e irrigados por una gran red de canales amplios, con sistema de compuertas, turnos de riego, etc. Solamente las pendientes de los cerros, como las del Cerro Tomatlán, siguieron cubiertas de matorral y utilizadas de manera extensiva por el ganado.

En 2010, la población de Buenavista y de La Ruana es aproximadamente de 10,000 habitantes en cada pueblo (INEGI, 2010). Las dos localidades cuentan con el beneficio de múltiples servicios y Buenavista sigue su expansión hacia el norte, con la construcción de nuevas colonias. Hoy en día, las huertas de limón predominan en los paisajes, junto con los pastizales y algunas huertas de mango. Después del algodón, ninguno de los cultivos experimentados ha sido muy rentable. La producción principal, el limón persa —pequeño, verde y con semilla—, está destinada a la venta en el mercado nacional, ya que sus características no corresponden a la demanda del país vecino del norte.

Ante las pocas ganancias que dejan las actividades agropecuarias, se han buscado otras estrategias: se desarrollaron actividades ilegales relacionadas con el cultivo de marihuana y, más recientemente, con la fabricación de enervantes químicos; creció la emigración hacia Estados Unidos y otras regiones de la República. Aunque empezó en las décadas anteriores, la salida de la población se dio con más fuerza a partir de los años 70. En cada familia de Tierra Caliente, cuando menos un tío, un hermano o un hijo ha pasado una temporada en Estados Unidos o en la zona fronteriza, y otros se establecieron definitivamente allá.

## Conclusión

Los cambios territoriales han sido muy relevantes en Buenavista Tomatlán a lo largo de los siglos. En la época prehispánica, los asentamientos se hallaban cerca del río rodeados de pequeñas superficies cultivadas; se supone que las playas y las laderas se utilizaban para cultivar y las faldas para vivir. En la época colonial y decimonónica, los habitantes se agruparon en un solo pueblo a la orilla del río, mientras los cultivos se extendieron a las planicies, y se hizo un mayor aprovechamiento de agua del río a través de presas de derivación sencillas, para regar las huertas y los cultivos comerciales, así como para el funcionamiento de los

obrajes. Al final del siglo XIX, el poblado se estableció en la planicie y se desarrolló un sistema de riego más importante con canales, que permitió ampliar el área irrigada, desarrollar los cultivos comerciales y modernizar los trapiches. En el siglo XX, finalmente, se expandió el pueblo hacia el norte con el establecimiento de un nuevo centro político-administrativo-religioso. Al mismo tiempo, se fundaron nuevos pueblos en los alrededores, como resultado de la Reforma Agraria y de las obras de la Comisión del Tepalcatepec, y se amplió nuevamente la superficie de riego con una red de irrigación moderna, lo que permitió el desarrollo de otros cultivos comerciales.

A partir de este estudio de caso, se observa que los cambios locales corresponden a dinámicas mucho más amplias que se pueden relacionar con las nuevas tecnologías agrícolas y los cultivos introducidos por los novohispanos, al igual que con los sucesos políticos de los siglos XIX y XX, como la Desamortización y la Reforma Agraria. Los cultivos comerciales, en especial, estuvieron relacionados con una dinámica de expansión, porque necesitaban espacio e infraestructuras de riego. Por lo tanto, tuvieron una fuerte influencia en los movimientos demográficos: las poblaciones se desplazaron hacia las áreas donde se podía producir, como era el caso de las planicies.

Para terminar, se insiste en la importancia de realizar una investigación multidisciplinaria, a fin de entender los procesos aquí señalados; en efecto, estudiar los cambios territoriales y, en especial, los asentamientos humanos, los usos de suelos y su evolución durante las épocas prehispánica, colonial, histórica y la actualidad se puede hacer solamente confrontando los datos históricos —documentos escritos— con los datos arqueológicos —material—, la historia oral y la observación de campo.

## Bibliografía

- Acuña, René (editor) (1987), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, México, UNAM, 517 pp.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1952), *Problemas de la población indígena de la Cuenca del Tepalcatepec*, Vol.III, México, Memorias del Instituto Nacional Indigenista, 363 pp.
- Anónimo (1950), *La obra del Gobierno del Señor Presidente Alemán en la cuenca del río Tepalcatepec*, Uruapan, Secretaría de Recursos Hidráulicos.
- Barkin, David (1965), *Cambios en la agricultura de la zona de Tierra Caliente, Michoacán, México 1950-1960*, Chapingo, Escuela Nacional de Agricultura/Colegio de Postgraduados, 48 pp.
- \_\_\_\_\_ y Timothy King (1970), *Desarrollo económico Regional (Enfoque por cuencas Hidrológicas de México)*, México, Siglo XXI, 267 pp.
- Barragán López, Esteban, Ortiz Escamilla, Juan y Toledo, Alejandro (2007), *Patrimonios: Cuenca del Río Tepalcatepec*, Zamora, El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán, 320 pp.
- Barrett, Elinore M. (1975), *La cuenca del Tepalcatepec, 1. Su colonización y tenencia de la tierra, 2. Su desarrollo moderno*, México, Secretaría de Educación Pública, 2 vol. Bustamante Álvarez, Tomás (1996), *Las transformaciones de la agricultura o las paradojas del desarrollo regional Tierra Caliente*, Guerrero, México, Juan Pablos Editor/Procuraduría Agraria, 305 pp.
- Calderón Mólgora, Marco A. (2001), “Lázaro Cárdenas del Río en la cuenca Tepalcatepec-Balsas”, en José Eduardo Zarate Hernández (coord.), *La Tierra Caliente de Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán, pp. 233-264.
- Calvo, Thomas y López, Gustavo (coord.) (1988), *Movimientos de población en el Occidente de México*, Zamora, CEMCA/El Colegio de Michoacán, 372 pp.
- Duran Juárez, Juan Manuel y Bustin, Alain (1983), *Revolución agrícola en Tierra Caliente de Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 270 pp.
- Enkerlin Pauwells, Luise M. (2003), “Espacio y población en la alcaldía mayor de Tancítaro durante el siglo XVIII; primer acercamiento”, en *Arquitectura, territorio y población en el antiguo Obispado de Michoacán virreinal. Memorias 1er. Seminario*. Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, CONACYT, pp. 42-52.
- \_\_\_\_\_ (2008), “Reestructuración del territorio y reacomodo de la población india en la Cuenca del Tepalcatepec durante el siglo XVI”, en Eugenia María Azevedo Salomao (dirección general), *Del Territorio a la Arquitectura en el Obispado de Michoacán*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, CONACYT, pp. 91-114.

- Escandón, Patricia (2005), "Tancítaro y la Tierra Caliente bajo la administración franciscana, 1552-1636", *Relaciones*, vol. XXVI, n°103, Zamora, verano, El Colegio de Michoacán, p.213-261.
- Estrada Virgen, Elsa Dolores (1998, inédita), *Reparto de tierras comunales y consolidación de la burguesía rural en Tancítaro, Los Reyes y Peribán (1867-1910)*, Morelia, Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Escuela de Historia.
- García Ávila, Sergio (1992), "Desintegración de las comunidades indígenas en Morelia", *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, Vol.15, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, pp.47-64.
- Gerhard, Peter (1986), *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*, México, UNAM, 495 pp.
- González del Toro, Agustín (s/f), *Buenavista Tomatlán Municipio de Buenavista Estado de Michoacán Monografía*, s/L, s/ED.
- González, Luis (1968) *Pueblo en vilo, Microhistoria de San José de Gracia*, México, El Colegio de México, 365 pp.
- González Sánchez, Isabel (1985), *El Obispado de Michoacán en 1765*, México, Investigaciones Históricas, 367 pp.
- INEGI (Instituto Nacional de Estadística y Geografía), *Archivo Histórico de localidades*, 1910-2005, <http://mapserver.inegi.org.mx/AHL/inicio.do> Consultado el 06 de julio de 2009.
- \_\_\_\_\_, *Censos de Población*, 1921, 1940, 1950, 1960, 1970, 1990, 2000, 2010.
- Kelly, Isabel (1947) *Excavations at Apatzingán, Michoacán*. The Viking Fund, Inc., Nueva York, 228 pp.
- León Alanís, Ricardo (1997), *Los orígenes del clero y la iglesia en Michoacán, 1525-1640*, Morelia, UMSNH/Instituto de Investigaciones Históricas, 340 pp.
- Malkin, Victoria (2001), "Narcotráfico, migración y modernidad", en Eduardo Zárate Hernández (coord.), *La Tierra Caliente de Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán, pp.549-583.
- Morin, Claude (1979), *Michoacán en la Nueva España del siglo XVIII, crecimiento y desigualdad en una economía colonial*, México, Fondo de Cultura Económica, 328 pp.
- Partida Bush, Virgilio (2001), "La migración interna", en José Gómez de León Cruces y Cecilia Rabell Romero (coord.) *La población de México. Tendencias y perspectivas sociodemográficas hacia el siglo XXI*, México, Consejo Nacional de Población/Fondo de Cultura Económica, pp.403-443.
- Oliveros Morales, J. Arturo (2004) *Hacedores de tumbas en el Opeño, Jacona, Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán/Ayuntamiento de Jacona, 281 pp.
- Reyes García, Cayetano y Ochoa Serrano, Álvaro (2004), *Resplandor de la Tierra Caliente michoacana*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 223 pp.

- Rojas Rabiela, Teresa y Sanders, William T. (1985), *Historia de la agricultura Época prehispánica - siglo XVI*, México, Colección Biblioteca del INAH, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2 vol.
- Rojas Teresa (coord.) (1990), *La agricultura en tierras mexicanas desde sus orígenes hasta nuestros días*, México, Grijalbo, 420 pp.
- Sánchez Díaz, Gerardo (coord.) (1989), Vol.III “El siglo XIX” en Enrique Florescano (coord. general), *Historia General de Michoacán*, México, Gobierno de Michoacán, 4 vol.
- Sánchez Díaz, Gerardo (2001), “Agua para una tierra sedienta”, en José Eduardo Zarate Hernández (coord.), *La Tierra Caliente de Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán, pp. 203-231.
- Secretaría de Recursos Hidráulicos (1952), *Comisión del Tepalcatepec Memoria de los trabajos realizados 1947-1952*, Uruapan.
- \_\_\_\_\_ (1961), *Comisión del Tepalcatepec Memoria de los trabajos realizados 1947-1961*, Uruapan.
- Thiébaut, Virginia y Aguirre Anaya, Alberto (2008), “Microhistoria de un paisaje en Buenavista Tomatlán” en Virginia Thiébaut, Magdalena García Sánchez y María Antonieta Jiménez Izarraraz, *Patrimonio y paisajes culturales*, Zamora, El Colegio de Michoacán, pp.145-161.
- Villaseñor y Sánchez, Antonio de (1852), *Parte que corresponde a Michoacán en la estadística, que con el nombre de Teatro Americano, Escribió D. Antonio de Villaseñor y Sánchez, y se imprimió en Méjico en 1748. Morelia, 1852*, Morelia, 77 pp.
- Warman, Arturo (dir.) (2001), *El campo mexicano en el siglo XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 262 pp.
- Warman, Arturo (dir.) (1998), *La transformación agraria: origen, evolución, retos, testimonios*, México, Secretaría de la Reforma Agraria, 351 pp.

