

Contribuciones desde

Coatepec

NUEVA ÉPOGA • AÑO XV, NÚMERO 30 • TOLUCA, MÉXICO, ENERO-JUNIO DE 2016

30

REVISTA DE HUMANIDADES
Publicación semestral de la Facultad de Humanidades
de la Universidad Autónoma del Estado de México



Universidad Autónoma del Estado de México

Dr. en D. Jorge Olvera García
RECTOR

Dr. en Ed. Alfredo Barrera Baca
SECRETARIO DE DOCENCIA

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

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

Dra. en D. María de Lourdes Morales Reynoso
SECRETARIA DE DIFUSIÓN CULTURAL

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

M. en E. Javier González Martínez
SECRETARIO DE ADMINISTRACIÓN

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

Mtra. en A. Ed. Yolanda Ballesteros Senties
SECRETARIA DE COOPERACIÓN INTERNACIONAL

Dr. en D. José Benjamín Bernal Suárez
ABOGADO GENERAL

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

M. en A. Ignacio Gutiérrez Padilla
CONTRALOR UNIVERSITARIO

Profr. Inocente Peñaloza García
CRONISTA

Facultad de Humanidades

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

Dr. en Hum. Fernando Díaz Ortega
SUBDIRECTOR ACADÉMICO

Dra. en Hum. Beatriz Adriana González Durán
SUBDIRECTORA ADMINISTRATIVA

Lic. en H. Raquel Jiménez Valadez
ENCARGADA DE LA COORDINACIÓN DE INVESTIGACIÓN

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

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

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

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

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

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

Contribuciones desde Coatepec

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

Av. Universidad esq. Paseo Tollocan s/n, Cerro de
Coatepec, Ciudad Universitaria, C.P. 50110, Toluca,
Estado de México, México.

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

Correo electrónico:

rcontribucionesc@uaemex.mx

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

www.redalyc.org

Contribuciones desde
Coatepec

Contribuciones desde **Coatepec**

Revista de Humanidades
Publicación semestral de la Facultad de Humanidades
de la Universidad Autónoma del Estado de México, México.
NUEVA ÉPOCA, AÑO XV, NÚMERO 30,
TOLUCA, MÉXICO, ENERO-JUNIO DE 2016

ISSN-1870-0365

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



Contribuciones desde Coatepec

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

Contribuciones desde Coatepec. Nueva época, año XV, número 30, enero-junio de 2016, es una publicación semestral editada, publicada y distribuida por la Universidad Autónoma del Estado de México, a través de la Facultad de Humanidades. Av. Universidad esq. Paseo Toluca s/n, Cerro de Coatepec, Ciudad Universitaria, CP 50110, Toluca, Estado de México, México, Teléfono: 52 (722) 2 13 14 07, Fax: 52 (722) 2 13 15 33, rcontribucionesc@uaemex.mx. Editora responsable: María Luisa Bacarlett Pérez. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2012-100412440000-102, ISSN: 1870-0365, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor, Licitud de Título No. 11160, Licitud de Contenido No. 7789, ambos otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa por Editorial Cigome, S.A. de C.V., vialidad Alfredo del Mazo No. 1524, Exhacienda La Magdalena, P 50010, Toluca, Estado de México. Este número se terminó de imprimir el 18 de junio de 2016 con un tiraje de 500 ejemplares.

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

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

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

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

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

Revista incluida en el índice:

REDALyC

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

y en las siguientes bases de datos:

LATINDEX-Catálogo

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

CLASE

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

Consejo Editorial Internacional

Alejandro Tortolero, *Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa*, México.

Alfredo Torero Fernández de Córdova†, *Universidad de Leiden*, Holanda.

Antonio Colomer Viadel, *Universitat de València*, España.

Arturo Andrés Roig, *Universidad de Mendoza*, Argentina.

Bernardo García Martínez, *El Colegio de México*, México.

Boris Emélianov, *Universidad de los Montes Urales*, Rusia.

Brian Connaughton, *Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa*, México.

Felipe Reyes Palacios, *Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México*, México.

Francisco Albizúrez Palma, *Universidad de San Carlos*, Guatemala.

Françoise Perus, *Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México*, México.

Gerald Martin, *Universidad de Pittsburgh*, Estados Unidos.

Guadalupe Ruiz-Giménez Aguilar, *Asociación de Investigación y Especialización sobre Temas Iberoamericanos*, España.

Jorge Cabrera Bohórquez, *Programa Memoria del Mundo, Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura*.

José Luis Petruccelli, *Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística*, Brasil.

José Luis Rubio Cordón, *Universidad Complutense de Madrid*, España.

Jurandir Malerba, *Universidad Estadual de Maringá*, Paraná, Brasil.

Lancelot Cowie, *University of The West Indies*, Trinidad y Tobago.

Leopoldo Zea†, *Universidad Nacional Autónoma de México*, México.

María Rosa Palazón Mayoral, *Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México*, México.

Marie-Thérèse Varlamoff, *International Federation of Library Associations and Institutions, Core Programme for Preservation and Conservation, Biblioteca Nacional*, Francia.

Martin Lienhard, *Universidad de Zurich*, Suiza.

Massimo Mastrogregori, *Universidad de Roma "La Sapienza"/Rivista Storiografia*, Italia.

Mauricio Beuchot, *Universidad Nacional Autónoma de México*, México.

Mauro Carbone, *Universidad de Lyon*, Francia.

Miguel Ángel Tenorio, *Sociedad General de Escritores de México*, México.

Óscar Zanetti Lecuona, *Instituto de Historia, Universidad de La Habana*, Cuba.

Raúl Zermño, *Universidad Autónoma del Estado de México*, México.

Ricardo Melgar Bao, *Escuela Nacional de Antropología e Historia/Instituto Nacional de Antropología e Historia*, México.

Stéphane Ipert, *Centre de Conservation du Livre*, Arles, Francia.

Tomás Calvo Buezas, *Universidad Complutense de Madrid*, España.

Wilebaldo López, *Sociedad General de Escritores de México*, México.

Contribuciones desde Coatepec

Revista de Humanidades

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

NUEVA ÉPOCA, AÑO XV, NÚMERO 30, TOLUCA, MÉXICO, ENERO-JUNIO DE 2016

ISSN-1870-0365

TABLA DE CONTENIDO

Presentación	11-13
Artículos originales de investigación	
BERNARDO GARCÍA-MARTÍNEZ El extraño caso de la “u” invertida: o sea, el de la enmarañada toponimia del Nevado de Toluca	17-34
PEDRO MIRANDA-OJEDA PILAR ZABALA-AGUIRRE GENNY NEGRO-SIERRA Buenas costumbres y utilitarismo social. Medidas contra la delincuencia en el Yucatán decimonónico	35-49
CARLOS ALFONSO LEDESMA-IBARRA ABEL ALFREDO REYES-ESTRADA El Convento de San Salvador en Malinalco. Una revisión documental e historiográfica desde la Historia del Arte	51-72
ÁNGELES MA. DEL ROSARIO PÉREZ-BERNAL ADSO EDUARDO GUTIÉRREZ-ESPINOZA La literatura menor desde la perspectiva deleuziana-guattariana. El caso de <i>Diálogo estoico entre Cacole y un Cocole bachiller</i>	73-92
MARIANA SANMARTINO Pensar problemas complejos desde un enfoque social: transición epidemiológica y enfermedad de Chagas	93-105
MIGUEL ÁNGEL ARTEAGA-MEDINA BRENDA SARAÍ MEJÍA-TORRES La Santa Muerte, entre la mano invisible del mercado y la visible de la violencia	107-130
Reseñas, documentos y traducciones	
MARÍA TERESA JARQUÍN-ORTEGA Reseña de <i>Señoríos, pueblos y comunidades. La organización política territorial en torno del Chichabuitcatl, siglos XV-XVIII</i>	133-136

Contribuciones desde Coatepec

Journal of Humanities

*Biannual publishing of Facultad de Humanidades (Faculty of Humanities)
of the Universidad Autónoma del Estado de México (Autonomous University of the State of Mexico), Mexico.
NEW AGE, YEAR 15, NUMBER 30, TOLUCA, MEXICO, JANUARY-JUNE OF 2016*

ISSN-1870-0365

TABLE OF CONTENTS

<i>Presentation</i>	11-13
<i>Original articles of research</i>	
BERNARDO GARCÍA-MARTÍNEZ <i>The Strange Case of the Inverted "U", that is, the Tangled Place Names of the Nevado de Toluca</i>	17-34
PEDRO MIRANDA-OJEDA PILAR ZABALA-AGUIRRE GENNY NEGRO-SIERRA <i>Good Customs and Social Utilitarianism. Measures Against Crime in the Nineteenth-Century Yucatán</i>	35-49
CARLOS ALFONSO LEDESMA-IBARRA ABEL ALFREDO REYES-ESTRADA <i>The Convent of San Salvador in Malinalco. A Documentary and Historiographical Revision from Art History</i>	51-72
ÁNGELES MA. DEL ROSARIO PÉREZ-BERNAL ADSO EDUARDO GUTIÉRREZ-ESPINOZA <i>Minor Literature from the Perspective of Deleuze-Guattari. The Case of the Stoic Dialogue between Cacole and Colole Bachelor</i>	73-92
MARIANA SANMARTINO <i>Thinking Complex Problems from a Social Approach: Epidemiological Transition and Chagas Disease</i>	93-105
MIGUEL ÁNGEL ARTEAGA-MEDINA BRENDA SARAÍ MEJÍA-TORRES <i>La Santa Muerte, Between the Invisible Hand of Market and the Visible of Violence</i>	107-130
<i>Reviews, documents and translations</i> <i>Book Review of Fiefs, Towns and Communities. The Territorial Political Organization Related to Chicnahuitecatl, XV-XVIII Centuries</i>	133-136

Presentación

Las humanidades cultivan un enfoque crítico que históricamente se ha mostrado atento a toda tentativa de clausura y absolutización desde una sola perspectiva. La pluralidad y el debate son elementos indisociables del pensamiento humanístico, sobre todo en estos tiempos en los que se asoman en el horizonte nuevos autoritarismos, nuevas tentaciones de reducir la multiplicidad a dicotomías excluyentes y simplificadoras —normal-anormal, negro-blanco, legal-ilegal, etcétera. Como lo expuso Hanna Arendt en su *Diario filosófico*, cuando el pensamiento busca cerrarse sobre absolutos, termina aniquilando al pensamiento. Cuando buscamos una concepción absoluta del hombre, del lenguaje o de la historia, terminamos por exterminar a los hombres mismos, la posibilidad de la historia y del propio lenguaje. La mirada atenta del humanista se expresa como crítica constante y mordaz sobre todo aquello que intenta cerrar el panorama al enfoque de una sola perspectiva.

En el primer número de 2016, *Contribuciones desde Coatepec* expone un conjunto de aportaciones de investigadores de diversas universidades y distintos ámbitos del conocimiento, que se destacan precisamente por esta pluralidad de puntos de vista y por los enfoques críticos que sustentan. En “El extraño caso de la ‘u’ invertida: o sea, el de la enmarañada toponimia del Nevado de Toluca”, el Dr. Bernardo García Martínez nos muestra un recorrido crítico y complejo por la historia y la etimología de la palabra “Xinantecatl”. A pesar de los diversos estudios y rastreos del origen de tal término —con la cual también se identifica al Nevado de Toluca—, el artículo abre la posibilidad de que este tiene como origen, quizá, un error de transcripción dentro de documentos oficiales que datan de la mitad del siglo XIX.

Así como el lenguaje es reactivo a acomodarse a esquemas rígidos —pues juega entre la resistencia, el azar y la creatividad—, de la misma forma, la vida social se expresa como un ámbito cuya dinámica difícilmente puede ceñirse a marcos inexorables. En “Buenas costumbres y utilitarismo social. Medidas contra la delincuencia en el Yucatán decimonónico”, los autores abordan de manera magistral las medidas que en Yucatán se implementaron, también en el siglo XIX, para encuadrar a la población en las nuevas exigencias laborales y productivas que la dinámica económica nacional comenzaba a

impulsar. Una decidida persecución de vagos y personajes improductivos fue la forma que dichas medidas tomaron, con el objetivo de volver a la población útil y manejable.

Siguiendo con una temática histórica, en “El convento de San Salvado en Malinalco. Una revisión documental e historiográfica desde la Historia del arte”, los autores llevan a cabo un erudito recorrido por documentos y otros testimonios que dan cuenta de este conjunto conventual, cuya construcción y estructura se encuentran profundamente vinculadas con la historia social, política y cultural de la región. No estamos solo ante un espacio de evangelización, sino frente a un lugar donde los frailes desplegaron una invaluable labor de educación y apoyo a la población indígena. Desde el punto de vista arquitectónico, y a pesar de que el convento expresa un estilo marcado por una evidente perspectiva eclesiástica y renacentista, ello no fue óbice para que se convirtiera en una construcción insigne de la identidad local.

Y es precisamente una crítica a las identidades lo que subyace al texto “La literatura menor desde la perspectiva deleuziano-guattariana. El caso del *Diálogo estoico entre Cacole y un Cocole bachiller*”. Para los autores esta sátira anónima, que data de 1729, es un excelente ejemplo de cómo funciona la literatura en sus manifestaciones menores, pues no solo se trata de un texto censurado por la inquisición; también, en su propia estructura, el debate entre lo molar e institucional, por un lado —representado por la Iglesia y las autoridades novohispanas—, y, por otro, las líneas de fuga que abren el comportamiento poco ordinario de algunos de los personajes de la obra —hombres feminizados y mujeres masculinizadas que contraen matrimonio—, muestra paródicamente las contradicciones y los sinsentidos que habitaban la sociedad en cuestión, pero que, finalmente, resultan de gran vigencia para nuestra condición actual.

La complejidad de las sociedades y sus paradojas se reflejan en la manera como aquellas conciben las enfermedades y les dan realidad. Una enfermedad puede ser reconocida, no solo cuando el enfermo en solitario se nombra como tal, sino cuando social y médicamente existe un discurso que valida tal existencia. En “Pensar problemas complejos desde un enfoque social: Transición epidemiológica y enfermedad de Chagas”, la autora expone la problemática en torno a identificar una enfermedad que se suponía desaparecida, pero que ante los reacomodos demográficos actuales vemos ahora resurgir. Tal escenario hace necesaria la implementación de nuevas herramientas epistemológicas y de nuevos conceptos que permitan entender tal dinámica compleja. Este sería el caso de la teoría de la Transición epidemiológica.

El último artículo de investigación que conforma este número refiere también a otro fenómeno altamente complejo de las sociedades actuales, en particular de la mexicana, nos

referimos al culto a la Santa Muerte. En “La Santa Muerte, entre la mano invisible del mercado y la visible de la violencia”, los autores nos ponen al tanto de las nuevas formas de religiosidad que han aparecido recientemente en el país, muchas de ellas en respuesta al alto grado de descomposición social, a la exacerbación de la violencia y el aumento de la pobreza. Así como la vida económica y social de los individuos se desarrolla cada vez más en ámbitos marginales, de la misma forma, las manifestaciones religiosas exploran también tales circuitos de informalidad.

Concluimos este número con la reseña de *Señoríos, pueblos y comunidades. La organización política territorial en torno del Chienabuitecatl, siglos XV-XVIII*, libro de Gerardo González Reyes. Invaluable contribución a la historia novohispana de la región sur del actual Estado de México. En los cinco capítulos que conforman la obra, nos adentramos en un recorrido que dibuja el proceso gradual de choque y posterior adaptación de dos cosmovisiones: la española y la indígena propia de la zona en cuestión. Al realizar una vasta revisión historiográfica y antropológica, el autor da cuenta de las transformaciones sufridas por la comunidad en cuestión en los aspectos social, económico y político, sobre todo al momento en que el sistema de gobierno prehispánico tuvo que adecuarse al dominio español.

Contribuciones desde
Coatepec

Artículos originales de investigación

Original articles of research

El extraño caso de la “u” invertida: o sea, el de la enmarañada toponimia del Nevado de Toluca*

The Strange Case of the Inverted "U", that is, the Tangled Place Names of the Nevado de Toluca

Bernardo García-Martínez**

Resumen: Este estudio ofrece un examen pormenorizado de los términos que se han utilizado para dar nombre al Nevado de Toluca desde el periodo colonial hasta el presente, en particular los dos más relevantes: *Chicnauhtécatl* y *Xinantécatl*. Las explicaciones presentadas muestran cómo el primer término, bien documentado para la época colonial, dio pie al invento del segundo, cuyo surgimiento en una publicación de 1854 se debió con toda probabilidad no a una corrupción de la voz original sino a la forma equivocada en que fue oída y transcrita.

Palabras clave: *Chicnauhtécatl*, *Xinantécatl*, Toluca, Nevado.

Abstract: *The present study offers a detailed examination of the words used to identify the Nevado de Toluca from colonial to present times, with emphasis in the two more relevant place names: Chicnauhtécatl and Xinantécatl. The study follows the use of the first of those names, well documented in colonial times, and finds the invention of the second in a 1854 publication, not as a corruption of the original place name, but arguably as a result of a defective transcription of the sound.*

Keywords: *Chicnauhtécatl*, *Xinantécatl* Volcano, Toluca City, Nevado Volcano.

* Agradezco que *Contribuciones desde Coatepec* haya aceptado reproducir este artículo, que fue publicado en 2007 en un libro de muy escasa difusión: *De amicitia et doctrina: Homenaje a Martha Elena Venier*, Luis F. Lara, Reynaldo Ortega, Marta L. Tenorio, (comps.), México, El Colegio de México, pp. 405-424. Gracias a esta generosidad se me ha dado la valiosa oportunidad de que mi trabajo se difunda entre el público de la revista y de manera particular en el Estado de México, donde creo que resultará de interés especial. Previamente, en el año 2000, expuse de manera abreviada el tema en un pequeño opúsculo para la revista *Arqueología Mexicana* (“Los nombres del Nevado de Toluca”, vol. 8, núm. 3, pp. 24-26). El título lo tomo de otra breve nota sobre el mismo tema que preparé en 2003 para un boletín de circulación interna del Club de Exploraciones de México (*La Montaña*, año LXXV, núm. 243, pp. 59-60).

** El Colegio de México.

Había una vez una montaña que se llamaba Chicnauhtécatl.¹ Tal era el nombre con que se conocía en el siglo XVI, y con seguridad antes de la conquista, a lo que hoy llamamos Nevado de Toluca, hermoso volcán que domina un amplio paisaje natural y que, con 4,690 metros de altura sobre el nivel del mar, es la cuarta cumbre más alta de México. Lo del nombre lo sabemos porque así nos lo dicen, sin vacilación alguna, los documentos más antiguos que se ocupan de ella: la “Relación de las minas de Temascaltepec”, que es una descripción geográfica concluida en 1580 por el alcalde mayor Gaspar de Covarrubias, y la “Historia de los señores chichimecos hasta la venida de los españoles”, que es parte de la obra de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, célebre historiador texcocano que escribió hacia 1625.² Son las únicas fuentes que han conservado información al respecto. Ninguno de los códices prehispánicos o coloniales nos da el nombre de la montaña —ni Chicnauhtécatl ni ningún otro—, si bien existe testimonio de una variante que mencionaré más adelante. Es de suponerse que había un nombre nativo, es decir, en lengua matlatzinca —que era la que se hablaba en la mayor parte de la región—, o en otomí, pero nadie se cuidó de registrarlo, así que se ha olvidado.³ El nombre *Chicnauhtécatl* es obviamente náhuatl, y es de suponerse que se difundió con la conquista mexicana del valle de Toluca a fines del siglo XV.⁴

Esta montaña se ha convertido en uno de los símbolos del Estado de México (del mismo modo que la Malinche lo es del de Tlaxcala o el Cerro de la Silla de la ciudad de Monterrey), de manera que forma parte de un conjunto de tradiciones y referentes culturales. Pero en nuestros tiempos se le denomina *Xinantécatl*. No han sido pocos los esfuerzos dedicados a la difusión de este nombre, que por lo general es reputado como más auténtico o autóctono. Hoy en día es el topónimo oficial y como tal es reconocido ampliamente. Se le halla presente en documentos, nombres de calles, guías turísticas, celebraciones escolares y toda clase de funciones de gobierno. Sin embargo, en el habla cotidiana prácticamente todo mundo se refiere a la montaña como *Nevado de Toluca*, o simplemente como *el Nevado*, aun a sabiendas de que es un apelativo inexacto (pues lo de

¹ Los acentos en ésta y otras palabras náhuatl no son rigurosamente necesarios, y no siempre se les hallará en las fuentes citadas. Pero aquí los he añadido y utilizado de manera uniforme.

² Más abajo daré las referencias precisas.

³ El arqueólogo José García Payón (1936: vol. I, 75) dice que “los otomíes de la región de Temoaya llaman a dicha montaña *t’ast’ôbô*, literalmente ‘la montaña blanca’, de *t’asi*, blanco, y *t’ôbô*, montaña”. Pero no fundamenta su aseveración, para la cual no he hallado ninguna otra referencia. Tal denominación pudiera ser meramente genérica.

⁴ Para un resumen actualizado de esta conquista, ver García Castro, 1999, cap. 1.3.

“nevado” le es aplicable sólo por excepción, aunque anteriormente no fue así⁵ y que no es un nombre propio específico. Pero ¿cómo es que la montaña cambió de nombre? ¿Estamos ante uno más de los frecuentes ejemplos de corrupción de un topónimo nativo? Algo hay de esto, pero el caso *Xinantécatl* tiene complejidades muy particulares y no se puede explicar como resultado de la simple corrupción de un vocablo.

Empezaré mi estudio del enigma examinando las dos referencias que mencioné. La primera y más antigua, la relación de Covarrubias, es una de las conocidas “Relaciones geográficas” hechas a partir de 1577 en respuesta a la “Instrucción y memoria de las relaciones que se han de hacer para la descripción de las Indias”. La pregunta 18 de este documento rezaba así: “¿Qué tan lejos o cerca está [la jurisdicción en cuestión] de alguna sierra o cordillera señalada que esté cerca dél, y a qué parte le cae y cómo se llama?”.⁶ La respuesta de Covarrubias fue muy explícita: “Está una sierra nevada que todo el año tiene nieve a cuatro leguas y media del pueblo de Texcaltitlán,⁷ a la parte del septentrión, que en su lengua se dice *Chicnagüitécatl*,⁸ que quiere decir «Nueve Cerros», porque los tiene a la redonda de sí. Dicen [que] tiene en lo alto un hueco grande, de ancho de más de un cuarto de legua, en el cual hay dos lagunas de agua, la una muy clara y la otra de color negro, donde en su gentilidad se dice [que] hacían sacrificios”. La descripción va acompañada de un rústico mapa donde aparece dibujada la “Sierra Nevada”.⁹ Se sabe porque tiene el nombre escrito, pues el dibujo es infame. Pero es una de las rarísimas representaciones gráficas del Nevado que se conservan de la época colonial.