## Archivos

- Archivo de la Catedral de Morelia. 3-3.3-64-44 y 45. Años 1676 a 1799.
- Archivo General e Histórico del Poder Ejecutivo de Michoacán (AGHPM), Hijuelas Buenavista Tomatlán. Libro 6.
- Archivo Parroquial de Buenavista Tomatlán.
- Procuraduría Agraria de Apatzingán, expediente del Ejido Emiliano Zapata, Municipio de Buenavista Tomatlán.

**Estancias de trabajo de campo en Tierra Caliente**

7-11 febrero 2005, 3-9 marzo 2005, 11-17 mayo 2005, 24-27 junio 2005, 29 julio-1° agosto 2005, 13-14 agosto 2005, 22-24 septiembre 2005, 23-26 noviembre 2005, 17-21 diciembre 2005, 5-7 junio 2006, 14-16 octubre 2006, 22-24 febrero 2007, 21-24 enero 2009, 10-14 marzo 2009, 14-18 octubre 2009, 17-21 enero 2010, 9-11 junio 2010.

**Recibido:** 12 de enero de 2011.

**Liberado:** 12 de septiembre de 2011.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

[rcontribucionesc@uaemex.mx](mailto:rcontribucionesc@uaemex.mx)

Universidad Autónoma del Estado de México  
México

Cervantes, Mayán  
Salud y enfermedad, una realidad compleja  
Contribuciones desde Coatepec, núm. 20, enero-junio, 2011, pp. 101-116  
Universidad Autónoma del Estado de México  
Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28122309006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en [redalyc.org](http://redalyc.org)

[redalyc.org](http://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

# Salud y enfermedad, una realidad compleja

## *Health and Disease, a Complex Reality*

MAYÁN CERVANTES

**Resumen:** Este artículo propone considerar que los aspectos de la vida humana, como el cuerpo, la alimentación, la salud, la enfermedad, la emoción y su simbolismo, que han sido tratados por la ciencia antropológica por separado, desarticulándolos y aislándolos de su contexto, forman en la realidad un sistema integrado cuyos elementos son inseparables. Una dinámica permanente los interrelaciona en un contexto bio-socio-cultural.

Se observa que en las sociedades primigenias de varias partes del mundo, incluyendo las de México, estos aspectos de la vida se concebían de manera muy parecida a lo que aquí se propone. Por estas razones, se está en la certeza de que esta concepción integral —ya aceptada normalmente en las modernas sociedades tradicionales<sup>1</sup>— puede ser más efectiva para el diseño de estrategias y acciones para la atención y prevención de problemas de salud, tales como el sobrepeso y la obesidad, que aquejan principalmente a los niños de los grupos sociales menos favorecidos de nuestro país.

**Palabras clave:** cuerpo, salud, emoción, enfermedad, alimentación, simbolización

---

<sup>1</sup> Se les llama así a los grupos que, aunque ya no hablen la lengua original, a través de la memoria colectiva, continúan viviendo la costumbre, los saberes, los símbolos y la tradición antigua de México y se han adecuado económicamente a la modernidad.

**Abstract:** In this paper, we propose that the aspects of human life, such as body, food, health, illness, emotion and symbolism, which anthropological science traditionally treat as separate aspects, disarticulating them and isolating them from their context, actually conform an integrated system whose elements are inseparable, interrelated, and in permanent dynamic within a bio-socio-cultural context.

In our ethno-historical research, we observed that the original cultures from around the world, including those of Mexico, conceived these aspects of life in a very similar way as the one we are proposing. For these reasons, we are certain that if the care and preventive strategies and actions to cope with the health problems that affect the underprivileged social groups of our country, special within children, such as overweight and obesity, are designed from this integrated concept —already accepted in modern traditional societies— they will be more effective.

**Keywords:** Body, Health, Emotion, Illness, Food, Symbolization.

## Introducción

La ciencia positivista que permeó en los campos disciplinarios de la cultura occidental (siglo XIX) legó una forma de conocimiento parcelada, basada en taxonomías y disciplinas aisladas. La física, la química, la biología, la economía, etcétera, son tratadas como si entre ellas no hubiera conexión alguna. De este modo, el conocimiento es separado y desarticulado de su contexto, lo que obedece a una serie de principios ocultos que gobiernan la visión de las cosas y del mundo, sin que se tenga conciencia de ello. Es decir, la construcción del conocimiento responde a concepciones acordes con el paradigma que controla el pensamiento occidental: el de la simplificación en contra de la complejidad de lo real.

El hombre es un ser evidentemente biológico. Es, al mismo tiempo, un ser evidentemente cultural, meta-biológico y que vive en un universo de lenguaje, de ideas y de conciencia. Pero a esas dos realidades, la realidad biológica y la realidad cultural, el paradigma de la simplificación nos obliga ya sea a desunirlas, ya sea a reducir la más compleja a la menos compleja. Vamos entonces a estudiar al hombre biológico en el departamento de biología, como un ser anatómico, fisiológico, etcétera, y vamos a estudiar al hombre cultural en los departamentos de ciencias humanas y sociales. Vamos a estudiar al cerebro como órgano biológico y vamos a estudiar el espíritu, *the mind*, como función o realidad psicológica. Olvidamos que uno no existe sin el otro; más aún, que uno es al mismo tiempo el otro, si bien son tratados con términos y conceptos diferentes (Morin, 2001: 89).

Lo mismo ocurre hoy en día con la ciencia antropológica, que se ocupa de la diversidad humana, de las acciones, del comportamiento y de toda producción material e inmaterial del hombre en sociedad, es decir, de su cultura que es: “una memoria transmitida donde se encuentran conservadas y reproducibles todas las adquisiciones (lenguaje, reglas, saberes, organización social) que mantienen la complejidad y originalidad de la sociedad humana” (Morin, 1994: 115).

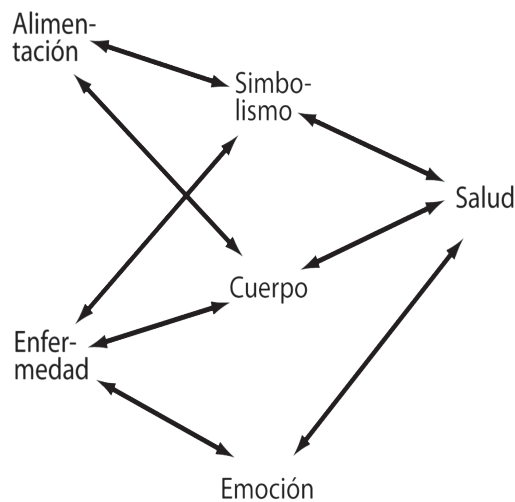
A la antropología también se le ha dividido en diversas disciplinas, separando los campos del conocimiento, lo cual ha derivado en un modo mutilante de no comprensión de los fenómenos sociales, que es, asimismo, incapaz de reconocer y de aprehender la complejidad de lo real.

La antropología física se limita al estudio de la biología humana y de su variabilidad desde una perspectiva evolutiva, con lo que apenas recientemente se explora la importancia del papel de la cultura y del medio ambiente en ella.

Por definición, la antropología médica se ocupa de descubrir y explicar la problemática social de la salud, de la enfermedad y de sus terapéuticas en el contexto de cada sociedad; busca la explicación que cada cultura da a estos fenómenos.

La etnología estudia las expresiones culturales de los pueblos antiguos y actuales y la antropología social se ocupa de la problemática de los grupos menos favorecidos de nuestra sociedad: desigualdad, pobreza, marginación...

A partir de lo antes mencionado, y apoyándose en las teorías de la complejidad, en particular las de Edgar Morin, se construye un objeto de estudio —cuerpo-alimentación-salud-enfermedad-emoción-simbolización— considerando como una unidad sistémica compleja, cuyas partes están en interacción permanente y afectándose unas a las otras. Estas partes se pueden esquematizar como si constituyeran una red neuronal. Ocurre que los organismos vivos no sólo están integrados por células, sino por interacciones que se establecen entre ellas: esto es la organización del sistema.



**Figura 1. Organización de las partes del sistema**

**Figura 1.** Este objeto de estudio debe observarse ecológicamente, en interacción con su contexto bio-socio-cultural. El contexto es parte del objeto, tanto como el objeto forma parte del contexto, organizadamente. La estructuración es el carácter constitutivo de estas interacciones; lo que forma, mantiene y protege, regula y regenera, es la columna vertebral del sistema. Pero, para comprender e interpretar el objeto de estudio, hay que conocer las partes del mismo. Lo dijo Pascal: es imposible conocer las partes sin conocer el todo; igualmente, no es posible conocer el todo sin conocer las partes. (Morin, 1984)

Así, como método para aprehender los problemas humanos a analizar, se utiliza un campo de conocimiento que exige el concurso de diversas ramas del saber, no como una reunión de enfoques diferenciados sobre un mismo asunto, sino, más bien, como un árbol que contiene diversas ramas del entendimiento y que va más allá, trascendiéndolas. La transdisciplina, esta nueva epistemología, logra constituir una óptica propia que se organiza en torno a temas o problemas de estudio y en la que confluyen gran número de referencias cruzadas, internas y externas, con lo que el patrón queda centrado en el propio objeto con sus múltiples facetas (Casanueva, E. y M. 2007:21).

En este caso, se recurre a la historia y a la etnohistoria, a la etnografía —fuente inagotable para nuestro quehacer antropológico—, a la nutriología, a la bioquímica, a la biomedicina, a la neurobiología, a las teorías antropológicas del cuerpo y de la alimentación, de la salud-enfermedad, así como a la antropología de las emociones, sin dejar de lado los aspectos simbólicos que atraviesan las concepciones culturales humanas.

### Las partes del sistema

Se parte de las concepciones del cuerpo, no porque éste tenga el primer lugar ni porque sea la parte más importante del sistema, sino que, en congruencia con la posición teórica, expresada en la Figura 1, los elementos del sistema no se jerarquizan, todos tienen el mismo peso y valor; lo que cuenta es la interrelación que guardan entre sí y que, si uno de ellos cambia, se afecta todo el sistema.

El cuerpo es resultado y el productor de los procesos que lo acompañan: alimentación, salud y enfermedad, emoción y simbolización.

A través de los sentidos, el cuerpo se convierte en el lugar de las experiencias físicas, sociales, culturales y simbólicas de lo familiar y de lo cotidiano. El sujeto lo simboliza dentro de los cánones de su cultura, así como también la manera cómo lo aprecia tiene que ver con el cuerpo del otro, ante el cual se encuentra. Si es conocido a su vez por el aquél, existe para sí, toma su lugar en el mundo, en la sociedad y en la cultura (Fernández, 2006).

Desde una perspectiva fisiológica, no es posible concebir un cuerpo sin los elementos que lo mantienen funcionando: el sol, el agua, el aire; o sin la fuente de energía que sustenta su desempeño: el alimento. Todo organismo vivo, o en el

que participan organismos vivos, se desarrolla en un contexto físico con el que interactúa, utilizándolo y modificándolo al mismo tiempo (Adams, 1999).

El cuerpo que no consume o no ha consumido en su historia los nutrientes esenciales será de naturaleza débil. Más aún, si desde su nacimiento también faltó el apoyo emocional, será difícil que pueda enfrentar los retos que implica la supervivencia.

Por lo tanto, desde esta perspectiva integral, el cuerpo humano no depende solamente de la calidad y cantidad de energía que ingiere o que ha ingerido para estar sano o enfermo; en estos procesos es muy claro el papel de las emociones. Como ejemplo, en la década del treinta en Austria, el Dr. René Spitz estudió los efectos de la privación materna y afectiva durante el primer año de vida en un grupo de niños huérfanos; constató las terribles consecuencias que en salud presentaron los niños al no tener quién los acariciara y les diera ternura. Muchos enfermaron gravemente y otros murieron, a pesar de estar bien alimentados y cuidados físicamente. Asimismo, la falta de una relación afectiva dañó a los que sobrevivieron y el perjuicio fue irreversible. En las diferentes etapas de la vida, la relación afectiva es fundamental para el bienestar (Spitz, 1961).

En recientes investigaciones en neurobiología se observó cómo los recuerdos y las emociones, principalmente los de la infancia, se almacenan no sólo en el cerebro, sino en una red psicosomática que se extiende por el cuerpo, particularmente en los receptores nerviosos y en las células que están distribuidas en o cerca de la espina dorsal, así como en todos los caminos hacia los órganos internos y en la superficie de nuestra piel:

Cuerpo y mente son uno y el cuerpo es su manifestación externa, es el espacio físico de la mente. El cuerpo es inseparable de la mente, así que las emociones se comprenden como la clave de la salud y de la enfermedad. La inteligencia se localiza no sólo en el cerebro, sino en las células que se distribuyen en todo el cuerpo, por lo que la separación tradicional del proceso mental y corporal de las emociones no es válida (Pert, 1997: 187).

En su trabajo *Antropología del cuerpo y modernidad* Le Breton dice:

El cuerpo es una construcción simbólica, no una realidad en sí mismo. El cuerpo y su simbolización dependen de su cultura y de su visión del mundo, a través de

ella comprenden y vinculan su persona, sus enfermedades y sentimientos, se posiciona ante el otro y ante la naturaleza (2008: 13).

Es tan importante la fuerza del simbolismo que, en ciertos grupos humanos, principalmente en la sociedades tradicionales, ante situaciones en las que interviene la magia o la brujería, la persona afectada puede morir, sin que haya enfermedad de por medio, porque deja de producir energía vital. A este fenómeno se le llama “eficacia simbólica” (Lévy-Strauss, citado en Le Breton, 2008: 183).

En apoyo a esta aseveración, la única característica que distingue a los seres humanos de las otras especies animales es que se tiene la capacidad de crear símbolos, de recordar, así como de imaginar el futuro. El hombre crea símbolos y los transmite a su grupo, quedando éstos como conocimiento en la memoria colectiva. Éste es el único ser en el mundo *capax symbolorum* (Duch, 2002: 15). Esto es, de acuerdo con Duch, “El patrimonio simbólico de la humanidad que jamás deja de especificarse a partir de una cultura concreta, sin el cual no habría ni pensamiento, ni valores, ni sentimientos” (Duch, 2002: 38).

En el caso de la alimentación se cree, de acuerdo con Mintz, que no hay nada más cerca de la emoción que la comida. Los hábitos de comida están entre los más durables que se conocen. Aprendidos tempranamente y en compañía de quienes amamos y de quienes dependemos, son los más difíciles de transformar (Mintz, 1994: 7).

Más que la lengua, es la comida el rasgo cultural más perdurable que define a un pueblo, principalmente cuando éste ha tenido que emigrar. El caso de los migrantes en los Estados Unidos demuestra que ellos intentan identificarse con los norteamericanos adoptando la moda, los aparatos electrónicos y comiendo —entre horas— donas, pasteles y hot-dogs. Pero la comida en casa se hace en la noche, en familia y se come como en México. Es decir, no se abandonaron los hábitos adquiridos desde la infancia, pero ante la necesidad de integrarse a la otra cultura, se consumen los alimentos más representativos del nuevo medio. Esto ha sido una de las causas de la epidemia de obesidad que aparece en este grupo de connacionales que, por integrarse al país donde viven, duplican la ingesta de alimento.

Como señaló Goody (1982), entre otras cosas, lo que distingue a los ricos, a los pobres y a los migrantes es la manera de comer.

Los alimentos tienen en sí mismos valores simbólicos diferentes, dependiendo de cada cultura, porque, aunque el hombre es omnívoro, no come de

todo; selecciona su comida y le asigna significados. Come sólo lo que la cultura, transmitida a través de la madre, de la familia y del grupo en el que nace, lo acostumbra. El humano es el único que selecciona lo que ingiere y decide qué, cuánto, con quién, a qué hora, todo mediado por la cultura y por los recursos de que se dispone (Mintz, 1999).

En las sociedades desarrolladas se comen más proteínas de alta calidad, como carne de res, pescado, pollo. En cambio, en la dieta de las sociedades tradicionales, generalmente las más pobres, se consumen mayormente los carbohidratos, acompañados de verduras y de leguminosas como el frijol. Entonces, a las proteínas animales se les atribuyen valores simbólicos de poder, energía, riqueza, alto estatus social. Cuando una persona de origen comunitario se va a vivir a la ciudad, su aspiración es comer carne todos los días, aunque normalmente la comía solamente en las fiestas.

En cuanto a la relación de los valores simbólicos atribuidos a los alimentos, éstos adquieren diferentes significados dependiendo de los estados emocionales ocasionados, por ejemplo, por la ausencia, la soledad o el abandono, que conducen a que se pretenda llenar el vacío con comida, para paliar el efecto de esos sentimientos negativos. Así, el sustento viene a ser un paliativo simbólico básico del cuerpo y de la mente. Esta simbolización ha conducido en nuestras sociedades modernas a la aparición de trastornos de la conducta alimentaria —TCA por sus siglas médicas— que se volvió ya un problema de salud pública: anorexia, bulimia, *vomiting*, obesidad. Estas enfermedades se han catalogado como adicciones, por la carga emocional y simbólica que las provoca. En estos casos es clarísima la directa e intensa relación del alimento con los demás factores de la unidad compleja.

Los TCA son problemas complejos y multifactoriales; entre sus causas destacan las relaciones conflictivas intrafamiliares, la tendencia personal a las adicciones, el ambiente escolar o laboral acosador y factores religiosos, entre otros; además de la influencia de los medios de comunicación, que difunden imágenes de personas delgadas como alegoría de éxito y, contradictoriamente, al mismo tiempo, promueven el consumo de alimentos densamente energéticos, abundantes en grasas, azúcares e hidratos de carbono de alta densidad que conducen al sobrepeso y la obesidad.

Los medios masivos de comunicación venden felicidad, delgadez, blancura. Como los valores que exaltan son inalcanzables para nuestra población mayoritaria, esta frustración también colabora al desarrollo de estos trastornos (Russell, 2003: 9).

La pérdida del autocontrol de quienes padecen estas enfermedades conduce en muchos casos a la invalidez y a la muerte. Las personas que las padecen, principalmente mujeres adolescentes (la proporción es de nueve mujeres por un hombre), caen en la llamada *alexitimia*, traducida como miedo a las emociones, tanto a las buenas, como a las malas. Por esta razón, no reconocen el hambre, la sed, el deseo sexual; su único placer está en el control de estas emociones.

En estos casos, sea por la falta provocada de alimento o por el abuso de éste, los resultados son semejantes: el desequilibrio emocional, la enfermedad física y mental a causa de los excesos o adicciones a la desmesura o a la abstención alimenticia (Gloria Cava, comunicación personal).

Los problemas de salud y su negación, la enfermedad, han sido tema recurrente en la historia de las sociedades. Tienen que ver con el contexto en el que vive el individuo y su relación con la cultura. No existe un paso inmediato a la salud o a la enfermedad; hay que figurar los factores del cuerpo que nos hagan sentir bien o mal. Esto se relaciona con nuestro sentimiento, positivo o negativo, ante el mundo; no es algo real, sino simbólico (Duch, 2002).

En el caso de las sociedades tradicionales, el hombre, el cosmos, la naturaleza y la comunidad, simbólicamente, son uno. En ellas, la enfermedad está relacionada íntimamente con las normas sociales, con sus creencias religiosas y mágicas; se concibe como resultado de transgresiones sociales o éticas, o por la intervención de fuerzas, espíritus, vientos, ojos. La salud se recupera por medio de limpias o curaciones diversas (Duch, 2000).