⁵ Al igual que las otras altas montañas de México, el Nevado ha sufrido los efectos combinados del calentamiento global, la sequía y la contaminación. Su cubierta de nieve permanente, limitada a algunas de las partes más altas, y nunca muy gruesa ni muy extensa, desapareció a mediados del siglo XX, y en la actualidad la cumbre sólo se cubre de blanco en raras ocasiones.

⁶ La pregunta 21 abundaba sobre lo mismo: “Los volcanes, grutas y todas las otras cosas notables y admirables en naturaleza que hubiere en la comarca dignas de ser sabidas”. La “Instrucción y memoria” está incluida en cada uno de los tomos de las relaciones compilados por René Acuña que se citan más adelante.

⁷ Texcaltitlán era el pueblo de indios inmediato a las minas de Temascaltepec.

⁸ *Chicnagüitécatl* no hace diferencia frente a *Chicnauhtécatl*. Es sólo una grafía diferente, pues podría ser *Chicnabuitécatl*, y una forma ligeramente diferente de enlazar las dos partes de la palabra, *chicnabui*, *chiconabui*, *chiubnabui*, *chiuonabui* (nueve) y *técatl*. (morador). Estas formas reflejan variaciones regionales o de estilo y su pronunciación es virtualmente la misma.

⁹ Covarrubias, [1580] 1986: p. 147, y pintura frente a p. 143. Lo del “hueco grande” es una alusión al inmenso cráter, donde en efecto hay dos lagunas.

La referencia de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl se halla en la “Tercera relación” de su ya citada “Historia de los señores chichimecos hasta la venida de los españoles”, que a su vez es parte de su “Sumaria relación de todas las cosas que han sucedido en la Nueva España”.¹⁰ Pero es muy parca, pues se limita a referir que el caudillo chichimeca Xólotl, tras recorrer el valle de Toluca, “se fue a otro cerro muy alto que se dice *Chibnauhtécatl*”,¹¹ y que de éste bajó a Malinalco. La escritura es ligeramente diferente, pero el significado es el mismo. El contexto no deja lugar a dudas de que se trata del Nevado, lo que se confirma con otra mención más, muy de pasada, que aparece en otra parte de la obra de Ixtlilxóchitl, y esto a pesar de ciertas modalidades ortográficas.¹²

De estas referencias debemos decir dos cosas: que son confiables y excepcionales. Lo primero porque sus autores son dignos de crédito: uno, como funcionario cuidadoso en el cumplimiento de lo que se le encargó —y para confirmarlo basta analizar el contenido total de su “Relación”—, y otro, como historiador congruente y bien familiarizado con los detalles de su materia (se trata de uno de los pilares de la historiografía novohispana). Lo segundo porque, hasta donde he podido averiguar, el topónimo no aparece en ninguna otra de las numerosas referencias a la montaña que me ha sido posible localizar —salvo por la variante que mencionaré más adelante. De lo anterior cabe deducir que la voz *Chicnauhtécatl* (en cualquiera de sus modalidades ortográficas) no parece haber tenido difusión en el ámbito de la lengua escrita. Y es que los documentos coloniales se refieren a la montaña casi invariablemente como la Sierra Nevada.

Sierra Nevada era un topónimo ambiguo y poco específico, casi un nombre común, meramente descriptivo. Podría prestarse a confusión, pues a la *Iztaccíhuatl* se le llamaba del

¹⁰ Ixtlilxóchitl, 1891-1892: vol. I, p. 87; Ixtlilxóchitl, 1975-1977: vol. I, p. 295. Las citas se refieren a las dos ediciones existentes. La más antigua se debe a Alfredo Chavero; la más moderna y depurada a Edmundo O’Gorman. Ambas difieren en la forma como resuelven el acomodo de las secciones de la obra.

¹¹ *Chibnauhtécatl* tampoco hace diferencia frente a *Chicnauhtécatl*, pues sólo refleja una pronunciación diferente de la raíz *chicnabui* con su respectiva variación gráfica. Como queriendo introducir todavía más variedad al asunto, Chavero añade una nota a pie de página que dice así: “*Xiubnauhtécatl*, o más bien el volcán de Toluca llamado *Xinantécatl*” (Ixtlilxóchitl, 1891-1892: vol. I, p. 87).

¹² Aquí la grafía difiere un poco más, o por lo menos así lo interpretaron sus editores: *Chicnauhtocal* según Chavero (Ixtlilxóchitl, 1891-1892: vol. I, p. 474), *Chicnauhtécatl* según O’Gorman (Ixtlilxóchitl, 1975-1977: vol. I, p. 532). Todavía hay que anotar referencias adicionales en la misma “Sumaria relación...” y en la “Historia de la nación chichimeca” (cap. xvii), pero ahí la identificación podría ser dudosa y las grafías varían más: *Chicubnauhticatl*, *Chicubnauhtecat*, *Chibnauhtecat*, según Chavero (Ixtlilxóchitl, 1891-1892: vol. I, pp. 479, 493; vol. 2, pp. 87-88 —donde sin mayor explicación y para mayor confusión el editor anotó que “en otros lugares dice *Chicnauhtla*”—; *Chicnauhticatl*, *Chicnauhtécatl*, *Chibnauhtécatl* según O’Gorman (Ixtlilxóchitl, 1975-1977: vol. I, pp. 535, 545; vol. 2, pp. 43-44).

mismo modo, y de ordinario se hablaba de ésta y de su vecino el Popocatepetl como de la Sierra Nevada y el Volcán.¹³ Esta expresión, por lo demás, parece haber sido tan nítida como la que usamos hoy día cuando nos basta referirnos a *los Volcanes* para dejar constancia inequívoca de que nos referimos a este par. Pero al menos en la región de Toluca la ambigüedad de los nombres no parece haber sido fuente de problemas. Su Sierra Nevada era reconocida con este nombre desde una fecha tan temprana como 1541. Así, por ejemplo, hallamos la mención en una licencia para que el ganado de Alonso de Villaseca, en el valle de Matalcingo (es decir, el valle de Toluca), pueda salir a pastar a los rastrojos, sabanas y ciénegas “que llegan hasta la Sierra Nevada” de fines de noviembre a fines de marzo.¹⁴

Las mismas “Relaciones geográficas” aportan otras referencias a la montaña aparte de la ya mencionada, pero hablan de la *Sierra Nevada de Toluca* (“Relación de Atlatlauhcan”, “Relación de Tasco”),¹⁵ o simplemente de “una sierra nevada” (“Relación de Teutenango”).¹⁶ Pocos años después, en 1597, la expresión seguía siendo la misma. Así se lee, por ejemplo, en un auto acordado en la petición de dos caballerías de tierra en términos de Zinacantepec, “hacia la Sierra Nevada, linde con el arroyo que pasa por el pueblo de San Pedro”.¹⁷ Y hay más. En un documento de 1607 se especifica una merced de tierras con estas palabras: “cuatro caballerías de tierra en términos del pueblo de Calimaya, linde con tierras del pueblo de Tlacotepec, entre los pueblos de San Juan y Santa María sujetos a los dichos pueblos de Calimaya y Tlacotepec, entre unas lomas que van desde un arroyo de la Sierra Nevada”.¹⁸ Otro documento del mismo año no es menos específico al hacer merced de un sitio de corral y dos caballerías de tierra en términos de los pueblos de Tenancingo y Tecualoya, “en la loma de San Bartolomé, sujeto al dicho pueblo, a la falda de la Sierra Nevada de Toluca”.¹⁹ Fray Juan de Torquemada, en su

¹³ Hay numerosos testimonios de esto. Sin salir de las “Relaciones geográficas” véase la muy explícita de Tequixquiac (y Xilotzingo), que precisa que “no tiene esta sierra otro nombre más de llamarla, generalmente, el Volcán y Sierra Nevada”. Galdo, [1579] 1986: pp. 194, 207. También se le decía Sierra Nevada al Pico de Orizaba (por ejemplo en la Relación de Tepeaca: Cerón Carvajal, [1580] 1985: pp. 234, 247).

¹⁴ Mandamiento de 9 abril 1551, Archivo General de la Nación, México (en adelante AGNM), *Mercedes*, vol. 3, f. 328 (305).

¹⁵ Solís, [1580] 1985: pp. 45, 50; Ledesma, [1581] 1986: p.128.

¹⁶ “Que todo el año retiene nieve, y en ella hay dos lagunas no grandes y siempre tienen agua y allí se consume sin tener corriente”. Ávila, [1582] 1986: p. 281.

¹⁷ Auto acordado del 28 agosto 1597. AGNM, *Mercedes*, vol. 22, f. 138 (341).

¹⁸ Merced del 18 junio 1607. AGNM, *Mercedes*, vol. 25, f. 270 (466).

¹⁹ Merced del 28 junio 1607. AGNM, *Mercedes*, vol. 25, f. 468 (528). Otra mención en un auto acordado de 14 noviembre 1608. AGNM, *Mercedes*, vol. 26, f. 118v.

Monarquía indiana, aparecida en 1615, habla de los volcanes de México y evoca juntamente dos de ellos: “la sierra que llaman de Orizaba, que se ve treinta leguas la mar adentro viniendo de España para esta tierra, y la que se dice de Toluca, las cuales todo el año están coronadas de nieve, y esta última tiene una laguna de agua en su cumbre y cima”.²⁰

De una época posterior son los siguientes ejemplos, entrelazados con diversas listas de topónimos y contenidos en los papeles de los frecuentes litigios sobre las aguas que bajaban por las laderas del volcán. Están datados entre 1727 y 1750:

1727. “Es de justicia el que mi parte [...] se ampare y mantenga en la cuasi posesión uso y goce de todas las aguas de la Sierra Nevada en los primeros quince días que son los de su tanda”. Siguiendo el litigio, que fue largo, se precisó que esas aguas que descendían de la Sierra Nevada se encauzaban por el Río Tecaxic.²¹

1743. Se hablaba de “las aguas que bajan de la Sierra Nevada”, y luego de “un rancho nombrado Santa Cruz inmediato al pueblo de San Francisco Calixtlahuaca y a cuyo linde pasa un río que recibe los derrames de otros dos que se hallan en tierras realengas nombradas de San Pedro y de la Sierra Nevada”.²²

1750. “Las aguas que vienen de la hacienda de la Pila y de la Sierra Nevada sustentan los pueblos de Tlacotepec, Capultitlán, San Antonio Cacalomacán, Santiaguito, San Lorenzo, San Juan Bautista, San Juan Evangelista, Camposanto, San Miguel Pinahuizco, San Luis y Tepepan”, Se hablaba también del “río que nombran de la Sierra Nevada y Zinacantepec”.²³

Los litigios continuaban a fines del siglo XVIII por las mismas “aguas de la Sierra Nevada”.²⁴ Y otras menciones remiten a la montaña en sí, como se puede ver en un plano

²⁰ Torquemada, 1975-1983: vol. 4, p. 390 (libro XIV, cap. xxx); también p. 413 (cap. xxxvii), donde se refiere muy de paso a la laguna de la “Sierra de Toluca”. Asimismo, vol. 3, p. 79 (lib. vi, cap. xxiii), aunque en este punto sólo se refiere a una “sierra muy alta que está en el valle de Toluca en cuya cumbre está un lago grande de aguas frigidísimas”.

²¹ “Diligencias de amparo que hizo la justicia de San Joseph de Toluca a el bachiller don Juan Rodríguez de Nava, presbítero de este arzobispado y dueño de haciendas en la jurisdicción de Metepeque, de las aguas de los arroyos de San Juan y Tejalpa” (1727). AGNM, Tierras, 2229, exp. 7, ff. 285-288, 315-316. El asunto sigue en 2371, exp. 1, f. 384.

²² “Diligencias fechas en virtud del despacho del señor gobernador de el Estado y Marquesado del Valle sobre el denuncia de los derrames de las aguas que se expresan” (1743). AGNM, Tierras, 2471, exp. 3, ff. 1-3; también 2476, exp. 1, f. 356; 2410, exp. 1, f. 91.

²³ AGNM, Tierras, 2477, exp. 1, f. 338. Ver también 2456, exp. 2, f. 202; 2485, exp. 1, f. 332. Zinacantepec es un pueblo del valle de Toluca.

²⁴ AGNM, Tierras, 2263, exp. 1, f. 324; 2372, exp. 1, f. 261. Los ejemplos pueden multiplicarse. En un auto acordado de 1698 se hablaba del agua que baja de la Sierra Nevada (AGNM, *Mercedes*, 64, f. 504), y lo mismo en una merced de aguas de 1732 (AGNM, *Mercedes*, 73, f. 75).

elaborado para ilustrar los documentos de un pleito por tierras entablado de 1786 a 1804 entre los religiosos agustinos de Filipinas, propietarios de la hacienda de Tejalpa, y el dueño de la hacienda de la Huerta. En el plano figura el “picacho de la Sierra Nevada”.²⁵

Francisco Javier Clavijero, que escribió su *Historia antigua de México* en versiones italiana y española entre 1770 y 1780, cuidó de dar los nombres nahuas de las más altas montañas mexicanas, pero no lo hizo al respecto del Nevado, al que identificó simplemente como “el de Toloccan”, es decir, Toluca.²⁶ En otras palabras: se trataba de una montaña que no requería de un topónimo específico para identificarse. Todo mundo, al parecer, entendía bien de qué se trataba. El escritor José María Heredia narró con cierto detalle un viaje al “Nevado de Toluca” en 1838, pero no dio ningún otro nombre.²⁷ Diez años antes, en marzo de 1828, en el desempeño de sus extraordinarios trabajos de triangulación geodésica y cartografía, Tomás Ramón del Moral subió al “Picacho del Campanario” en los bordes del cráter del “Volcán de Toluca”.²⁸ Ya Alejandro de Humboldt se había referido al “Nevado de Toluca” y a su máxima cumbre, el “Pico del Fraile”.²⁹ Parece, pues, que de alguna manera se habían formado topónimos específicos para distintas partes de la montaña. En cambio, ni recuerdos parecen haber quedado del nombre nativo en los documentos escritos —o acaso sí; pero hemos de esperar a analizar la variante que mencionaré más adelante.

Tal vez la voz *Chicnaubtécatl* aparezca en algún documento escrito en náhuatl, pero no tengo constancia de ello. En cambio, es muy probable que haya subsistido viva en el lenguaje hablado por la población local. Pero no parece haber sido adoptada por los hispanohablantes, al revés de lo que ocurrió con el nombre del Popocatepetl, que tuvo además la fortuna de ser fácilmente incorporado al lenguaje cotidiano en su forma abreviada: *el Popo*. Algo similar ocurrió con *el Izta*. Pero la expresión *el Chicna*, si alguna vez se profirió, no pasó al vocabulario popular.

La terminación *-técatl* no era lo más común en los nombres de montañas (usualmente terminados en *-tépetl*), pero tampoco era desusada, como en *Tepoztécatl* (o Tepozteco)

²⁵ AGNM, Tierras, 233I, exp. I, f. 235.

²⁶ Clavijero, [1945] 1964: p. 9 (lib. I, cap. VII).

²⁷ Heredia, 1838: pp. 241-254.

²⁸ La narración de Del Moral está inserta o glosada en Ministerio de Fomento (1854): p. 44.

²⁹ Humboldt, [1811] 1966: p. 109 (lib. III, cap. VIII).

—nombre de una peña bastante conocida al sur de la ciudad de México por sus restos arqueológicos, e igualmente de un prominente cerro adyacente al Pico de Orizaba—, o en *Poyauhtécatl*—que es un nombre en desuso del mismo Pico de Orizaba o Citlaltépetl.³⁰ *Técatl* en sí significa “morador” o “habitante”, pero en casos como éste se usa con un valor simbólico: se entiende que el morador es el cerro mismo o parte de él. Así, los “nueve moradores” del Nevado son nueve cumbres que se dibujan en los bordes dentados de su amplísimo cráter, o acaso ocho más una novena en el centro del mismo que divide a las dos pequeñas lagunas que se asientan en él. Cómo se cuenten estas cumbres es cuestión de gusto, pues lo mismo podría decirse que son sólo tres o cuatro, o diez o doce, según se las mire.³¹ Pero lo que es indudable es que la montaña tiene, sin duda, un cierto número de “moradores”, dispuestos a acomodarse al simbolismo que se les quiera dar. Además de esto, el nombre está relacionado con el del principal río que se desprende de la montaña, el Chicnahupán (“Nueve Aguas” o “Nueve Manantiales”).³² Este río es el que actualmente conocemos como Lerma en virtud de pasar por la población de este nombre, llamada así desde su fundación como villa española en el siglo XVII en honor al duque de Lerma, Francisco Gómez de Sandoval y Rojas —valido de Felipe III que por un tiempo fue el hombre más poderoso de España.³³

Hay que tomar nota de que entre los lugares y sus topónimos (del griego *τόπος* + *ὄνομα* = nombre-de-lugar) la relación no es siempre constante, pareja o lógica. Muchos evocan algún rasgo del medio físico o la población, como ocurre con el nombre del activo volcán Popocatépetl —literalmente, “Cerro que Humea”—, y así pueden producirse miles de ejemplos. Pero otros son totalmente subjetivos, anacrónicos o incongruentes a la vista de las localidades correspondientes. Por ejemplo, un lugar llamado Valle Hermoso puede ser horrible, y la tierra verde evocada en el nombre de Groenlandia lleva más a la imaginación que a la realidad. Casi siempre es explicable el origen de un nombre (sea

³⁰ Ejemplos de este uso en Torquemada, 1975-1983: vol. I, p. 361; vol. 4, pp. 424-425 (lib. III, cap. XI; lib. XIV, cap. XLI). Adviértase que en el índice de la edición se atribuye el nombre al Cofre de Perote, pero esto se debe a una mala lectura del texto.

³¹ En el ambiente montañista lo común es individualizar sólo las dos cumbres mayores: el Pico del Fraile (4,690 m) y el Pico del Águila (4,630 m), pero también se reconocen los picos Campanario, Burkhart, Ordóñez, Pieschel, Humboldt, y Prieto, además del Ombligo (entre las dos lagunas).

³² También se escribe *Chignahuapan*. Ixtlilxóchitl lo nombra río de *Chicubnaubtla* según Chavero (Ixtlilxóchitl, 1891-1892: vol. I, p. 370); de *Chicubnáubatl* según O'Gorman (Ixtlilxóchitl, 1975-1977: vol. I, p. 473).

³³ Referencias en Romero Quiroz, 1971: pp. 176, 181.

elaborado, sea producto de una mera ocurrencia), pero llega a haber algunos tan ajenos a la lógica o la gramática como cualquier interjección. El apelativo de Canadá, nunca explicado satisfactoriamente, pudiera, acaso, ser uno de ellos. Por si todo esto fuera poco, los lugares cambian de nombre, o puede haber dos o más topónimos para un mismo sitio. Esto es muy común tratándose de ríos o de espacios compartidos por gente de dos o más lenguas o culturas, y no es raro que algunas montañas reciban diferentes designaciones dependiendo del punto desde donde se las mire. Otros nombres son traducidos, corrompidos o reescritos siguiendo modas ortográficas. El tiempo deja su huella en ellos de un modo u otro. Todo lo dicho no nos habla ni de virtudes ni de fallas: los topónimos, sencillamente, son así.

Pero los topónimos no son palabras cualesquiera, sino que tienen una personalidad especial. No sólo evocan el lugar que nombran sino que parecen contener algo de su esencia y, a pesar de los cambios que experimentan, se mantienen vivos por siglos. Algunos llegan a ser casi sagrados y se espera que se les pronuncie con sumo respeto, más aún si están ligados a representaciones religiosas o patrióticas. Y en estos casos no es raro que se intente purificarlos, restaurarlos, limpiarlos de las impurezas que el tiempo les ha ido depositando y alcanzar, como resultado de ello, una nítida congruencia entre el lugar, la etimología y el simbolismo. En otras palabras, se espera que los topónimos no sean como son, sino como debieran ser.

Estas consideraciones ocupan un primer plano en asuntos como el que tratamos aquí, que involucra topónimos prehispánicos. Éstos son muy ampliamente valorados en México y a menudo, si hay la opción, se los prefiere a otros posteriores. Pero sobre todo se pone interés en purificarlos, restaurarlos y limpiarlos. A veces la tarea es sencilla, y puede limitarse a corregir un uso ortográfico discutible —como ocurrió en las localidades vecinas de la ciudad de México cuando desecharon las formas Ixtapalapa y Tlálpam que habían suplantado a las más correctas Iztapalapa y Tlálpan.³⁴ Otras veces no es tan fácil, y es poco probable que algún día se revierta la corrupción de que resultaron los nombres de Orizaba o Cuernavaca (originalmente Ahuitzilapan y Cuauhnáhuac). En todo caso, son asuntos que interesan mucho a algunos filólogos e historiadores, pero sobre todo a los que encuentran en estos ejercicios una afirmación de su ideología.

Pero entre estos topónimos ilustres ninguno como *Xinantécatl*. La palabra ha causado quebraderos de cabeza porque se percibe algo impuro en ella, pero no se ha hallado el

³⁴ Criterio que se ha aplicado amplia pero no universalmente. Considérese el caso de Guaxaca o Huaxaca, donde se mantiene la rebuscada forma Oaxaca. Como si al pavo americano le llamáramos “oajolote”.

modo de restaurarla. Su etimología es inexplicable porque la primera parte, *Xinan-*, no parece conducir a nada. La conclusión a que se ha llegado, muy comprensiblemente, es que es la forma corrompida de una voz antigua y que para dilucidar sus misterios se le debe someter a un cuidadoso examen filológico.

Considerando que la solución al problema radica en encontrar el significado de tan extraña palabra, algunos estudiosos le han buscado una etimología lógica, razonable o correcta; es decir, pensando que el topónimo sea como debiera ser. El asunto intrigó a muchos.