La mayoría de las enfermedades que aquejan a los grupos humanos se curan solas por medio de mecanismos de autoorganización u homeóstasis del propio cuerpo. Sin embargo, las personas tienen que apoyarse en la medicina, en rituales, en la magia, en curaciones o limpias, todas simbólicas, que las fortalecen mentalmente para luchar contra la enfermedad y lograr su curación. En función de la búsqueda del bienestar y del ser saludable, se recurre a las diversas terapias que se ponen de moda, porque se vive actualmente en una época de mucha angustia, frustración y desencanto, lo cual lleva a creer en las curaciones milagrosas, sin cuestionarlas en absoluto (Duch, 2002).

Se puede decir que la salud-enfermedad está enmarcada dentro de una sociedad y de una cultura, determinando la manera de concebir, sentir y vivir. Ante estos procesos, se asume que: todo conjunto social construye sus propias creencias, no-

ciones, explicaciones y prácticas relativas a la salud, a la enfermedad y a la muerte, caracterizadas históricamente, constituyendo un conocimiento socialmente elaborado, compartido y reproducido culturalmente. (Ramírez, 2002: 12)

Para nosotros, la salud es la capacidad que tiene el organismo físico para regular la entropía (homeóstasis) que opera en todo ser vivo; y la enfermedad es la incapacidad de realizar esa homeóstasis o autoorganización, provocando un desequilibrio en el cuerpo.

### Concepciones del cuerpo, alimentación y salud en algunas culturas antiguas y en la nahua del Centro de México. Breve revisión

Los egipcios desarrollaron una teoría que relacionaba la transformación de la comida y del aire en la sustancia del cuerpo humano para explicar la enfermedad. Prescribían dietas diferentes a los enfermos y a los lastimados o heridos; usaban la comida como remedio. Estos conceptos pasaron, como tantas otras cosas, a los griegos, y de ellos a los romanos, así, fueron retomados por los renacentistas muchos siglos después.

Ya en el siglo VI a.n.e., Alcmeón de Crotona reconocía que el crecimiento del cuerpo dependía de lo que comía. Hipócrates descubrió la comida como fuente de toda energía y calor del cuerpo; se usaba la comida como medicina para corregir los desbalances entre los humores o para modificar los procesos digestivos (Estes, 2000).

Galeno, en el siglo II, pensaba que las enfermedades eran causadas por errores en el régimen o dieta y que se podían evitar con la comida y bebida apropiada, así como con el aire, de manera que éstos podrían restaurar la salud.

Avicena, médico de la antigua Persia, siguiendo los conocimientos heredados de los egipcios a través de los griegos y romanos, decía que la comida tenía propiedades medicinales y que se relacionaba con las cualidades de calor, frío, humedad y sequedad.

En la Edad Media europea, las especias se veían como ayuda para la digestión, además de ser evidencia de riqueza. Se clasificaban los alimentos como medicina por sus grados de calor, frío, humedad y sequedad (Estes, 2000).

En la antigua cultura prehispánica del centro de México, como en otras sociedades tradicionales, la comida se utilizó, y se usa aún, extensamente como medio para equilibrar el cuerpo y evitar la enfermedad. En ésta, cuerpo, alimentación y salud, y el equivalente a emoción —fuerza anímica— se encontraban integrados y determinados por la cultura y por una manera simbólica de ver el mundo.

Entre los grupos nahuas, el ser corporal era parte del cosmos y tenía un papel en la conservación de la armonía y del orden. El cuerpo era como un microcosmos, era parte de la tierra y del universo (Ortiz de Montellano, 1993).

En su concepción cosmogónica los cuerpos de los seres humanos fueron hechos con huesos de los ancestros, pasta de maíz, amaranto y frijol.

Una humanidad perfecta y un alimento perfecto. Por eso, uno de los nombres con los que se conoció al maíz fue *tonacayo*, nuestra carne, nuestro sustento, nuestra vida, por ella vivimos, es nuestra fuerza. Si no existiera, en verdad moriríamos. (Alarcón y Bourges, 1998: 25)

El hombre siempre estuvo unido a su principal alimento, el maíz, es decir, cuerpo y comida son lo mismo. *Nemiliztli* es la vida y *tonemmiqui* sería sentirse morir, es decir, enfermedad (López Austin, 1989).

El ser nahua, su cuerpo, había sido hecho de maíz. Los dioses lo modelaron del propio grano, a éste, a la tierra y a todos los productos que de ella comía; simbólicamente debía la fuerza anímica que mantenía su vida y equilibraba su energía (González, 2008).

Otro aspecto de la cultura nahua se refiere a los conceptos frío-calor, que eran fundamentales para conservar la salud y se regulaban a través de la alimentación. Cuando en una persona predominaba alguno de los dos, se podía volver al equilibrio administrándole alimentos contrarios a lo que se había detectado. De ahí se desprendían también algunos tabúes que prohibían comer ciertos alimentos a las mujeres embarazadas o menstruantes. También se creía que en la noche no era conveniente comer alimentos fríos, como el aguacate o ciertas verduras; esto enfermaría el estómago, si no se tomaba inmediatamente alguna bebida caliente.

Al comer alimentos que equilibraran lo frío y lo caliente se conservaría también el equilibrio del universo. La ruptura de ese balance era la causa

de la enfermedad y se definía como falla de las fuerzas anímicas. “En el cuerpo humano el equilibrio es la salud, la conservación de la fuerza vital, y la ingestión de alimentos apropiados significa la conservación de la armonía” (López Austin, 1989: 172)

Las emociones, como tales, no se encuentran identificadas en la lengua antigua, pero López Austin encuentra en diversos textos antiguos que las emociones, los impulsos, los deseos surgen del corazón, mientras que el conocimiento del bien y del mal se encuentra en la mente. En general la vida afectiva era más importante que la intelectual, pues se decía que el corazón guardaba toda la sabiduría (López Austin, 1989).

El estado de salud del cuerpo se debía al alimento, es decir, el alimento era terapéutico, conservaba al cuerpo; la enfermedad era lo contrario, desequilibrio, y todo estaba permeado por las emociones surgidas del corazón.

Uno de los ejemplos que vienen al caso en este tema se estableció culturalmente, por tradición oral, a partir de siglos de experimentación, de pruebas, acierto y error: los alimentos conocidos como nutraceuticos, que pertenecen a la comida tradicional y que funcionan como alimento y a la vez como medicamento, producen salud.

Un nutraceutico es cualquier sustancia que pueda ser considerada un alimento o parte de un alimento, capaz de producir beneficios médicos, incluyendo la prevención y tratamiento de enfermedades. El concepto se debe al endocrinólogo y farmacólogo clínico estadounidense Stephen De Felice (De Felice, 1993).

La teoría bioquímica contemporánea ha confirmado que ciertos alimentos cotidianos y tradicionales mexicanos tienen hidratos de carbono de bajo índice glucémico, ácidos grasos monisaturados, aminoácidos esenciales, vitaminas, minerales y fibra; también contienen fitoquímicos anti-envejecimiento y anticancerígenos, como el licopeno del tomate (*Lycopersicon*) —por cuya alta concentración se disminuye en un 45% el riesgo de cáncer de próstata—, y son cardioprotectores (Paredes y Guevara, 2005).

Estos alimentos, también llamados funcionales en la cultura alimentaria mexicana, son: maíz, huitlacoche, frijol, amaranto, nopal, tuna, chile, calabaza, tomate, piñón, zapote, aguacate, cacao, vainilla, chía, algas, camote, hongos, algunas cactáceas, insectos y pulque.

## Consideraciones finales

Los alimentos tradicionales que conformaban la dieta que se consumía hace unos 60 años, principalmente en las zonas urbanas y suburbanas de nuestro país, eran sanos y nutrían debidamente. Esta aseveración se basa en un estudio que se realizó en el año 1944 sobre la alimentación que se consumía en 1943 en el Barrio de Santa Julia, al poniente de la Ciudad de México.

El consumo individual promedio de verduras y fruta era de 524 gr.; actualmente es de 300 gr. por persona. El consumo promedio de carne, grasas y azúcar era de 80 a 70 gr. al día, mientras que en familias de escasos recursos del D.F., hoy en día, es de 85 a 150 gr. diarios, por la presencia de alimentos nuevos. Estas cifras explican la elevada prevalencia de sobrepeso, obesidad, diabetes o hipertensión arterial detectada en los grupos estudiados. El aumento del consumo de grasas quizá se debe a la importancia dada a los productos de origen animal, consumo indicador de estatus. Lo contrario sucedió con las leguminosas, que se consideraron como alimento de pobre, cuyo consumo ha caído de 53 gr. al día (en 1944) a 33 gr. al día. En la época moderna, además, se han llegado a producir grasas baratas que se pueden conseguir y utilizar en mayores cantidades que antes (Casanueva y Pfeffer, 2003: 219).

En cuanto a los alimentos que se consumieron en Santa Julia, los básicos fueron maíz, frijoles y chile; en niveles económicos más altos el consumo fue más variado. En el estudio de este sitio, en 1944, no se encontraron casos graves ni de desnutrición ni de obesidad.

Es nuestro interés dar a conocer y promover maneras saludables de comer y acercarnos a la comprensión de ciertos problemas graves de salud que aquejan, desde hace unos 30 años —quizá debido al inicio del Tratado de Libre Comercio—, a los grupos menos favorecidos de población mexicana: obesidad, diabetes, enfermedades cardiovasculares (*Encuesta Urbana de Alimentación y Nutrición en la Zona Metropolitana de la Ciudad de México*, 2002).

Estos grupos, en los que se ubica más del 50% de la población, no cuentan con los mínimos recursos para solventar los gastos necesarios para los tratamientos que requieren estas enfermedades, las cuales podrían resolverse a través de una alimentación conciente y adecuada. A ellos la única información que les llega es a través de los medios masivos de comunicación, en los que se privilegian el consumo y la ganancia, sobre los valores nutricionales que conducen a una buena salud.

Para empeorar la situación, las políticas de salud y de educación no han sido efectivas en la atención, prevención y tratamiento de estas enfermedades graves que son prevenibles, atendibles y controlables a través de la alimentación. El problema reside en los cambios en el consumo diario de alimentos industrializados.

Es imperativo realizar propuestas viables que informen a la población mayoritaria de México acerca del problema de salud que se presenta ante el consumo de los alimentos industrializados, como son los refrescos, botanas y pastelillos, que generalmente se comen en la escuela o que las familias, ignorando el peligro que esto significa, los mantienen al alcance de los niños, siendo que éstos son los que mayores riesgos corren de sufrir las enfermedades mencionadas. Son muy alarmantes las estadísticas que revelan que *México tiene el mayor porcentaje de obesidad infantil en el mundo*.

Nos interesa proponer a las autoridades de salud y de educación estrategias y acciones posibles para coadyuvar a la solución de esta problemática y se hace notar que es posible si los encargados de atender a la población en riesgo, o enferma ya, comprenden que se deben enfrentar los problemas de salud integralmente y no aisladamente; se pueden obtener mejores resultados que los alcanzados hasta ahora aplicando los modelos médicos y educativos prevalecientes en nuestro país.

Estas acciones podrían efectuarse a través de medios de comunicación populares y de reconocida eficacia, como son la historieta ilustrada y la televisión no comercial, así como mediante conferencias y proyecciones en las escuelas; así como con exposiciones itinerantes que ofrezcan información relevante, accesible y atractiva sobre los valores de la comida tradicional mexicana, como la que comían nuestras abuelas. Esto puede lograrse a través de imágenes atractivas y sugerentes, acerca de los resultados de las diferentes maneras de alimentarse, que provoquen emociones fuertes y enfatizen que toda actividad humana y, por tanto, el fenómeno alimentario, está acompañada por su simbolización.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Está en prensa la propuesta de realizar una exposición itinerante "Los valores ocultos de la comida mexicana" en *Las manos en la masa...* Córdoba, Argentina, 2011.

## Bibliografía

- Adams, Richard (1999), “La energética”, en *Termodinámica de la supervivencia para las ciencias sociales*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- Alarcón, Donato y Bourges Héctor (1998), *La Alimentación de los mexicanos*, México, Instituto Nacional de Nutrición Salvador Zubirán.
- Casanueva, Esther y Casanueva, Mario (2007), “Filosofía de la nutriología: una historia que no ha sido”, en *Ciencia, Revista de la Academia Mexicana de Ciencias*, volumen 58, no. 2, abril-junio, México, Academia Mexicana de Ciencias.
- Casanueva, Esther y Pfeffer, Frania (2003), “Estado de nutrición de los habitantes de la Ciudad de México en la década de los cuarenta” en *Cuadernos de Nutrición*, volumen. 26, no. 5, septiembre-octubre, México.
- De Felice, Stephen (1993), *A Comparison of The U.S. European & Japanese Nutraceutical Health and Medical Claim Rules*, New York, The Foundation for Innovation in Medicine.
- Duch Luis (2002) *Antropología de la vida cotidiana: simbolismo y salud*, Madrid, Trotta.
- Encuesta Urbana de Alimentación y Nutrición en la Zona Metropolitana de la Ciudad de México* (2002), México, Instituto Nacional de Ciencias Médicas y Nutrición Salvador Zubirán.
- Estes, Worth (2000), “Food as medicine”, en *The Cambridge World History of Food*, volumen 2, Cambridge, Cambridge University Press.
- Fernández, Melisa (2006), “El cuerpo, aquél que brilla por su ausencia. Notas acerca del cuerpo y los posibles acercamientos teóricos para su estudio”, en *Revista Coexistencia*, número 1, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Goody, Jaques (1982), *Cooking, cuisine and class. A study in comparative sociology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- González, Ximena (2008), “Los elementos epistemológicos e historiográficos de una teoría curativa alimenticia nahua prehispánica”, Ponencia al 41 *Congreso Internacional de Historia de la Medicina* [versión electrónica], Puebla.
- Le Breton, David (2008), *Antropología del cuerpo y modernidad*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- López Austin, Alfredo (1989), *Cuerpo Humano e ideología*, volumen I, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Mintz, Sidney (1996), *Tasting Food, Tasting Freedom*, Boston, Beacon.
- \_\_\_\_\_ (1999), “Food for Thought”, en Y.H. David Wu y C. H. Sidney Cheung (eds.), *The Globalization of Chinese Food*, Anthropology of Asia Series, Cruzon, Hong Kong, University of Hong Kong.

- Morin, Edgar (1984), *Ciencia con consciencia*, Barcelona, Anthropos.
- \_\_\_\_\_ (1994), *Sociologie*, París, Librairie Fyad.
- \_\_\_\_\_ (1998), *La Méthode I y III*, París, Seuil.
- \_\_\_\_\_ (2001), *Introducción al Pensamiento Complejo*, Barcelona, Gedisa.
- Ortiz de Montellano, Bernardo (2003), *Medicina, salud y nutrición aztecas*, México, Siglo XXI.
- Paredes López, Octavio y Guevara, Fidel (2006), *Los alimentos mágicos de las culturas indígenas mesoamericanas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Pert, Candace (1977), *Molecules of emotion*, New York, Scribner.
- Ramírez, Josefina (2002), “El estudio de la salud, la enfermedad y su atención en la globalización” en *Diario de Campo, Suplemento no. 16*, No. 8, enero-febrero, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Russell, Gerard (2003), “Trastornos de la alimentación: cambios durante los últimos 25 años”, en Luis Rojo Moreno y Gloria Cava (eds.), *Anorexia nerviosa*, Barcelona, Ariel.
- Spitz, René (1961), *El primer año de vida del niño*, Madrid, Aguilar.

**Recibido:** 26 de octubre de 2010.

**Liberado:** 27 de septiembre de 2011.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

[rcontribucionesc@uaemex.mx](mailto:rcontribucionesc@uaemex.mx)

Universidad Autónoma del Estado de México  
México

Ortiz Boza, María de Lourdes

Glocalidad y posmercado: ¿sellos de la sociedad del siglo xxi?. Reseña de "El fin del trabajo. Nuevas tecnologías contra puestos de trabajo. El nacimiento de una nueva era" de Jeremy Rifkin

Contribuciones desde Coatepec, núm. 20, enero-junio, 2011, pp. 120-125

Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28122309007>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en [redalyc.org](http://redalyc.org)

[redalyc.org](http://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

# *Glocalidad y posmercado: ¿sellos de la sociedad del siglo XXI?*

Jeremy Rifkin (2004), *El fin del trabajo. Nuevas tecnologías contra puestos de trabajo. El nacimiento de una nueva era*, Barcelona, Paidós.

MARÍA DE LOURDES ORTIZ BOZA<sup>1</sup>

**L**a sociedad mundial contemporánea no se concibe sin el amplio rango de telecomunicaciones existente en todos los puntos del planeta. Hoy, los puntos “más lejanos” de cualquier país ya no están determinados por la geografía, sino por su acceso a la tecnología, que ha ido acortando más y más el abismo generacional.

El texto de Rifkin —sin duda polémico— hace un análisis de lo que ha sido el grado de industrialización y *tecnologización* alcanzado por la sociedad estadounidense actual y, en general, por las sociedades europeas, ambas representantes del llamado “Primer Mundo”. En contraparte, el “Tercer Mundo”, en el cual suele ubicarse a América Latina, enfrenta este proceso de *tecnologización* de manera dispareja: hoy por hoy, existen regiones culturales completas, específicamente las zonas indígenas, donde este desarrollo ha avanzado lentamente.

## El contexto *glocal*

Este término se ha ido acuñando a lo largo de esta primera década del siglo XXI, a partir de la convergencia de varias situaciones delimitadas por la economía global, el acelerado desarrollo e innovación tecnológica mediática, los entrecruzamientos culturales y lo que Rifkin llama “sociedad posmercado”.

Rifkin percibe dos grandes polos: mientras que en los países del primer mundo la crisis del empleo de grandes masas aumenta cada vez más, en la

<sup>1</sup> Facultad de Humanidades de la UAEMÉX.

periferia (Tercer Mundo) se habla de las “localidades” y “comunidades” como aquellos lugares susceptibles de ser atendidos por el despliegue tecnológico, principalmente a través del consumo de medios masivos de comunicación (MMC) y de tecnologías de la información y de la comunicación (TICS), pero, además, se les ve como el nuevo mercado de las grandes transnacionales, para poder expandir su poderío y reactivar su economía. Al respecto, advierte Rifkin:

Mientras en los países desarrollados se produce un cambio histórico desde la mano de obra masiva hasta la elitista, en el Tercer Mundo todavía existe una oportunidad, al menos en el futuro inmediato de los próximos cincuenta años, de aprovechar la electricidad para crear empresas y ampliar el empleo a una parte de la población. La instalación de nuevas tecnologías renovables, pilas de combustible y mini redes energéticas en todas las localidades del Tercer Mundo es crucial para crear nuevas oportunidades de empleo (p. 31).

### La sociedad *posmercado*

A partir de la segunda mitad del siglo pasado se identifica el fenómeno que dio origen a la sociedad posmercado: después de la Segunda Guerra Mundial, el *American way of life* marcó, a nivel global, la tendencia a seguir en el campo de una economía en plena expansión, acompañada, además, por el enorme despliegue tecnológico y de MMC. Rifkin es bastante generoso en la descripción y datos al respecto en la segunda y cuarta parte de su libro, donde centra su exposición en los países altamente industrializados. Habla de la Tercera Revolución Industrial, caracterizada por el constante desarrollo de TICS y MMC y de la aplicación de éstos a todos los ámbitos de la vida: la agricultura, desde luego la industria, la educación y la vida cotidiana en general.

La sociedad posmercado no puede entenderse sin considerar un marco previo, en el cual se encontraron involucrados fenómenos sociales muy nuevos, en términos del devenir humano, entre otros: el consumo y el crédito en las sociedades de mercado; la naturaleza del trabajo; una economía nueva basada en la expansión tecnológica de los MMC y las TICS; la sociedad del acceso y consumo de la información; el enfoque en las localidades y comunidades como los futuros mercados a atender, a través del sector servicios.

## Consumo y crédito en las sociedades de mercado: “el milagro americano”

Dice Rifkin que el consumo “se adquirió, en gran medida, con créditos” (p. 16), es decir, con el endeudamiento personal, facilitado por los bancos y otros corporativos para que la gente endeudara su ahorro y su trabajo. En ese sentido, “con la disminución del salario real y del empleo, lo que mantiene a flote la economía americana es la deuda del consumidor” (p. 21).