Alfonso Luis Velasco, autor de una *Geografía y estadística de la República Mexicana*, publicada en 1889, dejó asentado que *Xinantécatl* significaba “Señor Desnudo”, de *Xipetzic*, “cosa desnuda”. La cubierta de nieve del Nevado, en efecto, no era mucha ni permanente. De ahí lo de desnudo.³⁵ Levantaremos la ceja ante este ejercicio etimológico, pero no podemos tachar a Velasco de falta de imaginación. Mas no fue él quien difundió con éxito esa traducción tan... original, sino Manuel de Olaguíbel, autor de una *Onomatología del Estado de México* publicada en 1894.³⁶ Cecilio Robelo (que no conoció o no tomó en cuenta la obra de Velasco y por tanto atribuyó la traducción a Olaguíbel) lo rebatió en 1900: “Ni está desnudo, ni es señor”, concluyó después de revisar las etimologías, pero sin proponer otra alternativa. Sólo consideró la posibilidad de que el nombre derivara de *Chinantécatl*, o sea “el natural de Chinantla”. Pero no. “Tal cual nombre es impropio para un volcán”.³⁷ ¡Ese afán por querer que los topónimos sean como debieran ser!

Aquí conviene abrir un paréntesis. Manuel Orozco y Berra, buen conocedor del pasado mexicano, reconoció sin objeción alguna el nombre proporcionado por Ixtlilxóchitl, si bien lo reprodujo con la grafía *Chiuhuaubtécatl*.³⁸ Y por otro lado, Francisco del Paso y Troncoso —editor de una primera edición de la “Relación de las minas de Temascaltepec”— se limitó, con muy buen tino, a poner una nota de pie de página con

³⁵ Velasco, 1889-1895: vol. I, p. 15. No queda claro, sin embargo, cómo fue que Velasco llegó a esa conclusión. ¿Acaso alguien propuso esa traducción antes que él?

³⁶ Olaguíbel, 1894: p. 7. Una primera edición de la obra apareció un año antes como apéndice a la *Memoria de gobierno del gobernador Vicente Villada*. Puede verse un ejemplo de la difusión temprana del término en *México y sus capitales*, M. González Pérez, ed., México, Talleres de Tipografía, Fotograbado y Rayado de Pablo Rodríguez, 1906: p. 399; otro en la edición de Ixtlilxóchitl por Chavero (*vid.* nota II, *supra*).

³⁷ Robelo, 1900: pp. 233-235. Según un impreciso comentario de Romero Quiroz, la posibilidad de un *Chinantécatl* también fue considerada por Antonio Peñafiel, a quien no convenció. Romero Quiroz, 1959: pp. 21-22.

³⁸ Al menos así se lee en la edición. Luego agrega lo siguiente en una nota referida a los topónimos enumerados por Ixtlilxóchitl. “La generalidad de estos puntos es conocida...”; entre ellos “...*Chinaubtécatl*, el Nevado de Toluca”. Orozco y Berra, 1960: vol. 3, p. 88 (lib. II, cap. V); *vid.* notas II a 13, *supra*.

una observación tan simple como impecable: *Chicnagüitcatl* “escrito correctamente sería *Chicnauitcatl* y mejor aún *Chicunauitcatl*, nombre que se ha corrompido tanto con el tiempo que actualmente lo escriben y pronuncian *Xinantcatl*, dando de él, por consiguiente, muy diversa etimología”.³⁹ Pero los asuntos etimológicos no eran el interés fundamental de estos dos autores, de modo que no participaron en el debate y, consiguientemente, no se les tomó en cuenta.

La discusión todavía habría de llenar muchas páginas. En 1936 el arqueólogo José García Payón opinó que la palabra —una de las “más discutidas” del Estado de México— provenía de *chiuhnauteca*, habitante de Chiuhnautla, que debía entenderse como la región ocupada por los matlatzincas bajo el dominio tolteca. Aclaró que sería más propio escribir *xiuhnauteca*, pues de ese modo se le podía hacer provenir de *xiubtic*, “turquesa”, lo cual hacía más convincente todo el asunto. “Hemos encontrado el origen de la palabra *Xinantcatl*”, concluyó ufano. Ciertamente que a García Payón no le ayudó mucho el ponerse a discurrir qué significaría eso de que los xiuhnauteecas se denominaran de ese modo: ¿... se pintaban el cuerpo o las extremidades de azul oscuro? Más plausible fue otra suposición suya, basada en la idea de que era posible desligar de la palabra el componente *nabui* (“cuatro”): sería porque del Nevado, “teniendo [éste] cuatro picos, que como flechas parecen agujerear el firmamento, que desde lejos se veían azulados, recibió entonces la provincia el nombre de los ‘cuatro turquesados o azulados’”. En realidad la hipótesis, aunque muy mal explicada, era menos extravagante que las anteriores, pero el propio García Payón la descartó como válida para nombrar al volcán, pues prefirió inclinarse (de manera por demás rebuscada que no vale la pena detallar) a decir que el volcán se llamaba *Toluca*. Y concluye así: “Pero si bien el Nevado de Toluca sirvió para dar nombre al terreno que rodeaba, éste no podía ser al mismo tiempo el nombre de la montaña”.⁴⁰ En fin.

Pero nadie abordó el tema con tanta pasión como el erudito mexicano Javier Romero Quiroz, quien escribió en 1959 un pequeño librito para refutar las opiniones anteriores y proponer una nueva solución. Desautorizó todas. Lo del “Señor Desnudo”, razonablemente, no lo aceptó.⁴¹ La opinión de García Payón no le mereció mayor respeto: dijo que sus definiciones etimológicas carecían de base y que sus deducciones eran falsas. Curiosamente no le objetó lo de las cuatro cumbres. Pero después de discurrir sobre

³⁹ Nota a Covarrubias, [1580] 1906: p.22.

⁴⁰ García Payón, 1936: vol. I, pp. 71-75.

⁴¹ Romero Quiroz, 1959: pp. 19-22. Como parece haberse basado en la opinión de Robelo, este autor también ignoró o no tomó en cuenta la obra de Velasco. Sólo hizo notar que es una “traducción que se ha popularizado y tomado como verdadera, aun por personas de amplísima cultura”.

sutilezas en cuanto a la exacta etimología que se obtendría de poner *ch* o *x*, o poner o quitar una *u* o una *h*, calificó la propuesta del arqueólogo con un calificativo que seguramente le pareció demoledor: son “una simple suposición”.⁴² En cuanto a *Chicnauhtécatl* (palabra que conocía a través de la edición de las “Relaciones geográficas” que hizo Paso y Troncoso), lo rechazó debido a que su etimología le pareció, sencillamente, incorrecta. No encontró los nueve cerros viéndolo de donde se vea, sino “muchos picos y crestas en número mayor de nueve”, y agregó con gran orgullo indigenista que “el curioso observador náhuatl nunca se equivocó en el número de cerros cuando los señalaba”. Fin del asunto; y además “*técatl* no significa cerro”. Y si hubiéramos de recordarle que la palabra aparece en la obra de Ixtlilxóchitl, “un verdadero experto en el idioma náhuatl”, Romero Quiroz nos deja prevenidos para que no quede duda: el distinguido historiador texcocano “no pudo equivocarse al escribir una palabra en su propio idioma que hubiera querido significar ‘Nueve Cerros’”: lo que pasa es que tomó el nombre de la “Relación de Temascaltepec” y lo copió sin fijarse. Finalmente, después de analizar el nombre del pueblo de Zinacantepec (o Tzinacantepec), cuyo topónimo, en traducción, ésta sí, inequívoca, significa “Cerro del Murciélago”, Romero Quiroz concluyó que *Xinantécatl* era una derivación o contracción de *Tzinacantécatl* (“Morador de Tzinacantepec”) y que éste era “el nombre verdadero de nuestro volcán”.⁴³

El binomio *Tzinacantécatl*-*Xinantécatl* le resultó aceptable a la luz de consideraciones etimológicas y circunstanciales. Se trataba de nombres “toponímicamente correctos”, y la corrupción o simplificación del vocablo sonaba razonable. Curiosamente, los esfuerzos de Romero Quiroz no condujeron a pugnar por la difusión de la palabra *Tzinacantécatl* o en su defecto *Xinacantécatl* (casi igual en la pronunciación), sino que se conformó con haber quedado satisfecho con su explicación del origen de la voz *Xinantécatl*, olvidándose de la restauración de la forma –según él– original. O bien le flaqueó su purismo etimológico, o le quedaron dudas al respecto, o bien no quiso darle mucha difusión a lo que pudo haber sido un topónimo de uso muy localizado (cosa que, en el ámbito político del Estado de México, donde él se movía, podría resultar políticamente incorrecta). Pero la verdad es

⁴² Romero Quiroz, 1959: pp. 13-16, 22-29.

⁴³ Romero Quiroz (1959: pp. 46-51) dio parte del crédito a Lázaro Manuel Muñoz, autor de un folleto sobre la carretera a la cima del Nevado, quien dijo haber hallado la palabra *Xinacantécatl* en “documentos antiguos” que logró consultar y de cuya ubicación no quiso acordarse. Romero Quiroz criticó los ejercicios etimológicos de su colega (que lo llevaron a –*guess what!*– otra propuesta más: que el nombre verdadero y correcto debía ser *Xinacantlacatl*), pero aceptó que su conclusión era acertada. Ver Muñoz Lazcano, s/f: pp. 9-12.

que no sería nada raro que en los tiempos en que se hablaba del Chicnauhtécatl los habitantes de Zinacantepec prefirieran hablar de *su* Zinacantécatl, lo cual es comprensible: no le hacían mucha violencia al nombre y satisfacían su amor propio. Ya hemos hecho notar que no es raro que algunos cerros reciban nombres diferentes según se los mire de un lado u otro. A pesar de todo no hemos de reprimirnos en rebatir a Romero Quiroz con una sopa de su propio chocolate: este posible uso local no está documentado. Se trata de “una simple suposición”.

Curiosamente, nadie se ha hecho una pregunta tan sencilla como crucial para abordar la problemática del *Xinantécatl* de manera lógica y consistente: ¿de dónde surgió la palabra?

Tampoco se ha reflexionado sobre el fundamento de las sesudas indagaciones etimológicas que se han hecho —con grandes masturbaciones mentales a propósito de si el significado es tal o cual según se ponga una *ch* o una *x*, una *u* o una *h*. Porque hay que notar que todas provienen de la lectura o interpretación de formas escritas, pero nunca oídas, y de las que además, suponiendo que alguien las haya oído, no se puede asegurar que hayan sido bien transcritas ni que hayan llegado sin erratas a las publicaciones en que se les puso. Publicaciones entre las que, hay que notar, pocas se distinguen por su esmero editorial.

Mi opinión es que el problema no está en las etimologías. Está en la vista cansada.

Xinantécatl apareció, acaso por primera vez y sin explicación alguna, en la “Estadística del Departamento de México” incluida en los *Anales del Ministerio de Fomento* de 1854. Y esto, en un párrafo referido no a la montaña en sí sino a sus aguas: “De los deshielos del Xinantécatl, conocido por el Nevado de Toluca, se forma el río nombrado de la Presa”.⁴⁴ En la misma “Estadística” se dejó ver también una forma más que aún no hemos considerado pero debemos añadir a nuestro ya nutrido catálogo de modalidades, variantes, variaciones y diferencias. El párrafo que la contiene dice así: “En gran parte es montuoso el terreno [de la Villa del Valle, o sea el actual Valle de Bravo] por ser una parte de la falda del *Zinacatécatl*, el Nevado de Toluca, y por esto está llena de mesas, de valles y barrancas”.⁴⁵ Esta palabra pudo ser una variante de *Tzinacantécatl*, la favorita de Romero

⁴⁴ Ministerio de Fomento (1854): p. 672.

⁴⁵ En la publicación se lee *Zinacatecaelt*. La extraña terminación debe interpretarse como un descuido en la transcripción —el compilador pudo no haber sabido cómo escribir la palabra que oyó de su informante. Ministerio de Fomento (1854): pp. 242-243.

Quiroz,⁴⁶ si es que este topónimo aparentemente local realmente se usó, o pudo ser una mera inconsistencia fruto de un descuido editorial, de lo cual hay abundantes evidencias en la citada obra.

Pero en ella hay otras muchas menciones de la montaña y no vuelve a aparecer su topónimo nativo. En un capítulo donde se habla específicamente de montañas, la referencia es más cauta: “Entre los cerros [...] mencionados se halla el muy notable del volcán que llaman el Nevado de Toluca”. Se explica en seguida que “el río que baja de las vertientes del Nevado y pasa por Toluca sirve para regar las sementeras de varias haciendas”. Luego, al hablar de Tenango del Valle, señala un depósito de plata “al pie del Volcán de Toluca”, y en otros puntos refiere que “una sección del Nevado de Toluca pertenece también a Calimaya”, que varios ríos de Tecualoya proceden de la “Sierra Nevada”, que los de Zacualpan proceden “del Volcán de Toluca”, y que otras corrientes de agua de Ixtapan de la Sal “tienen su origen en la Sierra del Volcán o Nevado de Toluca”.⁴⁷ Estos nombres tan comunes se imponían, pues, en la propia “Estadística”.⁴⁸

Esta obra fue el fruto de un esfuerzo colectivo promovido por la Secretaría de Fomento.⁴⁹ Para elaborarla, varias gentes se ocuparon de recorrer la jurisdicción del entonces Departamento de México (fue durante uno de los periodos centralistas) y visitar sus archivos. Fue entonces, seguramente, que algunos de ellos escucharon el nombre de la montaña, concediendo que el topónimo se conservara vivo entre la población local de ciertos lugares —o acaso lo escucharon de algún anciano informante que lo recordaba. Debieron de haberlo anotado por ahí, o se conformaron con retenerlo en la memoria para el momento de la redacción final.

La explicación ordinaria sería que *Xinantécatl* fue el resultado de la corrupción del topónimo original de la montaña a través del tiempo, pero es posible lanzar una hipótesis más, tan perversa como fascinante: que todo vino del modo como se escribió o se copió. El

⁴⁶ Romero Quiroz parece no haber tenido a la vista la “Estadística del Departamento de México”, pues no la menciona. Ha de lamentarlo, pues le hubiera proporcionado a su hipótesis un sustento nada desdeñable.

⁴⁷ Ministerio de Fomento (1854): pp. 35, 212, 215, 236, 692, 698.

⁴⁸ Del “Nevado” o la “Sierra del Nevado” se siguió hablando aun después. Ver por ejemplo “Dictamen aprobado por el ilustre Ayuntamiento de Toluca para evitar el monopolio de la nieve que pretende establecer don Florencio Ávila” (21 marzo 1866), Archivo Histórico Municipal de Toluca, Sección Especial, caja I3, exp. 678. Agradezco a Carolina Martínez la comunicación de este dato.

⁴⁹ La comisión encargada estuvo presidida por Joaquín Noriega y trabajó de septiembre de 1853 a febrero de 1854. La labor fue “revisada y corregida por la parte facultativa de la Sección 5ª y la Sección de Estadística de esta misma Secretaría”. Ministerio de Fomento (1854): p. 23.

topónimo original no se había corrompido en lo más mínimo; acaso se pronunciaba con ligeras variantes. En cierto momento a un anónimo empleado de la Secretaría de Fomento que hacía sus recorridos para recopilar información le hablaron del Chicnauhtécatl. El oyó algo como *Shinautécatl* y escribió en sus notas de campo *Xinautécatl* (una transcripción pobre, pero no necesariamente una palabra corrompida —y todos sabemos que la *x* náhuatl tiene el valor de *sh*). En cualquier momento se haría presente el defecto muy común de hacer un trazo manuscrito casi indiferente para la *u* y para la *n*, o bien el de confundir ambas letras, dejando la incógnita del *Xina?técatl*. Algo como esto:



Y en esa época, como bien sabemos, los libros se formaban a mano, letra por letra. Acaso el buen cajista que formó los *Anales* de 1854 interpretó la *u* como *n*, o puso la *u* boca abajo, o no lo pensó mucho, u olvidó sus gafas, seguido a lo cual lanzó al mundo, instantáneamente, una nueva palabra.⁵⁰ Luego difundieron este nombre quienes lo leyeron, no quienes lo oyeron.

Hija de la corrupción o de la vista cansada, o simple resultado de una encrucijada de posibilidades, *Xinantécatl* fue una voz que nació y se difundió con suerte —con una suerte extraordinaria y realmente incomprensible para una palabra tan nueva y con tan débil sustento. Pero era una época en que empezaba a ponerse en boga el rescate (e incluso la siembra) de topónimos nahuas. Su oscuro significado la hacía doblemente intrigante y eso explica los arduos esfuerzos por descubrirle una acepción correcta. Nada de eso impidió que el nuevo nombre del Nevado de Toluca alcanzara el prestigio de una denominación oficial, sobre todo una vez que se le halló la etimología “toponímicamente correcta” (y también políticamente correcta) que tanto se buscó. A *Chicnauhtécatl*, en cambio, le aplicaron la ley del hielo. Como si hubiera sido víctima de una maldición.

Se dirá ahora de mi propuesta lo que ya se ha dicho de otras: es “una simple suposición”. Tal vez. Excepto que falta tomar en cuenta una variante del nombre del Chicnauhtécatl que desde un principio ofrecí mencionar pero la he guardado hasta este

⁵⁰ La hazaña también pudo haber sido obra de un corrector de estilo. Ninguno como ellos para inventar palabras, oraciones y conceptos extravagantes.

momento. La palabra aparece en el traslado del texto de una merced que se hizo el 28 de octubre de 1563 “a los naturales del pueblo de Santa María Nativitas Tarimoro, sujeto a Metepec, de un sitio de estancia para ganado menor en el llano que está al pie del volcán que nombran *Chiubnaubtzin*”.⁵¹ Esta palabra deriva de una de varias formas de referirse al nueve —*chicnabui*, *chiconabui*, *chiubnabui*, *chiucnabui*,— y termina con un sufijo reverencial: equivale a decir de manera muy respetuosa “El Nueve” o “Los Nueve”. En el fondo equivale al *Chiubnaubtécatl* de Ixtlilxóchitl y a los “Nueve Cerros” del *Chicnagiutécatl* tan palmariamente señalados por Gaspar de Covarrubias en su “Relación de Temascaltepec”. Relación que, por cierto, nos da el testimonio más exacto, preciso y explícito que tenemos al respecto del tema que nos ha ocupado. Ahora es posible añadirle una evidencia un poco más antigua. No es una equivalencia exacta, cierto, pero fortalece el valor de esa fuente en la cual, desde hace mucho, debimos haber confiado. Y además hace que mi “simple suposición” resulte mucho más sustentable. La evidencia disponible, y sin duda alguna las fuentes más antiguas y directas, apuntan al hecho de que el elemento clave del nombre del Chicnaubtécatl es el número nueve.

¡Tan sencillo que hubiera sido haberle hecho caso desde un principio al meticuloso alcalde mayor que recogió fresco y de primera mano, en 1580, el topónimo del Chicnaubtécatl e inclusive lo tradujo! Tuvo mala fortuna, el pobre, y lo mismo quienes, como Orozco y Berra o como Paso y Troncoso, aceptaron o al menos no objetaron la evidencia que se les presentó. En cambio, ese héroe anónimo que se hizo bolas con el *Xina?técatl* (*?Xinautécatl?* *?Xinantécatl?* *?Xinautécatl?* *?Xinantécatl?*) desató una pequeña tempestad. Como las que se experimentan, a veces, al recorrer las rocosas cumbres de los “Nueve Cerros” en un día de mal tiempo.

Ahora hemos de decidir si ha llegado o no el momento de romper una lanza por el olvidado *Chicnaubtécatl* y ayudar a que la desnuda montaña recupere su hermoso nombre. O, por lo menos, a que al maltratado *Xinantécatl* le pongan la *n* boca arriba.⁵²

⁵¹ Expediente relativo a Santa María Nativitas, municipio de Calimaya, con testimonios y fragmentos certificados por Ramón A. Gochiaca, director del Archivo General de la Nación (1878). Archivo General Agrario, *Documentos Separados*, vol. 2, exp. 3, f. 8.

⁵² Lo de maltratado es por el pésimo manejo ambiental que se ha hecho de su entorno, y particularmente de sus partes más altas, en las que un ilusorio proyecto de centro de esquí nunca prosperó, el poco cuidado que se les da está impregnado de prácticas burocráticas, y el terreno es ahora pasto de las agresivas ruedas de los practicantes del motocross.

Bibliografía

01. Ávila, Francisco de (1986), “Relación de Teutenango” [12 mar. 1582], en René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, vol. 2, pp. 272-283.
02. Cerón Carvajal, Jorge (1985), “Relación de Tepeaca y su partido” [20 feb. 1580], en René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, vol. 2, pp. 215-260.
03. Clavijero, Francisco Javier (1964), *Historia antigua de México* [ca. 1780], Mariano Cuevas, ed. México, Porrúa.
04. Covarrubias, Gaspar de (1906), “Relación de las minas de Temazcaltepec”, en Francisco del Paso y Troncoso (ed.), *Papeles de Nueva España. Segunda serie: Geografía y estadística. VII: Relaciones geográficas de la diócesis de México y de la de Michoacán*, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra.
05. Covarrubias, Gaspar de (1986), “Relación de las minas de Temazcaltepec y Tuzantla” [1 dic. 1580], en René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, vol. 2, pp. 133-161.
06. Galdo, Alonso de (1986) “Relación de Tequixquiac y su partido” [30 sep. 1579], en René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, vol. 2, pp. 185-210.
07. García Castro, René (1999), *Indios, territorio y poder en la provincia matlatzinca: La negociación del espacio político de los pueblos otomianos (siglos XV-XVII)*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto Nacional de Antropología e Historia/El Colegio Mexiquense.
08. García Payón, José (1936), *La zona arqueológica de Tecaxic-Calixtlahuaca y los matlatzincas*, México, Talleres Gráficos de la Nación, 2 vols. (Facsimil: Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1974.)
09. Heredia, José María (1838), “Viage al Nevado de Toluca”, en *Calendario de las señoritas megicanas para el año 1838*, México, Librería de Mariano Galván, pp. 241-254. (Ha sido reproducido en *Mosaico Mexicano* (1840-1842), México, Imprenta de Ignacio Cumplido, vol. 1, pp. 81-83; en Olaguibel (1894), pp. 180-183, y en otras publicaciones.)
10. Humboldt, Alejandro de (1966), *Ensayo político sobre el Reino de la Nueva España* [1811], Juan A. Ortega y Medina (ed.), México, Porrúa.
11. Ixtlilxóchitl, Fernando de Alva (1891-1892), *Obras históricas de...*, Alfredo Chavero (ed.), México, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, 2 vols.
12. Ixtlilxóchitl, Fernando de Alva (1975-1977), *Obras históricas*, Edmundo O’Gorman (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2 vols.
13. Ledesma, Pedro de (1986), “Relación de las minas de Tasco” [6 mar. 1581], en René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, vol. 2, pp. 105-132.
14. Ministerio de Fomento (1854), “Estadística del Departamento de México”, en *Anales del Ministerio de Fomento: Industria agrícola, minera, fabril, manufacturera y comercial, y estadística general de la República Mexicana*, México, Imprenta de F. Escalante. (Facsimil del vol. I: *Estadística del Departamento de México*, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1980.)
15. Muñoz Lazcano, Manuel (s/f), *La carretera al cráter del volcán*, Toluca, Proa.
16. Olaguibel, Manuel de (1894), *Onomatología del Estado de México, comprendiendo cuatro idiomas: mexicano, otomí, mazahua y tarasco*, Toluca, Tipografía del Gobierno en la Escuela de Artes y Oficios. (Facsimil: Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1975.)
17. Orozco y Berra, Manuel (1960), *Historia antigua y de la conquista de México* [1880], México, Porrúa, 4 vols.
18. Robelo, Cecilio A. (1900), *Nombres geográficos indígenas del Estado de México: Estudio crítico etimológico*, Cuernavaca, Luis G. Miranda, Impresor. (Facsimil: Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, México, 1974.)

19. Romero Quiroz, Javier (1959), *El volcán Xinantécatl: Toponimia*, Toluca, Ediciones del Gobierno del Estado de México.
20. Romero Quiroz, Javier (1971), *La ciudad de Lerma*, Toluca, H. Ayuntamiento de Lerma.
21. Solís, Gaspar de (1985), "Relación de Atlatlauhcan" [17 sep. 1580], en René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, vol. I, pp. 39-52.
22. Torquemada, Juan de (1975-1983), *Monarquía indiana* [1615], Miguel León Portilla (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 7 vols.
23. Velasco, Alfonso Luis (1889-1895), *Geografía y estadística de la República Mexicana*, México, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, 2 vols. (Facsimil del vol. I: *Geografía y estadística del Estado de México*, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1980.)

BERNARDO GARCÍA-MARTÍNEZ. Profesor-investigador del Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México, investigador emérito del Sistema Nacional de Investigadores y miembro de número de la Academia Mexicana de la Historia. Ha canalizado su labor a temas de geografía histórica, historia rural e historia de las instituciones, con especialidad en el periodo colonial y algunos aspectos del siglo xx. Actualmente prepara un estudio de la organización corporativa de los pueblos de indios y los municipios. Próximamente ofrecerá una *Historia mínima de la invasión y conquista de México*. Entre sus publicaciones principales y/o más recientes pueden destacarse las siguientes:

Tiempos y lugares: Antología de estudios sobre poblamiento, pueblos, ganadería y geografía en México (2014); *Las regiones de México: Breviario geográfico e histórico* (2008); "Hernán Cortés y la invención de la 'Conquista de México'" (2016); "El naturalista frente a la historia y el historiador frente a la naturaleza: Las enseñanzas de Alcide d'Orbigny" (2016); "Encomenderos españoles y *British residents*: El sistema de dominio indirecto bajo la perspectiva novohispana" (2011); *Señoríos, pueblos y municipios: Banco preliminar de información relativa a la genealogía de las unidades políticas y territoriales básicas de Mesoamérica, Nueva España y México* (con Gustavo Martínez Mendoza, 2012); "La ordenanza del marqués de Falces del 26 de mayo de 1567: Una pequeña gran confusión documental e historiográfica" (2002); *Los pueblos de la Sierra: El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700* (1987); *Historia de México* (1985) y *Las carreteras de México (1891-1991)* (1992). Ha contribuido con capítulos en la *Nueva historia mínima de México* (2004) y la *Nueva historia general de México* (2010).

Además de lo anterior tiene numerosos trabajos en publicaciones académicas de todo tipo y escribe con frecuencia en la revista *Arqueología Mexicana*.

Buenas costumbres y utilitarismo social. Medidas contra la delincuencia en el Yucatán decimonónico

Good Customs and Social Utilitarianism. Measures against Crime in Yucatán in the Nineteenth Century

Pedro Miranda-Ojeda*

Pilar Zabala-Aguirre**

Genny Negro-Sierra***

Resumen: Durante el siglo XIX el utilitarismo social fue un instrumento importante para el progreso de la nación mexicana. Este modelo surgió de la experiencia europea que impulsó la importancia del trabajo como instrumento decisivo para lograr el éxito económico. En este sentido, la responsabilidad laboral, comprometida y positiva, constituyó una actitud inherente a las personas en las sociedades racionales y metódicas. Dicho modelo calificó a los individuos en dos categorías: 1) sujetos útiles, ciudadanos trabajadores y productivos y 2) sujetos inútiles, es decir, sin trabajo: vagos, viciosos y delincuentes. El objetivo de este trabajo consiste en analizar la transformación de los delincuentes en sujetos útiles, según el utilitarismo social de Yucatán del siglo XIX.

Palabras clave: Utilitarismo social, Trabajo, Buenas costumbres, Delincuencia, Yucatán

***Abstract:** During the nineteenth century the social utilitarianism was an important tool for the advancement of the Mexican nation. This model emerged from the European experience that boosted the importance of work as a decisive instrument for achieving economic success. In this sense, the committed and positive working attitude was an inherent responsibility to people in rational and methodical societies. This model qualified individuals into two categories: 1) useful subjects, citizens and productive workers and 2) useless subjects, ie without work: lazy, vicious and criminals. The aim of this paper is to analyze the transformation of criminals into useful subjects, according to the social utilitarianism in Yucatán in the nineteenth century.*

***Keywords:** Social Utilitarianism, Work, Good Customs, Crime, Yucatán*

* Universidad Autónoma de Yucatán, pmojeda@correo.uady.mx

** Universidad Autónoma de Yucatán, zaguirre@correo.uady.mx

*** Universidad Autónoma de Yucatán, nsierra@correo.uady.mx

Introducción

Durante el siglo XIX, en México se creía que para alcanzar el progreso era necesario implementar una política social en la que el trabajo fuera determinante para el desarrollo del país, modelo que se encuentra reflejado en la prensa mexicana y yucateca de la época (*La Revista de Mérida*, 18 de marzo de 1875), como lo señalan diversos autores (Pérez Toledo, 2001; Pérez-Rayón, 2001). En este sentido, los individuos debían ser responsables y estar comprometidos con sus obligaciones laborales, ello redundaría en el desarrollo de las sociedades, convirtiéndolas en racionales y metódicas (Hobsbawm, 1997; Kocka, 2000).

Una de las tareas más complejas a las que se enfrentaban las autoridades para implementar este modelo en la sociedad mexicana era cambiar la mentalidad de los individuos, sobre todo de la población de los estratos sociales más bajos, quienes, por regla general, consideraban el trabajo como un medio de satisfacer sus necesidades diarias y, por ello, dedicaban una parte importante de su tiempo al ocio. Este comportamiento era todo lo contrario a lo que el sistema capitalista de la época y el pensamiento liberal propugnaban, gracias a esto se recurrió al discurso, considerado como un valor primordial para el desarrollo social: el ciudadano útil, responsable y comprometido con el trabajo.

A esta idea del *bien común* y de *ciudadano útil*, Langewiesche (2000) la denomina *moral social*, y la identifica como *ética laboral*. En la época solía asociarse lo *moral* y lo *ético* con connotaciones religiosas, sin embargo, se produjo un cambio en el discurso de lo que podíamos denominar *moral civil*, de la que surgiría un compromiso entre el Estado y la sociedad, cuyo fin era lograr una perfecta simbiosis para alcanzar el progreso. Las claves que definían este pilar social se fundamentaban en la formación de nuevos ciudadanos capaces de hacer propios los valores que emanaban de esa idea de progreso, individuos comprometidos con sus trabajos y con la sociedad.

Ante la grave situación política, económica y social mexicana de inicios del siglo XIX, las autoridades consideraban el trabajo como el motor para el proyecto nacional basado en el progreso social y económico. Dicho proyecto demandaba la incorporación de todos los individuos a los que clasificaba en dos categorías: 1) como *sujetos útiles*, es decir, ciudadanos trabajadores y 2) *sujetos inútiles*, individuos que no trabajaban o lo hacían de manera esporádica; en esta categoría se incluían también a los denominados vagos, viciosos y malentretenidos (Aranguren, 1982; Im Hof, 1993; Miranda, 1998; Ribera, 2002). Estos tres últimos tuvieron especial importancia para el Estado porque representaban una alteración de los valores que pretendían imponer al conjunto de la sociedad. Por ello, el Estado implementó políticas sociales con la finalidad de erradicarlo que se consideraba

inutilidad social y formar hombres nuevos que se guiaran en una conciencia basada en las reglas morales, éticas y honorables, las cuales subyacían a esta idea del modelo basado en la importancia del trabajo como generador del bien común, es decir, un buen ciudadano y un hombre civilizado. Este discurso es recurrente en la prensa de la época (*El Siglo Diez y Nueve*, 28 de mayo de 1851; *Las Garantías Sociales*, 24 de febrero de 1858).¹

Así, a mediados del siglo XIX aparece reflejada la siguiente idea: “el trabajo, la industria y la riqueza [...] hacen a los hombres verdaderamente virtuosos” (Hale, 1982, p. 165). De esta forma, la ocupación laboral en un trabajo digno se convertía en un aspecto fundamental de la política decimonónica, destinada a cambiar el considerado México atrasado de ese entonces en uno más avanzado, en términos sociales y económicos. En las ideas de progreso se preconizaba el trabajo como un recurso básico para el desarrollo de la nación; sin embargo, no se le daba la misma importancia a la innovación o al perfeccionamiento técnico que eran parte fundamental del progreso y necesarios para el bienestar general (Droz, 1981). No obstante, para alcanzar estos logros era precisa la existencia de un clima social proclive; en esta época se vivía una situación de inestabilidad política y social debido a levantamientos militares, corrupción, criminalidad, delincuencia, etcétera, que asolaban al país. Para hacer frente a estos aspectos era primordial formar individuos honorables, de buenas costumbres y dedicados al trabajo, que contribuyeran a la creación de un país estable y económicamente avanzado, a la altura de Estados Unidos y de algunos países europeos considerados como ejemplos a seguir.

Buenas costumbres y trabajo

Durante el siglo XIX, el concepto de *buenas costumbres* se utilizaba de forma recurrente, hacía referencia a una serie de atributos o valores que debían seguir todas las personas para lograr individuos de moral intachable y reconocidos socialmente, lo que incluía también ser trabajador y un buen ciudadano sin vicios, seres sociales con sustento en la moral y en la ética. Las buenas costumbres y la ocupación laboral constituían la regla que garantizaba la sanción y aceptación de un conjunto de comportamientos sociales destinados al progreso y que evitarían cualquier tipo de alteración al orden que se pretendía establecer; para el desarrollo social y económico del país eran precisos la estabilidad y el orden en todos los ámbitos, pues ello contribuiría a garantizar las condiciones idóneas para el alcanzar el progreso.

¹ Acerca de la ética por el trabajo durante el siglo XIX en Europa (Langewiesche, 2000, p. 200; Pérez Toledo, 2001, p. 179) y en Lima (Muñoz, 1996-1997, p. 129).

El trabajo era considerado el factor fundamental para alcanzar todas las metas propuestas, el trabajador era un compendio del discurso que hacía referencia a su compromiso, responsabilidad y valores morales y éticos respecto al trabajo. La prensa jugó un papel fundamental para difundir estas ideas ya que fue utilizada por los poderes públicos de forma reiterada. En la prensa yucateca de mediados del siglo XIX se encuentran numerosas referencias a la importancia del trabajo como motor social y lo negativo que era para la sociedad estar desocupado. Reiteradamente se alega en contra de la ociosidad, considerada perniciosa para la sociedad y generadora de todos los males, incluimos un texto de 1851 en el que se hace énfasis a lo señalado:

El trabajo del espíritu eleva la inteligencia y corrobora la voluntad. La ociosidad rinde el cuerpo mas tal vez que un trabajo moderado; enerva el alma, roba el carácter su vigor; a la mente su penetracion y al corazon su primitiva frescura: da al cuerpo y al alma una vejez prematura y los reduce á una completa impotencia. Pero el hombre eminentemente activo por su naturaleza, no puede permanecer mucha tiempo desocupado, y la ociosidad se diferencia del trabajo en que el hombre ocioso se ocupa en cosas frívolas é inútiles, al paso que el hombre laborioso se ocupa seria y útilmente. Hay en la sociedad una multitud de fruslerías y de miserias en que se ceba con lastimoso ahinco la inteligencia de los hombres ociosos, y que sirve de pasto á su corazon; su alma se llena fácilmente con aquel alimento ligero y sin consistencia, porque es estrecha y no puede á causa de esto, contener mas que poca cosa, y muchas veces dan mas importancia á esas pequeñeces, que los hombres inteligentes á las cosas grandes y principales que los ocupan [...] Si la ociosidad enseña muchos vicios, el trabajo enseña por el contrario muchas virtudes [...] No hay vicio que no enseñe la ociosidad. El que no está ocupado piensa en hacer algo malo, y lo hace cuando se le presenta la ocasion para ello. La inaccion entrega al espíritu desórden de los pensamientos mas incoherentes, y abre el corazon como una plaza pública a los mas culpables deseos. Para distraerse del fastidio que nunca deja de traer en pos de sí el hombre va á pedir consuelos y goces á lo que no puede darle mas que penas y remordimientos, conviértese una carga para sí mismo y una descarga sobre el primer objeto que encuentra agradable el peso de las desazones que lo abruma. Hállase indefenso contra los ataques del vicio y contra las seducciones del placer (*El Siglo Diez y Nueve*, 28 de mayo de 1851, s. p.).

Dos décadas después se encontró un discurso similar, lo que indica que las políticas que se pretendían aplicar no obtenían el resultado deseado. Se puede observar que los escritos se centraron cada vez más en culpabilizar al ocio como el generador de todos los vicios y el responsable de ocasionar en la sociedad y en el individuo desazones que incidían en su falta de bienestar; de esta forma se hacía énfasis en lo pernicioso que resultaba el alejamiento de las buenas costumbres. Para 1875, en el periódico *El Pensamiento* de la capital yucateca podemos leer lo siguiente:

El móvil que vigoriza al hombre, apartándole de la indolencia, y que le hace adquirir el medio mas noble de vivir con beneplácito de la generalidad, es indisputablemente aquel que trajimos invívitos en nuestro sér, y ser vió marcado en nuestra frente desde la arborada de nuestros dias. [...] El trabajo trae consigo la paz del alma, que es el encanto de la vida. La ociosidad es el fastidio de ella, que arrastra males de funestas consecuencia. El contento, es el resultado inmediato de las buenas acciones: el tedio es el resultado del desenfreno y de las malas costumbres. [...] El que se entrega á la holganza, se expone á vicisitudes de grave trascendencia. El hombre, como consecuencia precisa de la envoltura de su sér, es propenso á contentar sus deseos y si en el acto de querer realizar cualquiera de aquellos á que puede lícitamente aspirar, pero que requieren la intervencion fisica para alcanzarlos, se muestra indiferente á todo y olvida aun el libre exámen, fuera de sí, rompe los vínculos sagrados que le unen á la sociedad, y se precipita en el abismo, por que vé en su sima la persecucion de lo que pretende y de lo que no puede prescindir: le falta aquel supremo esfuerzo del espíritu para triunfar en la lucha (*El Pensamiento*, 16 de mayo de 1875, s. p.).

A comienzos del siglo xx este mismo discurso se repitió, lo que demuestra que, lejos de ser exitosa, la política social no tuvo los resultados pretendidos por las autoridades. En el *Diario Popular*, publicado en 1908, se observa un discurso semejante a los publicados seis décadas antes, el cual pone énfasis en los beneficios del trabajo para la buena salud física y espiritual de los individuos.

El hombre que consagra su vida al trabajo, ya sea para atender á sus necesidades, ya sea para dedicarse al bien de sus semejantes, pasa la vida alegre y tranquilo [...] El trabajo principia para el hombre desde sus primeros años. Trabajar no es solo ejercer un oficio como el sastre, el carpintero, el agricultor, ó una profesión científica como el médico, el

abogado ó el ingeniero; el trabajo es la constante dedicación que se necesita para vencer la ociosidad y estar siempre ocupado (*El Diario Popular*, 14 de abril de 1908, s. p.).²

La disyuntiva trabajo-ocio recorre todo el discurso del siglo XIX y principios del XX, es unánime la consideración del trabajo como una idea positiva y contraria a la ociosidad, calificada siempre de forma negativa. También existieron discursos que hablaban de los jóvenes, así se puede leer en la prensa de 1908 que los “ocios juveniles conducen al vicio y al abismo” (*El Diario Popular*, 27 de febrero de 1908, s. p.). En síntesis, el trabajo es inherente a un país para “llegar á ser un pueblo floreciente y dichoso, pues debe á la sábia naturaleza grandes veneros de riqueza pública, que explorará en sus buenos tiempos, porque se halla animado al deseo de hacerlo, porque ya ama por convencimiento el trabajo” (*Las Garantías Sociales*, 24 de febrero de 1858, s. p.).³

La idea de orden para alcanzar el progreso representaba una práctica en la que no podían separarse trabajo y prosperidad porque se consideraban inherentes; es decir, asumían el papel fundamental de hacedoras de conciencias a través de la ocupación laboral y la disciplina, los cuales conformaban el carácter del hombre que debía llevar a su país al progreso. De ahí que el trabajo constituyera el núcleo orgánico que definía los valores colectivos.

La sociedad decimonónica se vio inmersa en una transformación que obligaba a los individuos a integrarse en el proceso de conformación social y económica propuesta por el Estado, cuya finalidad era alcanzar sus metas en un país donde el orden y el progreso eran fundamentales para lograr un México moderno y desarrollado, por lo que los buenos ciudadanos, trabajadores y prósperos, eran fundamentales para lograr tales objetivos.

En palabras de Pedraza (2004), el progreso consistía en la dinamización del orden racional y constante. En el modelo social mexicano no se logró dicha tarea debido a las múltiples tensiones y conflictos político-militares que se multiplicaron desde la primera mitad del siglo XIX. Hasta el período del porfiriato se dieron los primeros logros con la formación de una industrialización y un mayor desarrollo de la clase obrera, no exenta de contradicciones.

El ambiente de presunta paz y tranquilidad social durante aquél período fue consecuencia de un férreo control político a través de la represión militar y policial. El discurso moral y ético del trabajo acabó fracasando porque si bien hubo un incremento

² Las mismas ideas pueden verse medio siglo antes. Al respecto véase *Mosaico*, 1850.

³ El mismo discurso puede advertirse en *Mosaico*, 1850.

importante de la clase trabajadora, esta se formó a costa de una tremenda opresión hacia muchos sectores de la misma. Los ideales sostenidos en el discurso decimonónico fracasaron al sucumbir las autoridades ante una élite económica, nacional e internacional que demandaba una mano de obra barata (Ribera, 2002). Las consecuencias sociales del orden y progreso del discurso porfiriano acabaron menoscabando el bienestar de la clase baja trabajadora y, sobre todo, el de la población indígena.

Uno de los aspectos medulares de la idea de las *buenas costumbres* se basaba en la educación, considerada indispensable para alcanzar la prosperidad social, pero el Estado debía garantizar las condiciones para alcanzarla a través de diversas vías. La educación era entendida, en su término más amplio, como hacedora de individuos con diversos conocimientos que ayudarían en la formación de sujetos honorables que practicaran esas buenas costumbres, no obstante, también eran instruidos en la disciplina por el trabajo. El papel del Estado era organizar un buen gobierno que conciliara el sistema moral que incluía todas las esferas de la vivencia colectiva —política, económica y social— con el objetivo de garantizar el funcionamiento de la sociedad, imbuida de las buenas costumbres. Esto significaba que el aparato político, órgano rector de la sociedad, debía crear leyes acordes con el discurso sostenido que sancionaran el orden deseado; al mismo tiempo debía desarrollar un aparato administrativo eficiente para sustentarlo, evitando la corrupción en la medida de lo posible; sin embargo, la responsabilidad definitiva correspondía a un actor social principal: el ciudadano, aquel comprometido con el progreso.

En contradicción, el sistema tuvo múltiples fracturas y colapsó, pues sin orden no había moral, sin moral no había disciplina, sin disciplina no se ejercía un trabajo eficiente y sin trabajo no había progreso. Estas premisas tuvieron mucha importancia, ya que el combate al ciudadano deshonesto solo se contendía con el ciudadano honorable, formado en escuelas y útil a la sociedad y a la patria, como se denominaba en la época: “un patriota benemérito y virtuoso ciudadano” (Castillo, 1865, p. 8). Para todo ello, era preciso la impronta de modelos considerados de utilitarismo social.

Modelos de utilitarismo social

El utilitarismo social es una idea que comienza a desarrollarse a finales del siglo XVIII, se basaba en que todos los individuos, independientemente de su condición, debían contribuir al bienestar social. Una de las políticas empleadas para tratar de neutralizar las contradicciones que se daban en México fue la aplicación, principalmente en las ciudades, de un programa de trabajo que incorporara a los vagos, quienes se dedicaran a juegos considerados ilícitos, a los delincuentes de cualquier tipo y a los criminales. Esta política

ya se había puesto en práctica en el siglo XVIII con las reformas borbónicas, aunque su aplicación tuvo escasos resultados. Procuraba la prevención y corrección de los individuos considerados como *no útiles* para que pudieran contribuir al bien público. Se consideraba que la vagancia y los vicios, como el alcoholismo o el juego, podían llevar a cometer cualquier tipo de delito. El *sujeto inútil* reconvertido en *sujeto útil* se consideraba como una de las políticas del utilitarismo social más importantes del siglo XIX.

Durante el primer imperio, el 12 de julio de 1822, se decretó un bando para que vagos, holgazanes y ociosos fueran perseguidos y encarcelados. Este bando fue una repetición de un decreto del 11 de septiembre de 1820 que dictó suspender los derechos ciudadanos a aquellos individuos sin empleo u oficio, a su vez, derivaba de la Real Orden del 30 de abril de 1745 y del Real Decreto del 7 de mayo de 1765 (Arrom, 1989). Estas disposiciones fueron las que marcarían la pauta sobre la regulación de orden social y la vagancia durante el siglo XIX.

En el caso de Yucatán, estas políticas se trataron de implementar a través de tres modelos diferentes: 1) a los sujetos considerados *no útiles* se pretendía transformarlos en ciudadanos *útiles* a través de medidas de carácter correctivo; en un principio, se les obligaba a trabajar la tierra como jornaleros; posteriormente, a finales del siglo XIX, comenzaron a poner en práctica la enseñanza de algún oficio; 2) otro modelo era incluir en el ejército a aquellos individuos dedicados a la vagancia; por último 3) se buscaba emplear a dichos sujetos en la mano de obra de diversos servicios públicos.