El autor propone una relación histórica entre tecnología, productividad, ingreso, acceso informativo, consumo, crédito y capacidad de endeudamiento personal. Todo ello permite detonar a las principales economías globales y, por lo tanto, se propicia el trabajo —tiendas, membresías, acceso y consumo mediático perecedero, tecnológicamente hablando—, de manera que el Estado no subsidie más al sector de servicios, sino que éste se convierte en una “industria” de eventos a partir de los cuales se mueve la economía. Durante la actual etapa de globalización, ese esquema de trabajo está llegando a su fin, al menos para el Primer Mundo. Ello, agrega Rifkin, hace necesario replantearse, en términos realistas, el “fin del trabajo”, tal y como lo conocemos hasta hoy, dado que “La era del acceso acabará con el trabajo asalariado masivo” (p. 26).

## ¿Cómo repensar la naturaleza del trabajo?

Conocemos el trabajo a partir del modelo capitalista que atrae a la industria a la mano de obra y le remunera un salario para su subsistencia; hoy ese esquema de trabajo ha cambiado y el autor propone que se redefina, ya no solamente en cuanto a la industria, como generadora principal del empleo de la mano de obra, sino que ahora sea la sociedad civil la que genere el trabajo, a partir de atender las necesidades sociales de los grupos menos favorecidos.

Para Rifkin, el siglo XXI se caracteriza por el acceso a la información y a la uniformación de las necesidades sociales, lo cual lleva a toda la sociedad global posmercado a una “empatía” natural, debida a la atención que se le dé al tercer sector, vía la creación y atención de necesidades de los grupos más vulnerables. Ello supone un despliegue tecnológico massmediático (de MMC y TICS) a través del cual se diseñan mensajes encaminados a sustentar la “nueva economía

posmercado”, basada principalmente en el consumo, el gasto del ahorro y el acceso a las tecnologías y su inserción en la vida cotidiana de las comunidades.

Sin duda, todo ello traerá aparejadas diversas repercusiones culturales a partir de la incursión y el acceso a las tecnologías, pues

Si el drástico incremento de la productividad, en forma de tecnología más barata y eficiente y mejores métodos de organización del trabajo, puede sustituir cada vez más la mano de obra, provocando la salida de más trabajadores del mercado laboral, ¿de dónde puede provenir la demanda de consumo para adquirir todos los nuevos productos y servicios potenciales disponibles, como consecuencia del aumento de la productividad? (p. 24).

### Invertir en el Tercer Sector. La sociedad civil para generar empleos

Rifkin propone el trabajo no lucrativo comunitario, también llamado “economía social”, en contraparte del mercado de trabajo capitalista. De hecho, habla de la experiencia europea en relación con esta alternativa de empleo, “durante los años noventa, el crecimiento del empleo en el sector no lucrativo fue mayor en Europa que en ninguna otra región del mundo” (p. 39).

Si para Rifkin la comunidad se entiende como una alternativa frente a lo global, seguramente la imagen que él tiene de lo que es una comunidad o localidad dista mucho de lo que en la región latinoamericana se identifica con esa palabra. Las comunidades en nuestra región comprenden zonas socioculturales definidas y unidas por rasgos lingüísticos, culturales y económicos ancestrales, que hasta hace poco tiempo se habían mantenido y heredado como producto de su poca interacción con la cultura “occidental” dominante.

El texto de Rifkin es una descripción y una visión de cómo nos están mirando como región latinoamericana tercermundista, que se encuentra dentro de una visión de economía posmercado. Sobre todo los pueblos indígenas y todas aquellas comunidades o localidades cuya economía y hábitos de consumo tienen otra lógica, hoy, a fuerza del acceso a la información, seguramente se registran “nuevas” maneras de insertarse en el consumo.

Si el concepto *glocal* es relativamente nuevo, es más novel aún el concepto de “sociedad posmercado”. La gran era del mercado está colapsando porque no

ha sido capaz de incorporar a lo local, a lo comunitario, a su gran esquema de mercado. Ésa es ahora la tarea para poder tener esperanza respecto al futuro de la economía global. Es decir, lo comunitario, la comunidad determina muchas cosas, tanto a nivel económico, como ecológico, para las siguientes décadas del presente siglo, no en vano la propuesta de Rifkin tiene hoy mucha resonancia a nivel mundial, expresada a través de la máxima rifkiniana: “pensar globalmente, actuar localmente” (p. 468).

En ese contexto,

A diferencia de la economía de mercado, basada única y exclusivamente en el concepto de “productividad” y, en consecuencia, objeto de la sustitución de los seres humanos por las máquinas, la economía social se centra en las relaciones humanas, en los sentimientos de intimidad, en el compañerismo, en los lazos fraternales y en el sentido de responsabilidad social en la administración de los recursos; todas ellas cualidades no fácilmente reemplazables por las máquinas. Dado que las anteriores son características que no pueden ser asumidas por éstas” (p. 478).

Ofrezco también esta cita de Rifkin:

El tercer sector juega un papel social cada vez más importante en las naciones del todo el mundo. La gente crea nuevas instituciones tanto a nivel local como nacional, para poder cubrir las necesidades que no están garantizadas por la economía de mercado o por el sector público p. 455).

Finalmente, Rifkin prevé una sociedad posmercado integrada en lo que denomina “la nueva aldea global tecnologizada, informada y con pleno acceso” (pp. 471-77). Se trata de un lugar donde las fronteras no existan, al menos en términos tangibles, gracias a la cercanía propiciada por las tecnologías, pero, sobre todo, por el derecho al acceso a la información. Desde luego, este proceso tendrá que ver —afirma Rifkin— con el desarrollo de otras condiciones sociales en el Tercer Mundo, como son la democratización, la atención y garantía de servicios básicos, ya que

No es sorprendente que el nuevo interés en el Tercer Sector sea paralelo a la expansión, a nivel mundial, de los movimientos democráticos... El vacío de

poder... es llenado a través de la creación de pequeñas organizaciones no gubernamentales (ONG) y por grupos de comunidad en docenas de países (p. 459).

Las sociedades actuales están delimitadas ahora por la adquisición de TICS y MMC, más que por límites geográficos. Las barreras están más vinculadas al acceso que se tenga a estos dos indicadores de la Tercera Revolución Industrial.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

[rcontribucionesc@uaemex.mx](mailto:rcontribucionesc@uaemex.mx)

Universidad Autónoma del Estado de México  
México

Llorent e Bousquets, Jorge

Comentarios a la obra de Alberto Saladino Dos científicos de la Ilustración Hispanoamericana: José Antonio Alzate y Francisco José de Caldas. Reseña de "Dos científicos de la Ilustración Hispanoamericana: J.A. Alzate y F.J. Caldas" de Alberto Saladino García  
Contribuciones desde Coatepec, núm. 20, enero-junio, 2011, pp. 126-129  
Universidad Autónoma del Estado de México  
Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28122309008>

- 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

# Comentarios a la obra de Alberto Saladino *Dos científicos de la Ilustración Hispanoamericana: José Antonio Alzate y Francisco José de Caldas*

Alberto Saladino García (2010), *Dos científicos de la Ilustración Hispanoamericana: J.A. Alzate y F.J. Caldas*, 2ª. ed., México, UNAM-CIALC.

JORGE LLORENTE BOUSQUETS<sup>1</sup>

Hace algunos años me interesé en la obra de Francisco José de Caldas. Por azares de la vida estaba viviendo en Bogotá y había hecho amistad con uno de los expertos en la Real Expedición Botánica de la Nueva Granada. Mi amigo, Santiago Díaz, quien trabajaba en el Instituto de Ciencias Naturales, pronto me prodigó con varias de las obras por él escritas, entre las cuales venía una sobre Caldas, muy bien ilustrada, y en donde se advertían sus particulares intereses en el área de mi mayor proclividad: la historia de la Biogeografía y la Sistemática. Santiago fue el editor de la afamada *Revista de la Academia de Ciencias de Colombia* y luego presidente de la Academia Colombiana de Historia. A lo largo de estos años me ha suministrado numerosas obras sobre Caldas, o me ha indicado librerías para bibliófilos y bibliotecas donde se pueden conseguir obras clásicas. No está por demás reconocer que me invitó y editó varios artículos y un libro sobre la Historia de la Biogeografía.

---

<sup>1</sup> Adscrito al Departamento de Biología Evolutiva de la Facultad de Ciencias de la UNAM.

Además, durante mi estancia en Bogotá, tuve oportunidad de publicar varios artículos sobre mi tema de especialidad, uno de tales artículos lo publiqué en la revista *Caldasia*, cuyo nombre precisamente es en honor al sabio Caldas.

En el 2001 debía regresar a México y tenía en mente dedicar más tiempo a la Historia de la Biología Comparada, en particular estaba muy interesado en el periodo de la Ilustración en Colombia y México. Al comenzar a hacer mi lista de obras básicas, detecté varias de Alberto Saladino, cuyos simples títulos ya me indicaban que había hecho mucho de lo que me interesaba. A través de mi amiga y colega Graciela Zamudio lo contacté para conseguir sus publicaciones; él me ofreció varias de ellas, pero la principal se encontraba agotada. Me informó que estaba en planes de prensa y que si se reimprimía contara con un ejemplar. Recuerdo que eso fue hace cinco o seis años. Hace unos meses, hacia fines del año pasado, recibí un agradable correo, donde Alberto me informaba que por fin había sido reimpresa su obra y me pedía que la presentase. Inmediatamente acepté tal privilegio y puse su obra *Dos científicos de la Ilustración hispanoamericana: J.A. Alzate y F.J. Caldas* en promesa de lectura para las vacaciones de diciembre.

La obra me impresionó, con todo y que en 2005 había estado en Popayán, cuna de Caldas, y tuve la oportunidad de visitar muchos lugares históricos, así como adquirir fotos, bibliografía e informaciones, que estuve estudiando durante estos últimos años. Me dije, si hubiera tenido la obra de Saladino en aquellos tiempos, hubiese podido aprovechar mucho mejor aquel viaje, así como la lectura de otros autores.

Mi impresión de la obra de Alberto lo fue en particular porque había sido escrita a finales de la década de 1980, como uno de los resultados de su tesis doctoral. Durante este tiempo yo había leído las obras de otros expertos y ninguna me ha parecido tan bien digerida, sistematizada y argumentada como la de Saladino.

Hubo otras obras de autores posteriores a la obra de Saladino que escribieron sobre el tema y no me parecen superiores, a pesar de haberse escrito años después que la de él.