En las primeras décadas del siglo XIX, los alcaldes auxiliares de los barrios de la ciudad de Mérida aprehendían a los hombres considerados *sin modo honesto de vivir*—vagos, viciosos y ociosos—y los obligaban a cultivar veinte mecates de milpa a fin de librarse de la cárcel (BY, Actas de cabildo de Mérida, Libro 17, ff. 77v-78).

En 1865, durante el denominado Segundo Imperio, se continuaban utilizando estas prácticas mediante un proyecto social que procuraba la dedicación al trabajo para evitar la incidencia de la vagancia y el ocio. Se conmutaba la pena de cárcel por la obligatoriedad de cultivar, cada año, sesenta mecates de milpa de maíz (*La Nueva Época*, 4 de marzo de 1864). En este sentido, el modelo insistía en la importancia de que todos los individuos tenían el potencial de contribuir en la economía del país; no obstante, este método conllevaba prácticas abusivas contra los delincuentes, obligándoles a trabajar más allá de lo que imponía su condena. Los vagos, viciosos y malentretidos, calificados como los principales causantes de los desórdenes sociales, fueron incorporados en esta política de “utilitarismo social”.

Estas medidas no significaron la solución a los problemas sociales y no siempre fueron efectivas. El objetivo central de esta política fue procurar solucionar los graves conflictos sociales mediante este modelo correctivo, lo más importante era el bien público y no el individuo —quien debía contribuir con su trabajo al proceso de recuperación económica—. En estos términos, la intención era generar en las mentes de todos los sujetos sociales una valoración positiva por el trabajo y así comprender su obligatoriedad. De esta manera actuarían como catalizadores de la mentalidad de la nueva sociedad que se pretendía.

El utilitarismo social fue una idea que permeó a la sociedad meridana decimonónica. Este pensamiento surgió hacia 1822 gracias a la fractura del modelo delito-castigo, a los que contravenían el orden social y a la emergencia del modelo delito-corrección-utilidad social. Este modelo correctivo también comprendía que los hombres, sin ninguna excepción, tenían la obligación de proporcionar beneficios a la sociedad, desde este punto de vista, las condenas por las comisiones de delitos se iban transformando hacia unos modelos de castigo acordes con ese utilitarismo social; una nueva visión de la corrección de las desviaciones a través del castigo. Desde el siglo XVIII fue desapareciendo la idea de que la comisión de un delito llevaba a la aplicación de un castigo que podía comprender cárcel, azotes, galeras, etcétera. En su lugar, se generaron propuestas que sugerían que los problemas sociales podían solucionarse aprovechando los recursos humanos considerados inútiles para canalizarlos en acciones y actividades en provecho de la sociedad. Las nuevas ideas consideraron que las cárceles constituían centros de criminalidad; en consecuencia, el Estado llevó a cabo medidas para rehabilitar dichos centros, ahora se convertirían en recintos donde los delincuentes, mientras cumplían su pena, podían aprender un oficio, de esta forma se estimulaba la formación de nuevos individuos, es decir, de nuevos ciudadanos; así, la cárcel se convertía en un lugar para aprender oficios y para educar a los ahí recluidos con disciplina en las buenas costumbres (BY, Folletos, caja I. 1814, II; Miranda, 1998; Pérez Toledo, 2001). Esta modificación en el sistema carcelario, que consistía en cumplir la pena recibiendo una educación y aprendiendo un oficio, definiría un nuevo sistema de sentencias judiciales. Gracias a esto nació la idea de que todos los sujetos debían ser partícipes de la construcción nacional en la medida que los *inútiles* podían convertirse en *útiles*; en la práctica no se cumplieron tales expectativas debido a la reincidencia en los delitos de muchos condenados cuando fueron liberados.

En la tercera década del siglo XIX se inicia en la ciudad de Mérida una persecución implacable contra los vagos a los que se les acusaba de provocar todos los conflictos

sociales; con el fin de erradicarlos fueron perseguidos y reclusos en un presidio correccional creado al efecto. Este nuevo recinto debía cumplir con las condiciones necesarias para favorecer la reinserción del delincuente en la sociedad, a través de la enseñanza de distintos oficios con el propósito de regenerar sus modos de vida y reincorporarlos en el programa social de progreso. No obstante, este primer intento de crear un nuevo presidio fracasó, no por la falta de interés de las autoridades políticas de la ciudad, sino por la notoria carencia de recursos económicos para su sostenimiento. La enorme cantidad de personas reclusas condicionó el éxito del proyecto y las otras cárceles continuaron existiendo sin los servicios y atenciones que se habían propuesto (BY, Manuscritos, hojas sueltas, caja XX, 1825, 1/2, 006; AGEY, Poder Ejecutivo, ayuntamientos, caja 2, vol. 2).⁴

Esta primera experiencia sentó las bases para volver a ponerla en práctica en la segunda mitad del siglo XIX. En la década de 1860 se construyó otro establecimiento municipal: “creado para mejorar la condición moral y material de los individuos que se destinan á ella” (Ancona, IV, 1882-1883, p. 264). En este nuevo recinto, los presos tendrían la oportunidad de recibir instrucción primaria (enseñanzas de moral, caligrafía, lectura, aritmética, gramática y dibujo lineal) y aprender distintos oficios en los talleres de artes y oficios (carpintería, herrería, platería, sastrería y zapatería) con maestros especializados (Ancona, IV, 1882-1883). Por las mismas fechas también se inauguró en Mérida la primera Casa de Corrección para Menores. El funcionamiento de estas nuevas instituciones fue positivo, ya que, ante el éxito del modelo, se crearon otras prisiones con las mismas características, tanto en Mérida como en Tekax, Valladolid e Izamal y todas contaron con reglamentos de artes y oficios (Ancona, V, 1886-1889, p. 87). La misma orientación tuvo la moderna Penitenciaría “Juárez”, inaugurada en Mérida en 1895 (AGEY, Poder Ejecutivo, gobernación, reglamentos, caja 502).

Un segundo modelo que trataba de erradicar a los individuos considerados *inútiles* fue el destinarlos a servir en el ejército.⁵ La primera noticia que abordamos sobre la práctica de este modelo en el país data de 1824, cuando en Oaxaca, Michoacán, Zacatecas, Puebla, Estado de México, Veracruz, Guanajuato y Jalisco decretaron que los condenados a prisión se convertirían en reemplazos del ejército (Serrano, 1993). Dos años después, el Ministerio de Guerra trató de evitar los reclutamientos por este método, ya que consideraba que los vagos y viciosos propagaban la indisciplina y malas costumbres a los otros miembros

⁴ Las ideas humanistas de la justicia colonial pueden consultarse en Sagastume, 2001, p. 57.

⁵ Un minucioso análisis de esta práctica en la Nueva España puede verse en Serrano, 1993, p. 45-46 y en Prieto, 2001 p. 189-190.

de las tropas, también se les acusaba de haber contribuido a crear la desmoralización de los compañeros y empujarlos a la desertión. En muchos lugares continuaron aplicándola porque el método de la leva forzosa mediante los sorteos era impopular.⁶

Debido a un decreto de 1826, en Yucatán se incorporaba a los vagos al ejército a través del método de reemplazos, también aquí las levas forzosas eran impopulares. A lo largo del siglo XIX fueron numerosos los decretos emitidos por las autoridades para continuar con la práctica de destinar al ejército a las personas consideradas *inútiles*, como puede observarse en las disposiciones de 1827, 1828, 1829, 1835, 1842 y 1864 (BY, Actas de cabildo de Mérida, libro 20, f. II 9v, 122; Peón y Gondra, I, 1832: 81-82; BY, Actas de cabildo de Mérida, libro 21, f. 69-69 v; AGEY, Poder Ejecutivo, decretos y leyes, caja II, vol. I; AGEY, Poder Ejecutivo, decretos y leyes, caja 4, vol. I, exp. 2; Aznar, I, 1850);⁷ cabe señalar que por estos medios no se cubrían todas las demandas de los ejércitos. En 1826, se ordenó en el partido de Mérida el reemplazo de 45 hombres para la Milicia cívica y otros 40 al servicio de la Marina Nacional (BY, Actas de cabildo de Mérida, libro 20, f. II 9v, 122). De estas plazas solo se cubrieron 34 de la Milicia y no hubo ningún reemplazo para la Armada (BY, Actas de cabildo de Mérida, libro 21, f. 69-69v). En 1838 se registraron 42 condenas por vagancia, mismas que fueron destinadas a la Milicia permanente de la ciudad (AGEY, Poder Ejecutivo, gobernación, vol. II, exp. 5).

Parece que el número de vagos era superior al de las condenas aplicadas, por ello, la cifra de estos individuos incluidos en el programa de reemplazos siempre fue limitada, esto se pudo deber a que los alcaldes de los barrios no informaban a menudo la existencia de vagos en sus respectivas jurisdicciones (Güémez, 1994). Uno de los mayores problemas al que se enfrentaban las autoridades era demostrar que las personas practicaban la vagancia, pues podían confundirse con algunos que se encontraban desempleados en esos momentos (*La Revista de Mérida*, 13 de junio de 1878). En 1831, por ejemplo, 11 individuos fueron condenados al servicio de las armas durante cinco años, a pesar de su

⁶ Sobre el reclutamiento mediante sorteos ver Serrano, 1993, p. 43-50.

⁷ El Reglamento para el gobierno interior del Departamento de Yucatán de 1864 estableció: “consignar con anuencia del gobernador a los vagos, ociosos y gente sin oficio al servicio de las armas o a los establecimientos de corrección, obrajes o haciendas de labor” (“Reglamento para el gobierno interior del Departamento de Yucatán”, *La Nueva Época*, 4 marzo de 1864, s. p.). Ver también “Representación de varias personas que por vagos fueron destinados al servicio de las armas, con arreglo al Reglamento para el gobierno interior de los pueblos”, Mérida, 1831, AGEY, Poder Ejecutivo, gobernación, vol. 3, exp. 7; “Lista de los declarados vagos por la prefectura en el distrito de Mérida para cubrir las bajas en los cuerpos permanentes”, Mérida, 5 de noviembre de 1835, AGEY, Poder Ejecutivo, gobernación, vol. II, exp. 5.

insistente defensa de que eran inocentes de tales acusaciones (AGEY, Poder Ejecutivo, vol. 3, exp. 7, caja 24).

En términos generales, este método tuvo un éxito moderado, por un lado respondía a las urgentes necesidades de la nación para proporcionar sustitutos de los caídos en batalla o de aquellos que habían desertado y, por otro, sirvió para reducir el número de hombres reclutados a través de la impopular leva. La retirada de vagos y criminales de las calles cumplía con el objetivo de remediar la falta de suministro de hombres dispuestos a garantizar la defensa, seguridad y estabilidad nacionales. La tarea más significativa del Estado era convertir los sujetos *inútiles* e improductivos en sujetos *útiles* y productivos, cumpliendo con dos de sus compromisos y obligaciones: proteger a los ciudadanos y erradicar a los sujetos que trataban de mantener al margen las políticas que las autoridades pretendían (Miranda, 1998).

El tercer método para insertar a los individuos no productivos en la sociedad fue a través de los servicios públicos, ellos eran la mano de obra para el arreglo de calles, de edificios, de limpieza, etcétera, este modelo también era conocido en la época colonial. Desde inicios del siglo XIX se generalizó la práctica de este método, sus causas podían ser variadas, sobre todo debido a la escasez financiera de los cabildos y a la aglomeración de los edificios carcelarios donde se recluían a los delincuentes; así la condena revertía en utilidad social. La demanda existente de trabajadores para la reparación, mantenimiento o construcción de las obras públicas municipales fue cubierta por estos individuos que se convertían en ciudadanos útiles al brindar un servicio a la sociedad. Sin embargo, esto no quiere decir que mediante esta práctica todos los delincuentes podían lograr la condonación de las penas impuestas por cometer diferentes delitos u ofensas a la sociedad, sino solo para aquellos cuyas infracciones al orden no hubieran sido de los considerados más graves, tales como el asesinato o el abigeato, cuyas sentencias podían determinar la horca para el delincuente.

Por otra parte, la aplicación de este modelo no siempre resultó satisfactoria, existían diversas circunstancias que podían hacer fracasar los intentos de que los reos condenados por vagancia u otros delitos cumplieran con el servicio que se les encomendaba para cancelar su deuda con la sociedad. Cabe mencionar que la vigilancia durante la realización de los trabajos, por lo general, era muy limitada y, con frecuencia, los reos lograban escaparse. No obstante, la obligación de condonar los delitos por servicios públicos fue un método ampliamente utilizado.⁸ A pesar de que el empleo de los presos en los servicios urbanos y

⁸ Acerca de las obras públicas como modelo correctivo en la Nueva España véase Prieto Hernández, 2001, p. 183-187.

en las obras públicas fue abolido por decreto del 4 de octubre de 1875 (Ancona, v, 1886-1889), la ciudad de Mérida continuó utilizándolos, por lo menos, unos años después, hasta finales de la década (*La Revista de Mérida*, 13 de junio de 1878).

Conclusiones

La existencia de numerosos individuos considerados *inútiles* obligó a las diversas autoridades a crear alternativas para solucionar los graves problemas y conflictos sociales. Ante el idealismo de que el progreso podía alcanzarse mediante el trabajo colectivo, el Estado buscó incorporar a todos los individuos al mundo laboral con el fin de mejorar la producción del país. Se trató de aplicar conceptos como la *moral*, cuyo elemento central era el fomento de las buenas costumbres, lo que tenía que ver con el buen comportamiento de los individuos y con su producción, de este modo, todos contribuirían en el progreso del país. Los vagos, viciosos, malentrenidos y delincuentes eran considerados un obstáculo para lograr el bien común, por tanto, las políticas públicas se orientaron a su reconversión social. Debido a ello, se dictaron diversas normas desde los poderes centrales con la finalidad de emplear a estos individuos en diversas tareas que contribuyeran al bien común.

El utilitarismo social se entendía como una política conducente a la solución de problemas económicos y sociales mediante el empleo de sujetos marginales que eran retirados de las calles y contribuían al bien común a través de su inclusión en el mundo laboral: aprendían algún oficio, se dedicaban a la milicia o eran la mano de obra en servicios públicos. De ahí que el sujeto *inútil*, al transformarse en un ciudadano trabajador, propiciaba que el desorden y los conflictos tendieran a desaparecer y favorecía al clima de estabilidad necesaria para el progreso de las actividades económicas y de la sociedad.

A pesar de todas las medidas llevadas a cabo por los diversos dirigentes en el período estudiado no podemos considerar que todas hayan tenido los resultados esperados. Por ejemplo, muchos de los sujetos considerados *inútiles* que se incorporaban al ejército desertaban antes de cumplir su servicio, otras veces huían con las armas reglamentarias y se dedicaban al bandolerismo. Las políticas de recibir una enseñanza para formarse en algún oficio y llevadas a cabo a través del internamiento en alguna penitenciaría eran desaprovechadas por los condenados y continuaban con sus antiguas actividades. Del mismo modo, aquéllos que se destinaban a trabajar en las obras públicas, ante la carencia de una constante vigilancia, huían de los trabajos. Por tanto, podemos concluir que, a pesar de las buenas intenciones de los gobernantes, las políticas destinadas a remediar a los sujetos denominados *inútiles* no tuvieron el éxito esperado.

Bibliografía

01. Ancona, Eligio (1882-1883). *Colección de leyes, decretos, órdenes y demás disposiciones de tendencia general, expedidas por el gobierno legislativo del Estado de Yucatán: formada con autorización del gobierno por...*, vol. 4. Mérida, Imprenta de El Eco del Comercio, 564 pp.
02. Ancona, Eligio (1886-1889). *Colección de leyes, decretos, órdenes y demás disposiciones de tendencia general, expedidas por el poder legislativo del Estado de Yucatán desde 1851 hasta la presente época formada con autorización del gobierno por...*, vol. 5. Mérida, Tipografía de Gil Canto, 484 pp.
03. Aranguren, José Luis (1982). *Moral y sociedad. Introducción a la moral pública española del siglo XIX*. Madrid: Taurus Ediciones, 176 pp.
04. Arrom, Silvia M. (1989). "Documentos para el estudio del Tribunal de Vagos, 1828-1848. Respuesta a una problemática sin solución". *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, México (1), pp. 215-235.
05. Aznar Pérez, Alonso (comp.) (1850). *Colección de leyes, decretos, órdenes o acuerdos de tendencia general del poder legislativo del estado libre y soberano de Yucatán*, vol. I. Mérida: Imprenta del Editor, 530 pp.
06. Castillo, Pío del (1865). *Principios de urbanidad para el uso de la juventud arreglados a los progresos de la actual civilización, seguidas de una colección de máximas y fábulas en verso*. Mérida: Impresa por J. D. Espinosa e hijos, 64 pp.
07. Droz, Jacques (1981). *Europa: Restauración y Revolución, 1815-1848*, México: Siglo XXI Editores, 317 pp.
08. Güémez Pineda, Arturo (1994). *Liberalismo en las tierras del caminante. Yucatán, 1812-1840*. Zamora: El Colegio de Michoacán/Universidad Autónoma de Yucatán, 286 pp.
09. Hale, Charles A. (1982). *El liberalismo mexicano en la época de Mora, 1821-1853*. México: Siglo XXI Editores, 347 pp.
10. Hobsbawm, Eric J. (1997). *La era de la revolución, 1789-1848*. Buenos Aires: Crítica, 352 pp.
11. Im Hof, Ulrich (1993). *La Europa de la Ilustración*. Barcelona: Crítica, 260 pp.
12. Kocka, Jürgen (2000). "Burguesía y sociedad burguesa en el siglo XIX. Modelos europeos y peculiaridades alemanas", en Joseph María Fradera y Jesús Millán (eds.). *Las burguesías europeas del siglo XIX. Sociedad civil, política y cultura*. Madrid: Ediciones Biblioteca Nueva/Universitat de València, pp. 21-83.
13. Langewiesche, Dieter (2000). "Liberalismo y burguesía en Europa", en Joseph María Fradera y Jesús Millán (eds.). *Las burguesías europeas del siglo XIX. Sociedad civil, política y cultura*. Madrid, Ediciones Biblioteca Nueva/Universitat de València, pp. 169-201.
14. Miranda Ojeda, Pedro (1998) "Ociosidad y juegos prohibidos. La vagancia y las diversiones ilícitas en Yucatán durante la primera mitad del siglo XIX", Ponencia presentada en el I Congreso Regional en Ciencias Sociales, Mérida, Yucatán.
15. Muñoz, Fanni (1996-1997). "Las diversiones y el discurso modernizador en la Lima finisecular". *Historias. Revista de la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia*. México (37), pp. 121-125.
16. Pedraza Gómez, Zandra (2004). "El régimen biopolítico en América Latina. Cuerpo y pensamiento social". *Iberoamericana. América Latina, España, Portugal*. Berlín. 4 (15), pp. 7-19.
17. Peón, José María e Isidro Gondra (comps.) (1832). *Colección de leyes, decretos y órdenes del augusto congreso del estado libre de Yucatán*, vol. I. Mérida: Imprenta de Lorenzo Seguí, 254 pp.
18. Pérez Garzón, Juan Sisinio (2001). "La trayectoria de la filosofía y la cristalización de las ideologías de la modernidad", en Julio Aróstegui, Cristian Buchrucker y Jorge Saborio (dir.). *El mundo contemporáneo: Historia y problemas*, Barcelona: Biblos/Crítica, pp. 225-267.
19. Pérez-Rayón Elizundia, Nora (2001). *México 1900. Percepciones y valores en la gran prensa capitalina*. México: Universidad Autónoma Metropolitana/Miguel Ángel Porrúa, 399 pp.
20. Pérez Toledo, Sonia (2001). "Trabajadores urbanos, empleo y control en la ciudad de México", en Clara E. Lida y Sonia Pérez Toledo (comps.). *Trabajo, ocio y coacción. Trabajadores urbanos en México y Guatemala en el siglo XIX*. México: Universidad Autónoma Metropolitana/Miguel Ángel Porrúa, pp. 157-196.

21. Prieto Hernández, Ana M. (2001). *Acerca de la pendenciera e indisciplinada vida de los léperos capitalinos*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 349 pp.
22. Ribera Carbó, Eulalia (2002). *Herencia colonial y modernidad burguesa en un espacio urbano. El caso de Orizaba en el siglo XIX*. México: Instituto Mora, 342 pp.
23. Sagastume Paiz, Tania (2001). "De la Ilustración al liberalismo. Los discursos sobre los gremios, el trabajo y la vagancia en Guatemala", en Clara E. Lida y Sonia Pérez Toledo (comps.). *Trabajo, ocio y coacción. Trabajadores urbanos en México y Guatemala en el siglo XIX*. México: Universidad Autónoma Metropolitana/ Miguel Ángel Porrúa, pp. 19-65.
24. Serrano Ortega, José Antonio (1993). *El contingente de sangre. Los gobiernos estatales y departamentales y los métodos de reclutamiento del ejército permanente mexicano, 1824-1844*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 149 pp.

Archivos

AGEY: Archivo General del Estado de Yucatán. Mérida, Yucatán, México.

BY: Biblioteca Yucatanense. Mérida, Yucatán, México.

Hemerografía

Mosaico, 1849-1850

La Nueva Época, 1864

El Siglo Diez y Nueve, 1851

Las Garantías Sociales, 1858

El Pensamiento, 1875

La Revista de Mérida, 1875, 1878

El Diario Popular, 1908

PEDRO MIRANDA-OJEDA. Doctor en Estudios Mesoamericanos por la Universidad de Hamburgo. Actualmente es Profesor Investigador de la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán y miembro del Sistema Nacional de Investigadores.

PILAR ZABALA-AGUIRRE. Doctora en Historia por la Universidad de Cantabria. Actualmente es Profesor Investigador de la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán y miembro del Sistema Nacional de Investigadores.

GENNY NEGRO-SIERRA. Doctora en Estudios Mesoamericanos por la Universidad de Hamburgo. Actualmente es Profesor Investigador de la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán y miembro del Sistema Nacional de Investigadores.

El Convento de San Salvador en Malinalco. Una revisión documental e historiográfica desde la Historia del Arte

The Convent of San Salvador in Malinalco. A Documentary and Historiographical Revision from Art History

Carlos Alfonso Ledesma-Ibarra*
Abel Alfredo Reyes-Estrada**

Resumen: El presente artículo expone la historia del conjunto conventual de San Salvador, en Malinalco. Para ello, se siguieron tres rutas: se realizó un análisis historiográfico de la documentación existente en torno a este conjunto conventual; también se consideraron los datos históricos documentales sobre este edificio; además, se describieron, compararon y valoraron sus elementos arquitectónicos, con la intención de explicarlos puntualmente.

Palabras clave: Convento Agustino, Evangelización, Malinalco

Abstract: This paper presents the history of the convent complex of San Salvador, in Malinalco. For this purpose three routes were followed: a historiographical analysis of existing documentation was made around this monastery complex; it was also considered the documentary historical data concerning this building; in addition, its architectural elements were described, compared and assessed, in order to explain them in detail.

Keywords: Augustinian Convent, Evangelization, Malinalco

* Universidad Autónoma del Estado de México, México, cledesmai@yahoo.com.mx

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

Introducción

La obra arquitectónica más importante de Malinalco es el conjunto conventual del Divino Salvador. Con la intención de contribuir a un conocimiento profundo sobre uno de los monumentos históricos más importantes del siglo XVI, el presente trabajo pretende dar cuenta de esta edificación, a partir del recuento y del análisis de lo publicado en torno a ella, de datos históricos sobre la población (en el contexto de su construcción), así como del estudio de materiales hasta ahora no abordados, como documentación resguardada en el Archivo General de la Nación (AGN), libros y documentos de la Biblioteca Nettie Lee Benson, de la Universidad de Texas, y los reportes del Archivo del Instituto Nacional de Antropología e Historia del Estado de México. Sin duda, este material permite formular una explicación sobre el tipo y las formas que se combinaron para realizar tan importante edificación.

A pesar de su relevancia, los estudios realizados sobre la arquitectura de este monumento son escasos. Existen dos investigaciones sobresalientes sobre la pintura mural de los claustros bajo y alto, realizadas por las especialistas Jeanette Favrot Peterson y Elena Isabel Estrada de Gerlero. A ellas debemos sendas explicaciones iconológicas del significado religioso que estas imágenes del siglo XVI tuvieron para los frailes y los indígenas; no obstante, en dichos trabajos no se profundiza el estudio de la arquitectura.¹

Por esta razón, para este trabajo partimos de un análisis de los textos que se han escrito sobre el convento de Malinalco (crónicas y noticias novohispanas o escritos especializados contemporáneos); escribimos acerca del contexto histórico de la localidad —a partir de nuevos documentos sobre esta población—, con el objetivo de plantear el proceso histórico que acompañó la construcción y las restauraciones del edificio; asimismo, describimos el complejo arquitectónico para explicar sus partes, sus formas y sus características, mediante la comparación con los tratados de arquitectura de la época y otros edificios agustinos construidos en los mismos años.

Revisión historiográfica del Convento de San Salvador en Malinalco

Una de las primeras noticias que se tiene sobre la construcción del convento de Malinalco es la referida por el cronista de la Orden de los Ermitaños de San Agustín, fray Juan de Grijalva, quien, en su obra *Crónica de la orden de N. P. S. Agustín* (1624), indica que el año de fundación del convento es 1543, financiado en partes iguales por

¹ En ambas obras encontramos descripciones o menciones generales para ejemplificar el proceso de evangelización en Malinalco y el establecimiento del edificio de los Ermitaños de San Agustín.

la Corona Española y Cristóbal Rodríguez (encomendero del lugar). Agrega que en dicha población la Orden posee “casa e iglesia suntuosa y bien acabada”. En este libro se narran eventos sobresalientes de la evangelización de los agustinos en la Nueva España durante el siglo XVI; sin embargo, aunque ofrece información vasta sobre algunos conventos, no da detalles del de Malinalco. Del mismo modo, en *Historia de la Provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán del Orden de S. Agustín* (1673), crónica de fray Diego de Basalenque, se incluyen algunas descripciones de edificios agustinos, mas no se contempla el que interesa a esta investigación.

Durante el periodo virreinal, una de las devociones más importantes fue la del Santo Señor de Chalma, impulsada por los Ermitaños de San Agustín, quienes fundaron un santuario en este sitio; en él, a mediados del siglo XVII, el mestizo fray Bartolomé de Jesús María —entre curaciones milagrosas, consejos y varios portentos propios de los santos— habitó, realizó su obra, sus milagros y ganó mayor fama para dicho lugar de encuentro espiritual. Fray Juan de Grijalva, prior del convento de Malinalco, le otorgó la investidura de hermano lego, tras de cuya muerte surgieron algunos escritos con los que se buscó iniciar su proceso de beatificación; no obstante, dicho caso no prosperó. En textos como *Interrogatorio de la Vida y virtudes del venerable hermano Fr. Bartholomé de Jesús María*, de José Sicardo (1683), o *Relación histórica y moral de la portentosa imagen de N. Sr. Jesucristo crucificado aparecida en Chalma*, de fray Joaquín Sardo (1810), se alude el Convento de Malinalco y su importancia, aunque sin referir detalles del edificio.

En *Theatro Americano. Descripción general de los reynos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones* (1755), de José Antonio de Villaseñor y Sánchez, se menciona que el valle de Malinalco estaba habitado por unas setecientas setenta familias que hablaban náhuatl y se distribuían en once barrios; el autor manifestó la abundancia de agua que había en el lugar y la importante cantidad de huertas que existían. El libro refiere la existencia del Convento de los Agustinos, pero sin hacer descripción alguna.

En el siglo XX fue publicado *Arquitectura mexicana del siglo XVI* (1948), escrito en inglés por George Kubler. En este libro, el historiador expone un amplio estudio sobre las edificaciones de la época virreinal temprana, abordadas desde diferentes aspectos de su construcción y su historia. El autor recurrió a gran número de ejemplos y documentos para argumentar su propuesta teórica acerca de la arquitectura conventual del siglo XVI novohispano, en la que incluyó el convento de Malinalco. Sobre este edificio también se hace mención en el apéndice, donde se clasifican las construcciones mendicantes del siglo XVI. Entre los datos que describen se encuentra la fundación del convento, aludido por fray Juan de Grijalva; además, registra que en 1568, Simón Pereyns —destacado pintor

flamenco del siglo XVI—, llegado a América con el Virrey de Falces, realizaba un retablo para este templo, información que sustenta refiriendo la obra de Manuel Toussaint, quien en 1927 había escrito un capítulo denominado: “La arquitectura religiosa en la Nueva España durante el siglo XVI”, el cual fue incluido en *Iglesias de México, 1525 -1925* (1927). Asimismo, el autor indica, mediante otro documento, que hacia 1571 la iglesia abovedada estaba concluida y el convento seguía en construcción; este fragmento fue extraído de la obra *Documentos históricos de Méjico* de Luis García Pimentel.²

Por su parte, don Manuel Toussaint (1990) localizó los documentos que registraban la estancia de Simón Pereyñs, quien realizó un retablo para este edificio en compañía de Francisco Morales, otro importante artista de la época. Dicha estructura no ha llegado hasta nosotros, pero la noticia es suficiente para indicarnos la riqueza del convento.

Elisa Vargas Lugo, en *Las portadas religiosas de México* (1969), explica las condiciones artísticas del siglo XVI en cuanto a los preceptos religiosos que tenían los frailes mendicantes; en especial, alude al manierismo practicado en la arquitectura de finales de este siglo. En el mismo texto expone las particularidades artísticas que se observan en algunas fachadas de los templos en los siglos XVII, XVIII y XIX; específicamente, menciona algunas de las características de la portada del templo del convento de Malinalco: “es muy sencilla [...] flanqueando su medio punto con pares de pilastras entre las que se ven nichos de tipo ornamental, colocadas en línea vertical, para lograr juegos de luz y sombra [...] Sobre la cornisa de su primer cuerpo hay un altísimo nicho y más arriba una ventana con su marco de pilastrillas y un frontón rematándola” (Vargas, 1986, p. 151). Sostiene que en el siglo XVI se agrupa una serie de portadas derivadas de formas renacentistas; dichos elementos se aprecian en el templo de la Purísima Concepción (Malinalco).

Otra descripción del conjunto conventual se encuentra en los capítulos IV y V de *Historia de Malinalco*, de Javier Romero Quiroz (1980); sobre el portal de peregrinos señala: “la capilla abierta: su planta es rectangular y mide 31.6 m de largo y 11.2 m de fondo, compuesta de siete arcos y está abovedada” (p. 226). En la franja superior de los arcos se alternan 23 medallones en alto relieve, seis son el topónimo de Malinalco; seis, el símbolo de los agustinos; seis, el emblema de la Virgen María, y cinco presentan el anagrama IHS (*Iesus Hominum Salvator*). Romero Quiroz propone que en el arco central estuvo el altar de la capilla del que no quedan vestigios. En cuanto al templo, enfatiza la dedicación del convento, en el siglo XVI, a la Purificación y a San Simón. Concentra su atención en el crucifijo del tímpano de la fachada y en la torre monumental, adosada

² De esta, cinco volúmenes fueron publicados entre 1903 y 1907.

posteriormente al muro norte de la iglesia. Recupera una cita de fray Juan de Grijalva sobre la fundación: “Este año de 43, se fundó el convento de Malinalco, dista de México treze leguas hacia la parte de el Occidente, es del Arzobispado; los naturales son Mexicanos, la población fue muy grande repartida en diez y seis pueblos, tiene casa y Yglesia sumptuosa y bien acabada” (Romero, 1980, p. 231). También señala los motivos “grutescos de los frescos”, en los que observa: “una flora exuberante, que no es la de Malinalco, [además] se ven aves de otras regiones” (Romero, 1980, p. 232) y alude a la repetición de los emblemas de los nombres María, Jesús y la orden de los agustinos en el claustro bajo.

Otro de los investigadores que estudió la construcción del templo de Malinalco es el arquitecto Juan Benito Artigas en *Capillas aisladas abiertas de México* (1982), donde reconstruye, de manera hipotética, el corte transversal de la iglesia antes de que se abovedara la nave. En el dibujo deja ver que, inicialmente, estuvo cubierta por una techumbre de madera y teja; la vista sugiere la falta de construcción del claustro alto del convento y la torre campanario, pero no ofrece una explicación extensa sobre dicha propuesta.

El arquitecto Vicente Mendiola Quezada (1985), en *Arquitectura del Estado de México* (1993), reúne descripciones y algunos datos históricos sobre distintos edificios religiosos de la entidad, desde el siglo XVI hasta el XIX; entre ellos, incluye el convento de Malinalco; además, describe el templo, el claustro, así como las arquerías de los claustros alto y bajo, compuestos por arcos de medio punto en ambos lados; en la parte inferior, “son muy esbeltos y su sección es casi elipsoidal aunque en realidad son una serie de molduras semi cilíndricas agrupadas a la manera gótica como nervaduras”. Sobre la parte superior del claustro, el arquitecto señala: “son de medio punto sobre pilares robustos de sección cuadrada con sencilla imposta. En lugar de pretil hay dos pequeñas pilastras adosadas a los pilares ya mencionados y un rodapié entre pilar y pilar. Ambas plantas están cubiertas por bóveda de cañón sostenidas por arcos fajones que descansan en pinjantes” (Mendiola, 1985, p. 196).

Acerca de la techumbre de ambos pisos del claustro, asevera que están cubiertos con bóveda de cañón entre arcos fajones que descansan en consola o pinjante. También distingue que los arcos del segundo piso presentan una moldura como cordón con arquivolta.

En el mismo sentido, el arquitecto Mendiola Quezada (1985) detalla que las proporciones y “macicez” dan al templo un aspecto de fortaleza: “es de una sola nave cubierta con bóveda de cañón”. Señala que la fachada está compuesta por una alta portada

flanqueada por un contrafuerte y una pesada torre semihundida. Además, distingue ciertos elementos clásicos (la solidez y la sobriedad) en la portada, por lo que la clasifica como perteneciente al “Clásico del siglo xvi”.

En “Arte Colonial”, primer tomo de *La enciclopedia del arte mexicano*, se exponen particularidades de la arquitectura conventual del siglo xvi, la cual se divide según las órdenes mendicantes evangelizadoras. La parte que corresponde a la arquitectura de los agustinos estuvo a cargo del historiador del arte Gustavo Curiel Méndez (1988), quien revela el proceso de evangelización realizado por los Ermitaños de San Agustín, así como las generalidades y la comparación entre los conjuntos monásticos. En uno de los apartados sobre porterías, brevemente señala —descripción semejante a la de Romero Quiroz (1980)— la de Malinalco como una de las más grandes: “Cabe pensar que por las dimensiones haya funcionado también como capilla abierta. Se resuelve con base en siete claros, conformados por pilastras y arcos de medio punto. En la parte superior resalta un friso que incluye como decoración las representaciones del glifo toponímico del lugar, monogramas cristológicos y anagramas marianos” (p. 699).

En “Los claustros y otras dependencias”, Curiel Méndez (1988) expone el gusto de los agustinos por el movimiento en la arquitectura, el cual se produce al incluir en el registro bajo la solución de los arcos contrastantes con tipos diferentes para la parte superior. Respecto del convento del Divino Salvador, afirma: “se aprecia la misma solución de vanos para los dos registros; sin embargo en la parte baja se prefirieron moldurados que alternan como haces de columnillas y en la parte superior casi desnudos de decoración e incluyen pilastras” (p. 703). De esta manera, el autor enfatiza una característica común de la arquitectura del siglo xvi en las construcciones agustinas que también se observa en el edificio que nos ocupa.

Otro trabajo que también menciona al convento estudiado es “La arquitectura religiosa del siglo xvi”, de Bertha Teresa Abraham Jalil (2001), uno de los capítulos de *La historia general ilustrada del Estado de México*, tomo III (2001); en él, la autora alude —del mismo modo que Vicente Mendiola y Gustavo Curiel— a la disposición de las arquerías de los claustros alto y bajo: “Compuesto en ambos pisos por arcos de medio punto que en la parte baja representan molduras alternando con haces de columnillas, a diferencia de los de la planta alta que casi no tienen decoración y donde los sostenes incluyen pilastras” (p. 318). Además, resalta la presencia de murales ubicados en los pasillos de los claustros: “los cuales son testimonio de conocimientos botánicos y de tradiciones bíblicas y religiosas” (p. 318).

En dicho apartado, la investigadora señala algunos elementos que componen la portada de estilo manierista: el arco de medio punto moldurado que parte de la base de las jambas hacia el extradós; en los laterales dos pilastras acanaladas flanquean un par de nichos y se aprecia un friso compuesto por querubines y flores, rematado por un frontón. Asimismo, con el fin de dilucidar en torno a sus elementos formales, compara los templos del Divino Salvador con los de Ocuilan y Santiago Tilapa. Sobre el primero menciona que la techumbre consiste en una bóveda de cañón corrido. Además, apunta que aunque en los tres se localiza el arco del triunfo previo al presbiterio, en el de Malinalco es poligonal y con bóveda de cañón corrido y rectangular.

Como ha sido señalado, los murales del claustro bajo son el aspecto que más se estudia sobre el convento de Malinalco. Uno de los análisis más completos fue realizado por Jeanette Favrot Peterson. En su obra *The Paradise Garden Murals of Malinalco. Utopia and Empire in Sixteenth Century Mexico* alcanzó una visión integradora y subrayó el programa evangélico de los agustinos, la construcción del convento, la configuración de los murales y la integración de la cosmovisión indígena en estos. Según Peterson, de la relación de tales elementos surgió una composición novedosa que en dichos murales logró combinar conceptos e ideas de las tradiciones indígena e hispánica cristiana. En su trabajo, identifica las imágenes de flora y fauna del mural, describe y explica el significado de varias imágenes que representan especies endémicas de este sitio, afirmación que se contrapone a la realizada, años antes, por Javier Romero Quiroz, quien no estudió formalmente los frescos. Para Peterson (1993), la representación de los jardines concuerda con ideas paradisiacas de ambas cosmologías; discurre sobre la representación y el significado de los jardines paradisiacos como una utopía. “El tema paraíso-jardín se extendió más allá de la alegoría religiosa para funcionar como una metáfora de los objetivos de la misión evangelista de los Agustinos. El concepto de un paraíso terrenal se adaptaba perfectamente a las ideas utópicas del profundo pensamiento mendicante a la llegada en el Nuevo Mundo” (p. 138).

De acuerdo con la investigadora estadounidense, estos temas se relacionan con elementos escatológicos de las pinturas eremíticas, plasmadas en otros conventos agustinos. Respecto de la arquitectura del convento, destaca la incorporación de elementos de menor rigor académico a los motivos clásicos de la fachada, los cuales considera cercanos a lo que denominamos “plateresco”: cabezas de ángeles, rosetones y conchas adosadas a las bases de las pilastras, los frisos; además de las cinco esculturas de santos que debieron ocupar los nichos, actualmente desiertos.

Sobre los murales del claustro bajo también escribió Elena Isabel Estrada de Gerlero en “El sentido simbólico-litúrgico en los murales del claustro del convento agustino de la Purificación y de San Simón de Malinalco”.³ En este estudio, Estrada de Gerlero realiza un profundo análisis de los frescos en cuanto a su relación con un sentido simbólico-litúrgico —integrados en los programas monacales del siglo XVI—, con el fin de acentuar la creencia doctrinal de que la Iglesia indiana era prefigurada como la Jerusalén Celeste, aspecto que también había mencionado Peterson, lo que le proporciona un sentido de *Paraíso* al convento. De esta forma, se vincula el programa de los muros con el significado arquitectónico: “Si el paraíso terreno es la prefigura del claustro y del Paraíso celeste, en Malinalco éste también se representa extramuros del convento [...] de manera que para comprender mejor la representación del Paraíso pictórico en el claustro bajo del convento es justo referirse al paisaje que crece a su alrededor” (Estrada, 2011, p. 128).

Así, se plantea como problema de investigación la importancia del estudio de la arquitectura en relación con el paisaje, en especial el que se integraba al ambiente sacro del edificio. En tal sentido, Estrada de Gerlero logra una certera interpretación de los elementos de la arquitectura del convento al relacionarlos con el pensamiento de la evangelización y la espiritualidad de los agustinos. La historiadora mexicana también estableció con claridad interpretaciones iconográficas de los murales, relacionándolos con los significados religiosos.⁴

Un aspecto interesante, que es común entre el trabajo de De Gerlero y *Monografía Municipal de Malinalco* (editada por el Gobierno del Estado de México, a cargo del escritor Luis Mario Schneider, en 1999),⁵ es la reflexión sobre la importancia de la conjunción de la arquitectura y los elementos constitutivos del convento, dispuesta con el fin de contribuir con la correcta vida monástica de los habitantes del claustro (Schneider, 1999, pp. 102 -103).

Asimismo, en 2006, el Colegio Mexiquense y la Universidad Autónoma del Estado de México coeditaron *Malinalco y sus contornos a través de los tiempos* (coordinado por Xavier Noguez), donde puede leerse “Arte colonial en Malinalco y su región” de Rosa Guadalupe

³ Trabajo integrado en *Homenaje a Marco Dorta, Anuario de Estudios americanos*, 1981.

⁴ Otro texto que completa nuestro conocimiento sobre la pintura mural y las tallas del portal de peregrinos del convento de Malinalco es “Apuntes sobre el origen y la fortuna del grutesco en el arte novohispano de evangelización”, publicado en *De arquitectura, pintura y otras artes. Homenaje a Elisa Vargas Lugo* (2004).

⁵ Trabajo que compilan autores como Vicente Mendiola, Jeanette Peterson, Elena Isabel Estrada de Gerlero, entre otros que han sido mencionados en la revisión historiográfica que presentamos.

de la Peña Virchez (2006).⁶ En este trabajo, De la Peña subraya la “severidad” de las fachadas del convento y del templo; califica como “clásica” la fachada de la iglesia, por su composición y sus elementos,⁷ y cita a Schneider para reflexionar sobre el “influjo manierista” de la misma fachada (pp. 76-77). Además, considera, por un lado, que la presencia de los ángeles, los rosetones y las conchas son propios del “arte plateresco”; por otro, que el piso superior se realizó con más “cuidado”, debido a que en él se distinguen los “detalles arquitectónicos clásicos” (p. 78). En suma, este texto propone una explicación para la distribución de los espacios del claustro y las posibles fechas en que se edificaron.

La conquista militar española de Malinalco

Para el Imperio Mexica, la población de Malinalco fue un centro militar estratégico, entre otras cosas, debido a su ubicación geográfica (colindante con los valles de México, Toluca y Cuernavaca). Al parecer, sus ejércitos de la Triple Alianza podían intervenir bélicamente en caso de ser necesario. Una de las hipótesis sobre los edificios que se encontraban en la ciudadela prehispánica de este lugar es que sus guerreros, denominados águila y jaguar, tenían una iniciación ritual para ser parte de dicha élite militar.

Durante la conquista española era imposible, dentro de los planes militares de Hernán Cortés, dejar libre a Malinalco (tradicionalmente aliada de los mexicas), pues ello significaría la llegada de refuerzos y aprovisionamiento; por esta razón, en 1521 fueron enviadas las tropas de Andrés de Tapia para someter a la población.

La crónica de fray Juan de Torquemada asegura que los habitantes de Quauhnahuac, partidarios de Cortés, se quejaron de los malinalcas y tanto las huestes españolas como sus adeptos indígenas se les enfrentaron en suelo plano, llevándose la victoria. No obstante, debido a que los malinalcas se protegieron en su ciudadela (Schneider, 1999, pp. 174-175), y a que recibieron ayuda de las defensas y a la premura de la campaña, fue imposible completar la conquista; lo cual no impidió que los de Quauhnahuac quedaran seguros y vengados. Los malinalcas, en cambio, tuvieron que soportar la derrota a manos de un enemigo superior en armamento y número.⁸

Si consideramos la ubicación de la ciudadela y su función como sede de grupos militares de élite, podremos comprender que la campaña militar no fue sencilla. En su Tercera Carta de Relación, Hernán Cortés (1981) relata que para derrotar a

⁶ En dicho capítulo se retoman varios de los escritos aquí enumerados.

⁷ Tal aseveración es cercana a lo dicho por Elisa Vargas Lugo.

⁸ Según los registros de la época, los seguidores de los españoles sumaban más de 40 mil combatientes, por ello se consideraba como una “ciudad muy grande”.

los belicosos malinalcas envió otro grupo armado, esta vez dirigido por Gonzalo de Sandoval, quien contaba con dieciocho soldados a caballo, cien peones y buen número de aliados otomíes; por esta razón, los habitantes de Malinalco y otras ciudades prefirieron rendirse (pp. 148-151).