Sobre el tema elegido por Alberto, la Ilustración hispanoamericana, han corrido ríos de tinta en estas últimas dos décadas, prácticamente existe una biblioteca sobre este tópico. Él mismo contribuyó con varias obras, tales como *Ciencia y prensa durante la Ilustración latinoamericana*, *Libros científicos del siglo XVIII latinoamericano*, *El sabio José Antonio Alzate y Ramírez de Santillana* y también en tomos colectivos como el de *La geografía de la Ilustración* editado en la UNAM.

Todo ello lo convierte en uno de los principales expertos en México, y a nivel internacional, sobre la Ilustración del Nuevo Mundo.

Veinte años después volvemos a ver la reedición de lo que considero la obra principal de Alberto Saladino García. La estructura lógica me parece impecable, pues los primeros capítulos nos presentan una síntesis bien argumentada de la Ilustración europea, novohispana y neogranadina. Los representantes y características de los países que principalmente configuraron la Ilustración europea: Inglaterra y Francia, por alguna razón están ausentes Alemania y Holanda, pero reseña bien a España, por sus implicaciones en América. A pesar de lo que los maledicentes afirmaban: Europa acaba en los Pirineos.

El marco referencial de la Ilustración en la Nueva España y Nueva Granada está muy bien sintetizado, en donde el marco económico, social y político, indispensable para la historia de la ciencia en un sentido externalista, se consigue, a mi parecer, de manera magistral.

Justifica muy bien por qué Caldas y Alzate son los prototipos de la ciencia ilustrada en América. Argumenta ejemplarmente su visión nacionalista de la ciencia aplicada, que observa en las obras alzatiana y caldasiana en las regiones americanas en ciernes de independizarse.

Con un gran sentido sistemático diseña a cada personaje, resumiendo su biografía, evaluando su formación y actitudes intelectuales; examina su obra y las ciencias que cultivan, su visión de la educación y obra periodística, así como su temática y las razones que arguyen para publicar en cada virreinato.

Al revisar la obra de cada científico ilustrado, comprende los elementos de sapiencia, su práctica docta, los procedimientos empleados y sus conceptos de ciencia, tanto en proceso, como en sus resultados.

Nos revela los cuestionamientos que se hacían Alzate y Caldas, así como sus aportes técnicos. Demuestra la calidad y entrega a sus labores científicas, su originalidad y su compromiso social. Además de develar las vertientes racionalista y empirista en las que trabajaron; también examina su vocación primaria hacia la ciencia aplicada con implicaciones tecnológicas y sociales.

Con todo lo expuesto en el libro de Saladino y lo presentado por numerosos autores que han trabajado en la Ilustración del Nuevo Mundo, no dejo de apreciar algunas afirmaciones pintorescas de Caldas y Alzate. Como aquellas confusiones de Alzate con la taxonomía linneana o aquellas de Caldas y la visión fundamental de la biogeografía histórica, que era muy distante de las versiones humboldtianas

que influyeron decididamente en Caldas. A pesar de sus luces de originalidad, había concomitante mimesis en las visiones teóricas de algunos europeos.

Cómo me hubiera gustado haber leído este libro en su primera edición, hace veinte años. Considero que se volvió un clásico, pero curiosa e inmerecidamente poco citado por autores posteriores en el tema. Otra vez veo la injusticia en esta segunda edición, pues el tiraje es de sólo 500 ejemplares, cuando el interés por la historia de la ciencia en Hispanoamérica ha crecido notablemente y uno de los libros principales sobre el periodo de la Ilustración no llegará a todos los interesados.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

[rcontribucionesc@uaemex.mx](mailto:rcontribucionesc@uaemex.mx)

Universidad Autónoma del Estado de México  
México

Rodríguez Parra, María Eugenia; Ledesma Ibarra, Carlos Alfonso  
La fototeca de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México  
Contribuciones desde Coatepec, núm. 20, enero-junio, 2011, pp. 130-136  
Universidad Autónoma del Estado de México  
Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28122309009>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en [redalyc.org](http://redalyc.org)

[redalyc.org](http://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 fototeca de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México

MARÍA EUGENIA RODRÍGUEZ PARRA  
CARLOS ALFONSO LEDESMA IBARRA<sup>1</sup>

Desde hace ya más de una década, en la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México ha crecido notablemente el interés por el estudio del arte y su conservación. La inclusión de seminarios de investigación —dirigidos a impulsar la elaboración de tesis en esa área— en los planes de estudio de las diferentes licenciaturas que brinda esta institución, más una serie de actividades tendentes a analizar, comprender y difundir temas sobre el arte de México y del mundo occidental, han encontrado eco en los estudiantes de Historia, en un primer momento y, posteriormente, en otros como los de Letras Latinoamericanas y Ciencias de la Información Documental. Al mismo tiempo, un público muy variado responde entusiasta y comprometidamente a diplomados, cursos intersemestrales, conferencias, presentaciones de libros y exposiciones museográficas que se organizan regularmente desde hace más de tres lustros y que han venido incrementándose.

Una de las actividades más valiosas en las que la Facultad colaboró fue el proyecto de investigación del “Catálogo de Escultura Novohispana” del Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM, coordinado por la doctora Elisa Vargas-lugo y en el que participaron el Instituto Nacional de Antropología e Historia, la Dirección General de Sitios y Monumentos del Patrimonio Cultural del CONACULTA, así como los gobiernos de los estados de Hidalgo, México, Oaxaca y el Distrito Federal, entre 2001 y 2006. Este esfuerzo a escala nacional permitió la generación de un catálogo virtual e impreso del acervo de escultura novohispana,

---

<sup>1</sup> Adscritos a la Licenciatura en Historia de la Facultad de Humanidades de la UAEMÉX.

además de que, por primera vez en la historia de la catalogación del país, se estaba conformando una ficha única de catalogación que sería válida para INAH, DGSM-CONACULTA y el IIE-UNAM. Este último proporcionó el equipo requerido, mientras que el financiamiento para el proyecto corrió a cargo de Fomento Cultural Banamex en las dos primeras etapas, de 2001 a 2002. En 2003 el recurso económico provino del Gobierno del Estado de México a través de la entonces denominada Secretaría de Educación, Cultura y Bienestar Social. Durante el año siguiente no se contó con apoyo financiero, por lo que se tuvieron que suspender las labores de catalogación. En 2005 el financiamiento corrió a cargo nuevamente del IIE-UNAM y en 2006, por falta de presupuesto, se suspendieron definitivamente los trabajos de catalogación en nuestro estado, pero se continuaron con diversa fortuna en las otras sedes. A pesar de ello, se consiguió un avance aproximado de 45% de los municipios mexiquenses: se visitaron 112 inmuebles y realizaron 1,641 fichas. La experiencia adquirida en este proyecto fortaleció la convicción de enriquecer las áreas disciplinarias de estudio del arte mexicano con las dedicadas al conocimiento y conservación del patrimonio artístico y cultural del Estado de México.

Con esos propósitos, se organizó un Diplomado en Historia del Arte Mexicano que tuvo como sedes la propia Facultad de Humanidades y el Museo “Luis Mario Schneider”, ubicado en el sureño municipio mexiquense de Malinalco. La respuesta a este diplomado fue nutrida e interesada. Para cerrar el ciclo, se visitó la zona arqueológica del centro ceremonial indígena y el convento agustino de San Salvador, con lo que lo aprendido teóricamente pudo contrastarse y analizarse al recorrer estos monumentos.

Esta fase culminó con un suceso afortunado: uno de los asistentes al diplomado, el joven fotógrafo Ricardo Rosas Pliego, interesado desde tiempo atrás en llevar un registro gráfico del patrimonio artístico del Estado de México y la República Mexicana, donó a la Facultad de Humanidades sus archivos digitales con más de 51,000 imágenes, acervo con el que se inició el fondo de la Fototeca “Ricardo Rosas Pliego” de la propia Facultad.

Ricardo Rosas explica que su interés por documentar gráficamente las obras artístico-culturales de nuestra entidad federativa se inició hace ocho años y su acervo está en permanente crecimiento. Actualmente lo integran más de 51,000 imágenes digitales almacenadas en su computadora personal, en un respaldo externo y en la Facultad de Humanidades de la UAEMÉX. Todas las fotografías son de su autoría. La temática que abordan corresponde a sus principales áreas de

interés, esto es, arquitectura, pintura y escultura de la época novohispana, aunque también incluye zonas arqueológicas del México Antiguo y, en menor proporción, áreas naturales y arte de las épocas independiente y contemporánea.

Los gastos que supone el desplazamiento a los sitios respectivos y el material que requiere son costeados por el mismo Ricardo Rosas Pliego, cuyo interés se sustenta en su profundo aprecio personal a la rica historia y al arte de nuestro país. A lo largo de los últimos ocho años, ha utilizado tres diferentes cámaras fotográficas; actualmente trabaja con una Panasonic Lumix DMC-LZ6 de 7.2 megapíxeles y un zoom óptico de 24x, que le permite captar detalles escultóricos inclusive en las partes altas de las torres de las iglesias. El 2010 ha sido el más prolífico para su colección pues captó poco más de 10,000 gráficas. La calidad, cantidad y tipo de imágenes que ha capturado han cambiado necesariamente con el tiempo.

La calidad ha dependido de la cámara que emplea y de la habilidad, cada vez más desarrollada, de su experiencia como fotógrafo. La cantidad va en aumento conforme ha aprendido a apreciar cada vez más segmentos y detalles de los monumentos que analiza. Ricardo Rosas está muy consciente de que el tipo de imágenes que toma tiene mucho que ver con lo que trae en la cabeza y con sus conocimientos sobre el objeto de estudio; por ello, se esmera en aumentar constantemente la cantidad y la calidad de su trabajo.

Su colección comenzó como un mero anecdotario de viajes. Sus primeras fotografías son muy generales y las conserva impresas en papel fotográfico. Cuando tuvo en sus manos su primera cámara digital —malísima, por cierto, según afirma—, comenzó a guardar los archivos en la computadora. Conforme se fueron acumulando, decidió ordenarlos en carpetas por estado, pueblo o municipio, y sitio o monumento. Su primer interés fueron las zonas arqueológicas. Al visitar estos centros monumentales del México antiguo, descubrió los edificios novohispanos del siglo XVI. Recuerda, por ejemplo, que esa situación la vivió en Huexotla, en el Estado de México. Las estructuras indígenas se encuentran esparcidas por el pueblo y es inevitable encontrarse con la iglesia principal. El modesto convento franciscano sencillamente lo atrapó. Sin proponérselo y a su manera, se fue adentrando en el estudio del arte novohispano hasta la fecha, tema se ha convertido en la mayor pasión de su vida.