La evangelización y la trascendencia del convento de Malinalco

Después de finalizar las campañas militares para la conquista del Reino Nazarí de Granada, en 1492, la reina Isabel de Castilla encomendó las tareas de evangelización a los frailes mendicantes, encabezados por el arzobispo granadino, el jerónimo fray Hernando de Talavera, quien encargó a su correligionario, Pedro de Alcalá, la elaboración de *Arte para ligeramente saber la lengua araviga*; de esta forma se ejecutaba una novedosa forma de evangelización que contemplaba la inculturación de la fe y la celebración litúrgica para los conversos (Folgado, 2014, p. 230).

La llegada de Cristóbal Colón a este continente sucedió unos meses más tarde y planteó para los Reyes Católicos y la Iglesia Católica la necesidad de emprender la evangelización de los naturales de las tierras a conquistar. La información acerca de un enorme territorio con población sin evangelizar y el apoyo de la Corona Española entusiasmó a muchos religiosos deseosos de ser instrumentos de Dios en la construcción de un nuevo mundo.

En este panorama, el pensamiento humanista se impuso sobre aquellos que defendían la idea del indígena sin alma. La monarquía española asumió como una obligación la conversión y la protección de los indios. Los religiosos gozaban de prestigio entre los naturales y eran primordiales para la justificación ideológica de la conquista, pues, en el contexto del pensamiento cristiano, esta solo era aceptable si aducía como fin último la conversión de los paganos.

La de San Agustín fue una de las tres órdenes encargadas de comenzar la evangelización de la Nueva España. En 1531, en el convento de los Santos, cerca de Valladolid en Castilla, por acuerdo capitular de los superiores de la Orden se decidió iniciar la obra misionera en la Nueva España; sin embargo, los siete primeros frailes agustinos arribaron a estas tierras hasta mayo de 1533, nueve años después de la llegada de los franciscanos y seis, de los dominicos. Una vez desembarcados en Veracruz, se trasladaron a la ciudad de México, donde fueron recibidos y hospedados por la Orden de Santo Domingo. Posteriormente alquilaron una casa en la calle de Tacuba; desde donde comenzaron su labor misionera.

Cuando los agustinos llegaron a Nueva España, varios de sus poblados ya estaban ocupados por otros religiosos, motivo por el que procuraron instalarse en aquellos lugares donde no existía la presencia de evangelizadores. Los Ermitaños de San Agustín se establecieron donde sus compañeros misioneros les cedieron; así fue como se extendieron por la región meridional del virreinato —parte de las actuales entidades de Morelos y Guerrero, la enorme región otomí del norte, el actual estado de Hidalgo y parte del obispado de Michoacán y Nueva Galicia (Rubial, 1990, p. 23).

El eremitismo practicado por los agustinos no dejó de ejercerse en las nuevas tierras americanas; algunos de ellos, gracias a las características geográficas de los territorios que evangelizaron, pasaban largas estadias en completa soledad en cuevas o al aire libre. Los Ermitaños de San Agustín predicaban, algunas veces, en territorios con una población dispersa, lo que les brindaba la posibilidad de pasar largas temporadas en soledad. En otras ocasiones procuraban estas soledades eremíticas para desarrollar su espiritualidad.

Antes de la llegada de los agustinos a Malinalco, esta población recibía la visita de los franciscanos del Convento de Cuernavaca, quienes habían dedicado la población a la devoción de Nuestra Señora de la Asunción (García, 2001, p. 95). A finales de la década de 1530, los Ermitaños de San Agustín arribaron a este sitio e iniciaron su labor evangelizadora. Bajo la orden del vicario provincial Jorge de Avilés, la fundación del convento de La Purificación y San Simón se llevó a cabo en 1540, el cual, durante la reunión del Capítulo Agustino de 1543, se estableció como parroquia (Schneider, 1999, p. 96).

Durante las primeras fechas de la llegada de la Orden, este edificio debió ser una improvisada construcción para albergar a los frailes, así como sus instrumentos de culto y trabajo indispensables. Los Ermitaños de San Agustín fundaron su convento en la parte alta del valle, a unos doscientos metros del río de San Miguel, cerca de su nacimiento. Es posible que el diseñador de este conjunto fuera Diego de Chávez, a quien también se le adjudica la autoría de los conventos de Ocuilan y Yuriria. A pesar de que del primero no han quedado demasiados elementos y el segundo dista formalmente de este —debido a las tallas y esculturas presentadas en su fachada—, su cercanía geográfica con Ocuilan lleva a proponer la posibilidad.

Los primeros años de los frailes en este territorio no debieron ser sencillos, pues a las múltiples tareas propias de la evangelización se les sumaban las epidemias que merocaban la población de los neófitos. De acuerdo con Luis Mario Schneider, la epidemia de Cocoliztli, que azotó el centro del virreinato durante esos años, debió detener —aproximadamente por unos diez años— la edificación del convento de Malinalco (Schneider, 1999, p. 98). Sus labores debieron ser similares a las efectuadas en otros lugares de fuerte

tradición cultural y religiosa; posiblemente, ponían especial énfasis en la educación de los niños, quienes, en varias ocasiones, fueron sus mejores aliados en la imposición de la nueva religión. Aunado a ello, los fervorosos agustinos echaron mano de toda clase de recursos para lograr su objetivo evangelizador (incluso si era necesario, a la fuerza): imágenes, representaciones teatrales, música, sermones (Ricard, 1986, pp. 192-193).

El antiguo centro urbano prehispánico de este sitio presenta huellas de destrucción e incendio; no se sabe si esto fue consecuencia de los enfrentamientos militares con las tropas españolas y sus aliados u obra del encomendero o de los frailes franciscanos o agustinos. La antigua ciudadela fue destruida y abandonada (García, 1947, p. 13), como consecuencia de un pensamiento que consideraba demoníacas las antiguas religiones mesoamericanas.

Los evangelizadores no persiguieron completamente la antigua religión. Las coincidencias que encontraron con el anterior culto se usaron en favor de la misión evangelizadora; por ejemplo, la idea de un alma inmortal, el gusto por los ritos, el arte y la intensa religiosidad. No se conoce el grado de aceptación que tuvieron los agustinos frente a la antigua cultura; sin embargo, la probabilidad de que los murales del claustro bajo contengan conceptos indígenas y españoles del Paraíso permite vislumbrar un considerable grado de coincidencia. Así, los puntos de convergencia entre los conceptos y símbolos de los nativos y los cristianos fueron manipulados por los frailes para propagar con eficacia la fe católica e imponer la soberanía española sobre la población original. En los murales del siglo XVI de este monasterio, las imágenes amalgamaron ambos conceptos del Paraíso, españoles e indígenas, convergencia que fue permitida y explotada por los religiosos (Peterson, 1987, p. 25).

La historiografía asevera que las funciones de los frailes, en los primeros años, fueron diversas: evangelización, aprendizaje de nuevas lenguas, fundación de pueblos, administración de justicia, levantamiento de edificios, construcción de obras de ingeniería y todo tipo de labores; su fervor era intachable y el reconocimiento entre los indígenas fue casi unánime. Durante la evangelización, los frailes mendicantes se erigieron como defensores de los indios, propagadores de la fe; en algunos casos, destacados constructores de edificios magníficos y de un nuevo orden que, pensaban, podría levantarse sobre las enseñanzas de los evangelios, así como con disposición y voluntad de los indígenas dirigidos por los frailes.

Durante la primera mitad del siglo XVI, los frailes consideraban a los indígenas como buenos cristianos potenciales, elementos idóneos para edificar un nuevo mundo, mejor que aquel que fue dejado del otro lado del Atlántico. Pruebas de esta afirmación se

encuentran en la fundación de los colegios agustinos para indígenas, entre los que destaca el de Tiripetío, en Michoacán (Ricard, 1986, p. 328). Los Ermitaños de San Agustín incorporaban a los neófitos en la práctica de los sacramentos, acción criticada por otras órdenes religiosas. A mediados del siglo XVI, Fray Alonso de la Vera Cruz, quien fuera prior de este convento, escribió *Speculum Comugiorvm*, donde asumió una posición de respeto hacia las culturas autóctonas y reconoció en ellas la existencia de cierto “derecho natural” en algunas de sus costumbres (Ortega, 1985, pp. 29-39). En ese sentido, no debe ignorarse la confianza de estos hombres en el discernimiento y la capacidad, tanto moral como intelectual, de los naturales.

La primera etapa de evangelización quedó en la memoria de las órdenes protagonistas como una era dorada, cuando sobresalieron las virtudes morales y fervorosas de los misioneros, propias de los primeros cristianos, como dictaba la *Philosophia Christi*: “La Iglesia indiana, fundada por los primeros frailes, imitando el modelo de la Iglesia primitiva, era la ciudad de Dios, la nueva Jerusalén terrena que prefiguraba la celeste, un pueblo elegido y en lucha contra la ciudad de Satanás” (Rubial, 1999, p. 55).

En este contexto, el demonio había sido vencido, aunque no desterrado, pues no eran escasos sus aliados en estas tierras y en esa época: encomenderos explotadores y hechiceros indígenas —por mencionar algunos— eran considerados de esa manera.

Durante las primeras cinco décadas posteriores a la conquista, llegaron a la Nueva España varios artistas cuya presencia fue importante para el comienzo de la creación artística en este reino. Los propósitos evangelizadores, en parte, originaron un ímpetu constructivo. Aquellos artistas formaron a otros y, en conjunto con los frailes, organizaron equipos de artistas indios errantes, quienes, con el apoyo de mano de obra local, realizaron construcciones en un extenso territorio. Esos equipos levantaron las iglesias, los conventos, los retablos y los ornamentaron con escultura, con pintura en su fachada y en su interior (Estrada, 2011, p. 133).

Esta época dio paso a otra de mayor disciplina y menor fervor misionero.⁹ Las nuevas generaciones de religiosos no mudaron de manera espontánea su forma de percibir al indígena y su misión, pues hasta entre los primeros evangelizadores ya existían diferencias de percepción y pensamiento. Lo cierto es que a partir del último tercio del siglo XVI comenzaron a manifestarse ciertas ideas y acciones que modificaban la tendencia del ministerio del clero regular. Muchos de estos cambios provenían del otro lado del Atlántico: la aprobación del Concilio de Trento provocó la reunión del Tercer Concilio

⁹ Los historiadores se han esforzado en tratar de establecer las causas por las cuales la Iglesia novohispana cambió de rumbo.

Provincial Mexicano, la institución del diezmo y la predilección de la Corona Española por el clero secular, entre otros (Ricard, 1986, p. 35). Estas transformaciones también influyeron en la percepción que los europeos y sus descendientes tenían de los naturales. Hacia el último cuarto del siglo XVI se abandonó la idea del neófito prometedor, pilar de una nueva Iglesia indiana más cercana a las fuentes primigenias de los Evangelios (Corcuera, 1994, p. 19). Las escuelas superiores creadas para los hijos de caciques y niños destacados fueron del olvido a la desaparición. Se argumentó la relajación moral de los naturales y se les confinó a un estatus de menores de edad, quienes, para seguir el buen camino, necesitaban la guía de los religiosos y de las autoridades españolas.

Resulta imposible identificar en qué momento sucedió este cambio entre los agustinos establecidos en Malinalco, pues dichas posturas fueron flexibles y aceptaron cambios o matices al interior de las órdenes, de acuerdo con la formación, el origen y la vida de los frailes. En otras palabras, las transformaciones en el pensamiento de los religiosos respecto de los indígenas no sucedieron uniformemente, ya que las personas decidieron cuáles eran las ideas que convenía adoptar o rechazar.

Los Ermitaños de San Agustín predicaron e instauraron la religión católica en los valles de Malinalco y Chalma, lugares con un significado sagrado e importante desde épocas anteriores a su arribo. Los indígenas, por su parte, participaron en este proceso de manera activa, con el fin de cambiar las connotaciones religiosas, pero sin modificar el significado sagrado que las distinguía. De acuerdo con fray Joaquín Sardo (1810, pp. 105-113), desde 1544, los agustinos habían levantado algunas edificaciones para peregrinos en Chalma, donde se veneraba la imagen de un Cristo, aparecida en una de las cuevas que rodean el valle; su fama inspiró la construcción de un santuario, donde fue colocada en 1683 (Sardo, 1810, pp. 105-113).

De acuerdo con fray Juan de Tapia, en una Relación enviada al rey de España, Felipe II, en 1571, Malinalco contaba con dos mil tributarios, los cuales estaban establecidos en la cabecera del pueblo y en diez estancias. Con ellos vivían tres religiosos que sabían náhuatl.

El templo calificado como suntuoso ya había sido terminado, estaba abovedado y presentaba retablo; en cambio, después de casi treinta años, el convento estaba casi inconcluso, pues faltaba la bóveda (Biblioteca Nettie Lee Benson, Relaciones Geográficas, Colección Joaquín García Icazbalceta, Cartas de Religiosos, JGI mss. XXIII-4).

La construcción del convento y del templo era una necesidad impostergable para los religiosos. Los propios concilios, tanto europeos como americanos, establecían este último elemento como indispensable para el culto. Los agustinos fueron, quizá, quienes

mayor énfasis pusieron en este aspecto. Las crónicas del siguiente siglo dejaron clara la vocación constructora de la Orden. A finales del siglo *xvi*, su vicario era el humanista fray Alonso de la Vera Cruz, quien escribió una carta a la provincia del Dulce Nombre de Jesús, exhortando a la construcción de edificios e iglesias, embellecidos con el objetivo de que los recién conversos olvidaran sus antiguas religiones.

En septiembre de 1580, se informaba al virrey que una parte de la población de Malinalco no acudiría a trabajar en las minas, pues estaban ocupados en la edificación del convento —probablemente en la construcción del segundo piso del claustro (AGN, Ramo Compuesta, exp. 1010, fs. 221)—. Un siglo más tarde, en 1680, la comunidad tenía destinadas varias tierras de arrendamiento para la restauración o reconstrucción del templo de los agustinos; sin embargo, se acusaba a Don Nicolás de Santa María, gobernador de este pueblo, de haber desaparecido parte de los fondos destinados a este propósito (AGN, Compuesta, exp. 42, f. 37v). No tenemos la certeza del desenlace de este problema legal ni el destino de estos fondos, pero resulta evidente, por la documentación consultada, que los propios malinalcas estaban conscientes de la necesidad del mantenimiento y la remodelación de ciertas partes del edificio, para lo cual destinaban trabajo y dinero.

En 1715, el alcalde mayor de Malinalco (autoridad virreinal) estaba obligado a procurar la asistencia de algunos peritos para que valoraran el estado de la bóveda del templo, la cual, al parecer, se encontraba deteriorada; por ello, para evitar su colapso, se argumentaba la urgencia de mantenimiento. Desconocemos si esta descripción de la techumbre del edificio obedece a que no tuvo el cuidado necesario desde 1680, cuando parte del dinero destinado a su reparación fue sustraído por Nicolás de Santa María; lo cierto es que existía la necesidad de valorar los daños de la bóveda y encaminar su compostura (AGN, Compuesta, exp. 164, fs. 220-221v).

Un año más tarde, después de evaluar la información, el virrey de la Nueva España mandaba que, a partir de entonces y por otros seis años, una tercera parte de los tributos de esta población debería ser destinada a la reconstrucción del templo, especialmente de su bóveda (AGN, Compuesta, exp. 12, fs. 15v-16). Es importante recordar que fue en este periodo (1717) cuando se concluyó la torre, probablemente aprovechando este periodo de reconstrucción y remodelación permitido y propiciado por las autoridades virreinales.

En este marco, cabe mencionar que el conjunto conventual ha sufrido diferentes intervenciones y restauraciones desde que atrajo, en 1931, el interés del rescate del inmueble por parte de la entonces Dirección de Monumentos Coloniales. Los reportes resguardados en el Archivo del Instituto Nacional de Antropología e Historia del Estado de México insisten en la importancia histórica del inmueble, por sus características

monumentales y su preeminencia durante la época virreinal. Por estas razones, el 1 de abril de 1937 fue declarado monumento histórico. Tan pronto como fue dictada esta declaración, se comenzó la primera fase de restauración; el encargado de dichas actividades fue el arquitecto Fernando Urgel.

Desde entonces, los trabajos de restauración han sido constantes y se han realizado con la consigna de preservar la identidad cultural material e histórica que pertenece tanto de los habitantes de Malinalco como de todos los mexicanos. Como se ha hecho evidente, este fue el objetivo que tuvieron los diversos procesos de restauración del siglo pasado (pintura de muros, reparación de pisos y consolidaciones de diferentes partes del conjunto conventual), donde intervinieron especialistas; principalmente se impermeabilizaron las bóvedas para frenar el avance de la humedad y el crecimiento de hierba parasitaria (Archivo del INAH, Estado de México, expediente sobre informes de las restauraciones del Divino Salvador).

Análisis del templo y convento de San Salvador

La portada del templo agustino de San Salvador está constituida por tres cuerpos que se alinean en un eje vertical. El primero, integrado por un arco de medio punto moldurado enmarcado por dos pares de pilastras; entre cada par de estas se localizan dos hornacinas con venera, organizadas de forma vertical, todas de capitel dórico y fuste cajeado. Este cuerpo culmina con un entablamento sobrio.

El segundo es más sencillo y se integra por una hornacina con peana y venera flanqueada por un par de columnillas, que son coronadas por un sencillo entablamento; sobre el friso del entablamento del primer cuerpo descansan dos veneras, junto a las cuales se observan dos tallas de un par de querubines.

Finalmente, en el tercer cuerpo se encuentra una ventana coral en forma rectangular, alrededor de cuyo marco hay tres pequeños rostros alados, tallados de cada lado, y uno más en la parte superior. A su vez está flanqueada por dos columnillas, cuyas bases presentan dos flores pétreas (rosetones). El fuste de las columnillas es estriado y el capitel es de orden corintio; en estos hay querubines y veneras. Este cuerpo está rematado por un entablamento. En el friso se observan querubines y flores. En la parte superior está coronado por un frontón dentado que posee un tímpano con un crucifijo tallado. El objetivo visual de todos estos elementos es acentuar la puerta principal; además, se agrupan en una composición casi piramidal que no ocupa toda la superficie de la fachada y que se concentra alrededor de la puerta principal y la ventana coral en un eje vertical.

Esta es una constante en varias fachadas del siglo XVI novohispano y también es recurrente en la arquitectura española de la misma época.

Del lado derecho de la fachada se levanta un contrafuerte, elemento constructivo, característico de los templos del siglo XVI; del lado opuesto se yergue la torre, la cual posee un voluminoso cubo de cuerpo cuadrangular que fue construido a principios del siglo XVIII y dedicado en 1717. En un primer momento, este templo contó con una espadaña en la parte superior de su fachada para contener las campanas. La torre actual está formada por un pesado cubo de la escalera que armoniza, por su volumen, con el resto del edificio; su altura no se eleva más allá del segundo cuerpo de la portada. Sobre este se eleva un par de cuerpos de la torre, integrados por tres estrechos arcos por cada lado, que en sus vanos sostienen travesaños en los que descansan las campanas; sobre el segundo se alza una base octagonal para sostener la cúpula redonda que remata la torre.

La fachada de este templo es cercana a las características propias de la arquitectura denominada manierista —propia de la segunda mitad del siglo XVI, cuando los ideales del Renacimiento se extendieron en la cultura occidental—. Sus formas son muy parecidas a las reproducidas en los tratados de arquitectura de la época: específicamente, el primer cuerpo de la fachada parece encontrar su modelo en la lámina LX del tercer libro del tratado de Sebastián Serlio (1537). Las posibilidades de que el arquitecto (autor de esta portada) se haya asistido de grabados o del propio libro de Serlio (publicado en español en 1552) son elevadas. Otro ejemplo cercano a esta componenda lo encontramos en la relación entre la ventana coral y la lámina XXX del mismo libro del boloñés. Tal correspondencia formal confirma la cercanía de esta fachada con la arquitectura del Renacimiento —como asevera la mayoría de los autores mencionados en este trabajo—. A estos elementos debe sumársele la combinación de dos órdenes: dórico, en el primer cuerpo, y corintio, en el segundo; propios de la arquitectura renacentista. Por todo ello, la fachada puede calificarse manierista. Como afirma Jorge Alberto Manrique (2001), el arte del Renacimiento fuera de Italia es manierismo, ya que se tienen por buenas las formas “perfectas” de los italianos (p. 238).

El templo está integrado por una nave rasa, cubierta por una bóveda de cañón —poco común en la España del siglo XVI— que semeja un túnel sostenido por tres arcos fajones; su continuidad se interrumpe por una bóveda octagonal, dispuesta cerca del presbiterio. El exterior se rodea por contrafuertes que brindan sustento, tanto a los muros como a la bóveda. El interior de la nave presenta las divisiones tradicionales de la época: coro, cuerpo y presbiterio. En la parte oeste de la nave se integra un par de capillas. El coro mide un poco más que el ancho de la nave y se encuentra elevado del piso —lo cual no

es extraño en las construcciones agustinas—. El ábside trapezoidal es ciego y, con el fin de mantener la atención del feligrés en el acto litúrgico y evitar distracciones, no posee ventanas que permitan la entrada de luz. El presbiterio se encuentra precedido de un extraordinario arco de gran elevación.

En el costado sur de la fachada se localiza el portal de peregrinos, integrado por siete arcos de medio punto. En este se observan finas tallas del siglo XVI de medallones alusivos a la toponimia de Malinalco y el símbolo de los Ermitaños de San Agustín. En su bóveda de cañón se encuentran pintados casetones. Según Estrada (2011), el diseño decorativo renacentista también proviene del libro IV de Serlio (p. 126). Este fondo se interrumpe con las imágenes de grandes escudos religiosos, alusivos a los nombres de Cristo, María y la orden agustina. En la base de los apoyos de los siete arcos fueron pintados los primeros siete evangelizadores agustinos, pero han sido borrados por los efectos propios del tiempo y la humedad del lugar.

Las características constructivas y decorativas de este edificio, relacionadas con el Renacimiento, parecen influenciar la mayor parte de las reflexiones existentes sobre el conjunto conventual de Malinalco, pues la mayoría de los especialistas lo ubican dentro del estilo manierista clásico. Estos rasgos formales son los que le acercan a varios conventos de la época de los Ermitaños de San Agustín: Actopan, Yecapixtla, Epazoyucan y Metztitlán, por ejemplo; pero coincidimos con Peterson en que las fachadas de los edificios de Ixmiquilpan y Atlatlahucan son las más cercanas, en su composición, a la de Malinalco. Deben destacarse, en la mayoría de los casos —principalmente en los últimos tres— la sobriedad, el equilibrio y la belleza de los elementos clásicos que se integran a la monumentalidad de las construcciones.