Ricardo Rosas ha acumulado una rica y variada serie de experiencias, gratas e ingratas, que, como él mismo relata, no lo han hecho ceder en su afán, aunque

en ocasiones lo desmotivaron, pues ya tuvo la desagradable experiencia de ser conducido a la Comandancia del municipio de Ozumba, Estado de México, por “fotografiar los retablos que han sido saqueados” del ex-convento de Chimalhuacán–Chalco. En otra ocasión, los policías lo rescataron de la ira de una comunidad indignada por causas poco claras, pero que pusieron en peligro la integridad de su persona. Tampoco olvida la angustia por no tener en dónde pernoctar y la consecuente noche en una banca del portal del convento de Yaxcabá, Yucatán; así como las amenazas y hostilidades de los sacerdotes de Otumba y de Ayotzingo, en el Estado de México, que lo hicieron pensar por un momento en no regresar, por lo menos no en un corto plazo.

Tiene presente también la descarga de adrenalina que experimentó al penetrar en recintos donde no había nadie más, como le sucedió en Huatlatlahuacan, Puebla. La necesidad de fotografiar lo llevó a saltar bardas, porque el convento que le interesaba estaba cerrado; en algunas ocasiones lo sorprendieron, en otras se salió con la suya. Al mismo tiempo, recuerda con emoción las muestras de gratitud en Acanech, Yucatán, donde un matrimonio ya entrado en años lo invitó a comer a su casa; y las felicitaciones de un mayordomo en San Miguel Chapultepec, Estado de México, por el respetuoso interés que mostró ante los monumentos novohispanos.

La dedicación que Ricardo Rosas ha tenido para registrar gráficamente el patrimonio artístico novohispano lo lleva a afirmar, sin dudas ni temor a exagerar, que podría escribir un manual para el fotógrafo aficionado a los monumentos histórico–artísticos, en el cual expusiera sus recomendaciones y experiencias, sobre todo, porque se debe considerar que este patrimonio es todavía y, en muchos casos, objeto de culto y veneración para las comunidades donde se encuentra.

Por otro lado, la donación de su colección a la Fototeca de la Facultad de Humanidades de la UAEMÉX la considera como un acto de responsabilidad, de compromiso con la sociedad, además de la satisfacción que le produce compartir. Desea que esto desencadene más acciones positivas, que haya más donaciones, que los estudiantes, profesores e investigadores se acerquen a ella, así como que el acervo crezca y sirva a los estudiosos de la historia y en particular en la del arte.

Por supuesto, él mismo es el primero en seguir fotografiando para aumentar este acervo, inspirado actualmente en una frase de la maestra Cecilia Gutiérrez, que leyó en el libro de homenaje a la erudita historiadora del arte novohispano Elisa Vargaslugo: *De arquitectura, pintura y otras artes*, donde se dice: “...la

aventura de fotografiar para registrar y registrar para investigar... la fotografía del historiador del arte lleva una carga adicional muy puntual, con la que pretende muchas cosas: documentar, rescatar, preservar, destacar, aseverar, mostrar, denunciar y difundir”.

Así pues, Ricardo Rosas está convencido de que para realizar tan constante y disciplinada labor a la que nadie lo invitó, por la que no se le remunera y que no tiene antecedentes ni vínculos familiares, se requiere un fuerte motivo subjetivo: la identificación, la empatía, la certeza que le hace creer que ya estuvo ahí, que las piedras lo llaman, que lo eligieron. Si no es así, afirma, no encuentra explicación a su apasionado quehacer.

El método para organizar el material que eligió Ricardo Rosas, señalado líneas arriba, supone una gran ventaja para el registro de cada una de las fichas por su formato digital, pues al estar ordenado cuidadosamente por lugares en una serie de carpetas, se facilita el acceso a la información indispensable para poder catalogarlo adecuadamente. Esta tarea inició en agosto del 2009 gracias al trabajo realizado por las alumnas Martha Margarita Contreras Moreno y Yussel Arellano Navarrete, quienes cubrieron su Servicio Social iniciando la catalogación de este Fondo, al mismo tiempo que experimentaron las bondades de aprender sobre historia del arte mexicano, situación que las acercó más a su área de acentuación: Servicios Histórico Culturales, lo mismo que a las metodologías propias de la historia del arte y de la iconografía.

Como ellas mismas reconocen, no fue un trabajo sencillo, se requirieron muchas horas de dedicación para llevarlo al cabo, pero el resultado fue satisfactorio a pesar de que el porcentaje de fichas catalográficas fue modesto en relación con el total de registros: se revisaron aproximadamente cien carpetas y se catalogaron mil monumentos.

Como es obvio, se optó por comenzar el trabajo con el acervo del Estado de México, por las importantes posibilidades que abre para el estudio, la conservación y la investigación, tanto en el campo de la academia, como en el de la difusión. Las fichas catalográficas que se utilizaron para ello cuentan con los datos siguientes: nombre del inmueble, dirección, localidad, entidad, municipio, objeto, título de la pieza, autor, época, materiales, técnica, descripción, observaciones, fecha de elaboración de la pieza, fecha en que se fotografió y fecha de elaboración de la ficha. Su objetivo fundamental consiste en conformar un registro que permita el control de este inmenso archivo fotográfico que, como ya

se mencionó, sigue creciendo gracias a la generosidad de Ricardo Rosas, que lo actualiza regularmente.

Inclusive, se ha logrado constatar, desgraciadamente, la pérdida de algunas obras que habían sido fotografiadas con anterioridad y que ya no están en el lugar visitado, lo cual corrobora un problema muy grave que se vive no sólo en nuestro país, sino en todo el mundo: la desaparición del patrimonio artístico de la humanidad. Éste tiene muchas causas, algunas de carácter natural, por la acción del tiempo, pero que pueden corregirse por medio del cuidado y la restauración. Sin embargo, hay otras que son más difíciles de eliminar. Así, el robo, el descuido, la ignorancia y la complicidad que, en muchas ocasiones, hace que este patrimonio artístico circule en los canales del tráfico ilegal en el mercado negro y se pierda irremediablemente. Tal fue el caso de una imagen de Santa Rosa de Lima del siglo XVII que se conservaba en la capilla dedicada a esta santa en San Andrés Cuexcontitlán, municipio de Toluca, en el Estado de México, la cual fue sustraída en enero de 2006. Esta nefasta situación puede paliarse en alguna medida con el registro gráfico y la catalogación de este patrimonio, como se ha demostrado en distintos países del mundo.

En este quehacer, las fototecas especializadas en arte adquieren un valor fundamental, puesto que su tarea va más allá del cuidado, la conservación, la investigación y la difusión de estos acervos gráficos. En estos lugares se proporciona la información precisa para formular una demanda penal, sustentarla y documentarla gráficamente para que pueda ser presentada y admitida por las autoridades correspondientes y, a su vez, éstas la hagan llegar a las instancias internacionales, que son las que difunden la denuncia y propician que los museos, las galerías de arte, las subastadoras y los especialistas que se dedican a la compraventa de estos objetos sean alertados y estén atentos para recuperar las piezas sustraídas.

Por otro lado, se sabe bien que las instituciones encargadas de resguardar y conservar el patrimonio artístico de nuestra nación, en muchas ocasiones no cuentan con el personal ni con los elevados recursos económicos que se necesitan para llevar a cabo su labor de una manera más eficiente, debido a innumerales problemas entre los que destacan, por ejemplo, el amplio y vasto mundo artístico-cultural mexicano que las sobrepasa y, en el caso del arte sacro de la etapa colonial, la cuestión de que una significativa cantidad de éste se encuentra expuesto a la veneración religiosa y, en caso de robo, lo que les importa a los

fieles es la reposición de la imagen venerada, por lo que exigen alguna copia pintada o alguna estampa de buen tamaño sin que importe demasiado que no sea la que originalmente se veneraba en el lugar; debido a ello, se hace más difícil su recuperación, porque los directamente interesados suspenden el seguimiento del ilícito y, al pasar el tiempo, se olvida o se soslaya el hecho.

Como se desprende de todo lo anterior, es claro que la Fototeca de la Facultad de Humanidades, que inicia su quehacer con la catalogación del vasto acervo donado por Ricardo Rosas, será un espacio abierto al estudio, la investigación y la difusión del patrimonio histórico-cultural de nuestro país, un laboratorio donde se den cita los especialistas y los interesados en la historia del arte mexicano y un lugar donde se acuda para solicitar fuentes gráficas documentales que ayuden al rescate de este patrimonio, en caso de desaparición.

*Contribuciones desde* **Coatepec**

revista editada por la Facultad de Humanidades de la UAEMÉX  
se terminó de imprimir en diciembre de 2011  
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 *Times New Roman*  
en tamaños 30, 14, 11, 9, 8 y 7 puntos.

Los forros son en cartulina couché cubierta de 210 gramos y  
los interiores en papel cultural de 75 gramos.

## Tabla de contenido

### Filosofía

*Desarrollo moral y progreso social en Wilhelm Dilthey*

Jesús Corona Torres

### Estudios lingüísticos y literarios

*Principios estéticos de la identidad: Lezama y La expresión americana*

Brenda Vega Nava

### Historia

*El comportamiento ante la muerte en el Valle de Toluca a través de los testamentos, 1565-1623*

María Elena Bribiesca Sumano

Georgina Flores García

*Procesos en los paisajes de la Tierra Caliente de Michoacán: asentamientos humanos y usos de suelo en Buenavista Tomatlán*

Virginie Thiébaud

Alberto Aguirre Anaya

### Ciencias sociales

*Salud y enfermedad, una realidad compleja*

Mayán Cervantes

### Reseñas, documentos y traducciones

*Glocalidad y posmercado: ¿sellos de la sociedad del siglo XXI?*

María de Lourdes Ortiz Boza

*Comentarios a la obra de Alberto Saladino Dos científicos de la Ilustración hispanoamericana: José Antonio Alzate y Francisco José de Caldas*

Jorge Llorente Bousquets

*La fototeca de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México*

Ma. Eugenia Rodríguez Parra

Carlos Alfonso Ledesma Ibarra