El interior del claustro del convento también presenta elementos identificables con los órdenes clásicos. La elevación y el ritmo de los arcos de ambos claustros son apegados a estos lineamientos. El claustro bajo se integra alrededor de un patio central de superficie cuadrada; en cada uno de sus lados se levantan tres sobrios arcos de medio punto. En el lado norte de esta superficie se ubica el templo; al sur un pasillo que permite el acceso a las seis antiguas celdas; al poniente está limitado por una capilla, la puerta de entrada y la escalera que conduce al claustro alto; al oriente se encuentra un extenso salón. Por su parte, el claustro alto se integra, en cada uno de los lados, por cuatro arcos de menor tamaño y altura. Los diferentes tratamientos para las columnas y los arcos de ambos claustros (bajo y alto) imprimen al edificio una sensación de movimiento y diversidad, como aseveró Gustavo Curiel Méndez.

Por otra parte, se encuentran las pinturas murales del claustro bajo que maravillan a los visitantes contemporáneos por su singularidad: “decorado con el estilo que he denominado fitomorfo-epigráfico, muestra la representación de un jardín denso y palpitante que crece en torno al ‘árbol de la vida’ —la cruz con cuya devoción se llega a la vida eterna—, y los enormes medallones o clipeos con los escudos del Dulce Nombre de Jesús, de María y de la orden agustina” (Estrada, 2011, p. 142).

El claustro alto también está pintado en sus muros. En ellos pueden distinguirse algunos vestigios de estaciones del Vía Crucis, como la oración en el huerto, el lavatorio de pies, la aprehensión de Jesús, la crucifixión, la resurrección, la ascensión de Cristo a los cielos o pentecostés. Aunque algunos se encuentran más conservados que otros, todos poseen un estilo propio de los pintores de finales del siglo XVI y principios del XVII, quienes habían aprendido con destreza las técnicas y las condiciones propias del arte renacentista europeo. Es muy probable que el programa cristológico de estos provenga de grabados en madera, utilizados en otros conventos agustinos a finales del siglo XVI; por ejemplo, grabados en madera de Martín Schongauer y otros grabadores importantes de la época (Estrada, 2011, pp. 180-209).

Conclusiones

Tanto en el templo como en el convento se distingue la intención de acercarse al discurso arquitectónico propio del Renacimiento. Los elementos formales identificados permiten que los especialistas ubiquen la fachada del templo dentro de las características propias del llamado estilo manierista. Se pueden ubicar las características del portal de peregrinos y la decoración de los claustros bajo y alto; no obstante, como también han demostrado otros autores, pueden localizarse elementos constructivos cercanos a la arquitectura bajo medieval, identificados como góticos. Esta combinación de elementos es normal, pues no se trata de constructores y arquitectos preocupados por proponer los elementos novedosos de la arquitectura europea; en cambio, procuraban que dichos elementos constructivos permitieran que el conjunto cumpliera las funciones de templo y de convento para los Ermitaños de San Agustín.

El embellecimiento de los conventos agustinos es un elemento distintivo de las construcciones de esta orden. El tipo de composición de la fachada es común en varios edificios de los agustinos, quienes combinaron estas composiciones clásicas con magníficas esculturas que, en ocasiones, llevaron a que los especialistas calificaran algunas de sus fachadas como platerescas.

En el Convento de San Salvador se privilegió un discurso sobrio y clásico donde las esculturas son escasas (aunque algunas desaparecieron), pero terminan por completar la composición de la portada del edificio. Además, su cercanía con otras fachadas agustinas establece la extraordinaria capacidad creativa de los arquitectos, quienes no repitieron ninguna edificación y, con los elementos que tuvieron a su alcance, lograron composiciones originales que hoy otorgan perfiles distinguibles a cada una de sus poblaciones.

Es importante subrayar que desde el siglo XVI hasta nuestros días el Convento de Malinalco ha requerido del mantenimiento de la feligresía.¹⁰ Asimismo, desde 1931 hasta 2002, de acuerdo con la documentación concentrada en el archivo del INAH, la conservación del monumento ha atravesado por diferentes procesos de preservación y restauración, algunos no han sido acertados, pues varias intervenciones fueron suspendidas por carecer de los elementos apropiados para llevar a cabo las restauraciones pertinentes, por lo que prefirieron no dañar el inmueble. El convento es la construcción de Malinalco que más llama la atención de restauradores e historiadores, por ello no es extraño que se hayan destinado más recursos para su conservación, principalmente de los murales del claustro bajo. Sin embargo, esto ha ocasionado el descuido del templo, a tal grado que actualmente se conservan escasos fragmentos de los murales del siglo XVI que, es probable, hayan decorado parte de sus muros; estos, además, presentan desprendimientos y escurrimientos causados por la humedad.

La conjunción que constituyen el templo y el convento de San Salvador se ostenta como el edificio más importante de Malinalco; además es uno de sus principales atractivos para los visitantes y turistas. También es el legado más importante para las nuevas generaciones; quizá en esto radique su trascendencia como la herencia arquitectónica que ha materializado la devoción y el fervor de la población a lo largo de los últimos cuatrocientos años.

¹⁰ La cercanía entre los feligreses, el edificio y las dificultades para mantener una construcción de estas características y dimensiones es una situación que se distinguió en la documentación virreinal consultada para este escrito.

Bibliografía

01. Abraham Jalil, Bertha (2001). "La arquitectura religiosa del siglo XVI", *Historia general ilustrada del Estado de México*. Toluca: El Colegio Mexiquense-Gobierno del Estado de México, pp. 201-238.
02. Artigas Hernández, Juan Benito (1982). *Capillas abiertas aisladas de México*. México: UNAM, 252 pp.
03. Basalenque, Diego (1886). *Historia de la Provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán del Orden de S. Agustín*. México: Barbedillo, 4887 pp.
04. Corcuera de Mancera, Sonia (1994). *Del amor al temor*. México: FCE, 283 pp.
05. Cortés, Hernán (1981). *Cartas de Relación*. 12^o ed. México: Porrúa, 397 pp.
06. Curiel Méndez, Gustavo (1988). "Arquitectura monástica agustina en la Nueva España del siglo XVI", *Historia del arte mexicano*. México: SEP/Salvat, 283 pp.
07. De la Peña Virches, Rosa Guadalupe (2006). "Arte colonial en Malinalco y su región", *Malinalco y sus contornos a través de los tiempos*. México: UAEMéx/El Colegio Mexiquense, 215 pp.
08. Estrada de Gerlero, Elena Isabel (2004). "Apuntes sobre el origen y la fortuna del grutesco en el arte novohispano de evangelización", en Cecilia Gutiérrez Arriola y María del Consuelo Maquívar (eds.). *De arquitectura, pintura y otras artes. Homenaje a Elisa Vargas Lugo*. México: Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, 182 pp.
09. Estrada de Gerlero, Elena Isabel (2011). *Muros, sargas y papeles. Imagen de lo sagrado y lo profano en el arte novohispano del siglo XVI*. México: IIE-UNAM, 692 pp.
10. Folgado García, Jesús (2014). "Las lenguas romances y la evangelización granadina. La aportación de Hernando de Talavera y la liturgia en arábigo de Pedro de Alcalá", *Espacio, tiempo y forma, serie III, Historia Medieval*, (27), La Rioja: Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)/ Facultad de Geografía e Historia, pp. 229-238.
11. García Castro, René (2001). "Malinalco bajo el tañido de las campanas", *Malinalco*. México: El Colegio Mexiquense, 190 pp.
12. García Payón, José (1947). *Los monumentos arqueológicos de Malinalco*. México: Gobierno del Estado de México, 63 pp.
13. Grijalva, Juan (1985). *Crónica de la orden de N. P. S. Agustín en las provincias de la Nueva España*. México: Porrúa, 543 pp.
14. Hernández Rodríguez, Rosaura (coord.) (2001). *Malinalco*. México: El Colegio Mexiquense, 190 pp.
15. Kubler, George (2012). *Arquitectura mexicana del siglo XVI*. 2^o ed. México: FCE, 669 pp.
16. Manrique, Jorge Alberto (2001). *Una visión del arte y de la historia*. Tomo III. México: UNAM/IIE, 427 pp.
17. Mendiola Quezada, Vicente (1985). *Arquitectura del Estado de México, en los siglos XVI, XVII, XVIII y XIX*. Toluca: Gobierno del Estado de México, 363 pp.
18. Ortega Noriega, Sergio (1985). "Teología novohispana sobre el matrimonio y comportamientos sexuales. 1519-1570", *De la Santidad a la Perversión*. México: Grijalbo, 290 pp.
19. Peterson, Jeanette Favrot (1993). *The Paradise Garden Murals of Malinalco. Utopia and Empire in Sixteenth Century Mexico*. Austin: University of Texas Press, 246 pp.
20. Peterson, Jeanette Favrot (1987). "La flora y la fauna en los frescos de Malinalco. Paraíso convergente", en *Iconología y sociedad. XLIV Congreso Internacional de Americanistas*. México, UNAM/IIE, 264 pp.
21. Ricard, Robert (1986). *La conquista espiritual de México*. México: FCE, 491 pp.
22. Romero Quiroz, Xavier (1980). *Historia de Malinalco*. Toluca: Gobierno del Estado de México, 280 pp.
23. Rubial García, Antonio (1990). *Una monarquía criolla. La provincia agustina en el siglo XVII*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 189 pp.
24. Rubial García, Antonio (1999). *La santidad controvertida*. México: UNAM/FCE, 189 pp.
25. Sicardo José (1683). *Interrogatorio de la vida y virtudes del venerable hermano Fr. Bartholomé de Jesús María*. México: Juan Ribera.

26. Sardo, Joaquín (1810). *Relación histórica y moral de la portentosa imagen de Nuestro Señor Jesucristo Crucificado aparecida en una de las cuevas de S. Miguel de Chalma*. México: Casa Arizpe, 386 pp.
27. Schneider, Luis Mario (1999). *Monografía municipal Malinalco*. Toluca: Instituto Mexiquense de Cultura, 158 pp.
28. Toussaint, Manuel (1990). *Pintura colonial en México*. 3° ed. México: UNAM/IIE, 307 pp.
29. Vargas Lugo, Elisa (1986). *Las portadas religiosas de México*. 2° ed. México: UNAM/IIE, 367 pp.
30. Villaseñor y Sánchez, José Antonio (1992). *Theatro Americano. Descripción general de los reynos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones*. México: Trillas, 538 pp.

Archivos consultados

Archivo General de la Nación (AGN).

Archivo del Estado de México del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Biblioteca Nettie Lee Benson, Relaciones Geográficas, Colección Joaquín García Icazbalceta, Cartas de Religiosos, Universidad de Austin Texas.

CARLOS ALFONSO LEDESMA-IBARRA. Licenciado en Historia por la UAEMéx. Estudió la maestría y el doctorado en Historia del Arte en la UNAM. Entre sus libros publicados se encuentran: *Las Capillas de Barrio de Malinalco* (2008) y *El Templo y Colegio de San Ignacio de la Compañía de Jesús en Pátzcuaro* (2013). Actualmente es profesor de Tiempo Completo de la Facultad de Humanidades y miembro del SNI, nivel I.

ABEL ALFREDO REYES-ESTRADA. Licenciado en Historia por la UAEMéx. Ha participado como ponente y organizador en diversos eventos académicos de la Facultad de Humanidades. Durante 2015 fue becario de investigación, adscrito al cuerpo académico Historia y Crítica del Arte y la Cultura.

La literatura menor desde la perspectiva deleuziana-guattariana. El caso de *Diálogo estoico entre Cacole y un Cocole bachiller**

Minor Literature from the Perspective of Deleuze-Guattari.

The Case of the Stoic Dialogue between Cacole and Colole Bachelor

Ángeles Ma. del Rosario Pérez-Bernal**

Adso Eduardo Gutiérrez-Espinoza***

Resumen: Mediante el esquizoanálisis o cartografía literaria se demuestra la crítica y la clínica del *Diálogo estoico entre Cacole y un Cocole bachiller* (1729), una sátira anónima censurada por la Inquisición novohispana. Este artículo analiza las tres líneas (molares o duras, moleculares y de fuga) del modelo deleuziano-guattariano más relevantes de este texto satírico. El análisis de estas permite identificar los procesos de territorialización (territorialización, desterritorialización y reterritorialización) y argumentar que *Diálogo estoico entre Cacole y un Cocole bachiller* es un ejemplo de literatura menor, entendida desde la perspectiva deleuziana-guattariana.

Palabras clave: Esquizoanálisis, Sátira novohispana, Literatura menor, *Diálogo* como género literario

* El expediente que contiene este diálogo y otros documentos relevantes se encuentra en el Fondo Inquisitorial del Archivo General de la Nación (AGN), 1729, expediente 7, fojas 475A 571, *Manifiesto en derecho por parte de d. Juan Francisco Zevallos, marido legítimo de da. María Moreno Rodríguez, en los autos sobre nulidad de matrimonio, intentada por dicha da. María, por cierto impedimento de afinidad*, fojas 514 A 566.

El texto literario se divide en cuatro episodios llamados *parlas o parletas*, charlas irrelevantes que cumplen una función de diversión o pasatiempo (RAE, 2012; RAE, 2014). Se presenta una tabla de deudas adquiridas por don Juan Francisco de Ceballos durante su matrimonio. A lo largo del texto hay fragmentos en latín que, en su mayoría, son tomados de *La Biblia* y de otros documentos del derecho canónico.

En *Sátira anónima del siglo XVIII*, los autores presentan este texto como ejemplo de las sátiras anónimas dieciochescas; para ello, prepararon una versión de la primera parleta –solo se moderniza la escritura y no se traducen los fragmentos en latín–. Existe un segundo trabajo, preparado por el segundo autor de este artículo, para obtener el título de Licenciatura en Letras. Dicho texto es un rescate completo del texto satírico: se moderniza la escritura, los pasajes en latín son traducidos, hay notas al pie que explican ciertos elementos o pasajes oscuros del escrito y se complementa con un estudio crítico de la obra. Asimismo, ella fue parte del proyecto *Rescate y edición de textos novohispanos*, dirigido por la Dra. María Isabel Terán Elizondo, en colaboración con los doctores Carmen Fernández Galán Montemayor y Alberto Ortiz, docentes-investigadores de la Universidad Autónoma de Zacatecas, apoyado con fondos de Ciencia Básica, sep-conacyt, cb-2010-01-152595.

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

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

Abstract: Through schizoanalysis or literary cartography, it demonstrates *Diálogo estoico entre Cacole y un Cocole bachiller* (1729), an anonymous and satirical dialogue which was censored by New Spanish Inquisition, is an example of minor literature. For this, this paper identifies and analyses the three lines (molar lines, molecular lines and lines of flight) and territorialisation processes identified on this satirical dialogue.

Keywords: Schizoanalysis, New Spanish Satire, Minor Literature, Dialogue as a Literary Category

La sátira es líquida, fluye en los torrentes literarios y lleva consigo su propia energía: el humor. Es añeja y versátil, se adopta y se adapta: puede manifestarse en episodios, en líneas, en frases cortas, en otros géneros literarios específicos y distintos a ella; incluso existen obras que son de cierto género u obedecen a cánones con manifestaciones satíricas que las nutren sin que estas pierdan sus correspondencias. Teóricos y literatos la han considerado un género literario —Quintiliano afirma que es un género romano (vol. I, pp. 56-59)— o un sub-género de la comedia —como lo han hecho las poéticas de la Ilustración—, una manifestación adoptada completa o parcialmente por otras disciplinas —los periódicos suelen presentar viñetas o caricaturas de figuras políticas—, incluso, por algunos, como forma de ver el mundo, y como una manifestación oral o escrita. Por tales razones, la sátira se contiene a sí misma (hay obras literarias completamente satíricas) y por otras disciplinas o artes (un drama puede contener episodios satíricos sin que se pierda su esencia dramática), nunca encerrada, pues es movimiento, y su crítica jamás se contiene.

En *Satire. Origins and Principles* (2010), Matthew Hodgart afirma que el tópico satírico por excelencia es la condición humana; sin embargo, su tratamiento es distinto al de otras manifestaciones y géneros artísticos: la sátira se mofa de aspectos humanos y humilla a su víctima. Ella se convierte en un género peligroso, puesto que es incómoda, energética y altamente política (Hodgart, 2010; Highet, 1962); suele ser censurada y perseguida, como el caso de muchas sátiras novohispanas recogidas por la Inquisición. Una de ellas es *Diálogo estoico entre Cacole y un Cocole bachiller* (1729),¹ texto que satiriza el matrimonio entre doña María Moreno —viuda del capitán Manuel Torija y Rojo, quien desempeñó dos veces el cargo de regidor interino (1714-1716 y 1720-1721) durante la administración de Juan José de Veytia y Linaje (1697-1722)— y don Juan Francisco de Ceballos y refuta *Manifiesto en Derecho* (1728) —impreso legal escrito por José de Sosa que defendió tal casamiento—.

¹ Hay un nombre en el final de la cuarta parleta, Diego López de Áviles; sin embargo, no se ha encontrado mayor información sobre él.

En el presente artículo se busca demostrar que dicho texto es un ejemplo de *literatura menor*, concepto propuesto por los filósofos franceses Gilles Deleuze y Félix Guattari.

El casamiento entre los personajes implicados es complejo, para su comprensión es pertinente establecer varios puntos: 1) como era común en la época, el matrimonio es arreglado, consensual y no obedece a sentimientos románticos, sino a intereses económicos; 2) el novio tiene esponsales (promesa de matrimonio) con una prima de la novia, lo cual implica dos impedimentos dirimentes: el de afinidad y el de honestidad pública; 3) lo anterior derivó en una discusión pública sobre la concesión de dispensas necesarias de tales dispensas para celebrar el matrimonio.

Debido a su condición de mujer y al exceso de trabajo, doña María Moreno era incapaz de llevar los negocios de su difunto marido,² razón suficiente para que decidiera casarse, evitar problemas morales —pues deseaba conservar su figura pública de mujer intachable y devota— y seguir controlando indirectamente los compromisos (De Sosa, 1728, f. 1a). Este control se reflejó en las exigencias impuestas a don Francisco: él debía rendirle cuentas e informarle sobre las actividades comerciales. En otras palabras, permanecería siendo un empleado de la familia; por supuesto, estas imposiciones (o acuerdos) nunca fueron cumplidas.

Los inconvenientes derivados de los esponsales previos de don Francisco impedían la celebración de este segundo matrimonio.³ El impedimento dirimente de afinidad⁴ restringía las uniones entre individuos con una relación de afinidad lícita o ilícita. El Concilio de Trento determinó el cuarto grado de afinidad lícita y el segundo grado de afinidad ilícita como mínimos para casarse sin necesidad de dispensa. Por su parte, el impedimento dirimente de honestidad pública restringía el casamiento cuando uno de los contrayentes tenía un matrimonio no consumado o esponsales con otra persona. Este impedimento

² Ella recibió dos herencias: una indirecta (la herencia de su padre, un rico comerciante, controlada por su marido en vida) y otra directa (la herencia del esposo, político y un importante comerciante de pescado).

³ El Concilio de Trento estableció que el matrimonio es un sacramento y un derecho adquirido voluntariamente (Can. 1), indica también aquellos casos o circunstancias que inhabilitan al sujeto casarse o anular un matrimonio. Esto es, la Iglesia limita el derecho con impedimentos para el bien común. Existen dos clases de impedimentos: el dirimente, que incapacita a las personas para contraer nupcias y nulifica el matrimonio; y el impediendo, que prohíbe la unión sin tocar su validez (Michel, 1847). En el Concilio de Trento (1545-1563) se añadieron dos impedimentos dirimentes a los ya existentes, dando un total de catorce.

⁴ Es un tipo de parentesco que el esposo establece con la familia de su mujer y viceversa. Existen dos tipos de afinidad: 1) lícita, que proviene de un casamiento legítimo; e ilícita, producto de una relación carnal fuera de él.

se extiende hasta el cuarto grado y no importa si la unión es nula. Los esponsales se adquirirían mediante una promesa verbalizada. Los canonistas anteriores al concilio de Trento distinguieron dos tipos de esponsales: por palabra de presente y por palabra de futuro. Debido a que tenían un efecto inmediato, los primeros “eran verdaderos matrimonios” (Michel, 1847, p. 295), solo bastaba que los interesados manifestaran su deseo y su decisión consensuada de casarse. Sin embargo, dicho concilio, en la sesión XXIV, referente al sacramento matrimonial, determinó la creación del impedimento dirimente de honestidad pública para controlar los esponsales y los matrimonios clandestinos (cap. I). A partir de esta determinación, los esponsales por palabra presente desaparecieron y automáticamente prevalecieron los segundos, puesto que tenían efectos posteriores: la celebración y la consumación del matrimonio.

Los esponsales producen la obligación de cumplir la promesa y el impedimento de honestidad pública. Este último evitaba que uno de los contrayentes quisiera casarse con otra persona. Si bien existía la posibilidad de disolver los esponsales⁵, el contrayente que solicitara disolverlos debía pagar los gastos hechos por el otro, así como una indemnización a título de reparación moral. En el derecho civil mexicano contemporáneo, los esponsales pierden su valor y su protección jurídica, pues solo son una cuestión moral o del deber-hacer: el cumplimiento de la promesa.

Lo complejo de todo este embrollo es la discusión sobre si se dieron o no las dispensas apropiadas para la celebración matrimonial. José de Sosa, autor de *Manifiesto en Derecho* (en donde defendió tal matrimonio), afirma que hubo una búsqueda de dispensas para los esponsales: Ceballos solicitó la ayuda de Antonio de Bárcena, el provisor en sede vacante, pero se negó a dárselas porque sus funciones jurídicas y eclesiásticas eran otras. Ceballos recurrió entonces al difunto padre Valtierra, quien al parecer se las otorgó a través del cabildo episcopal (1728, ff. 2a-2b).⁶ Sin embargo, para Diego López de Áviles, autor de *Diálogo estoico entre Cacole y un Cocole bachiller*, había una inconsistencia en todo este proceso: por un lado, la Iglesia rara vez concedía dispensas matrimoniales, puesto que los

⁵ Debido a la voluntad de uno de los contrayentes, a la existencia de un impedimento, a que los contrayentes no contaran con la edad mínima requerida (los hombres debían tener dieciséis años y la mujer catorce), a un cambio notable (derivado de la demencia, las costumbres inapropiadas, a la infidelidad, a los defectos corporales o la situación económica de alguna de las partes), a un matrimonio válido posterior y con una persona distinta, las órdenes o votos, a la ausencia sin notificación de uno de los contrayentes por largo tiempo, al incumplimiento de los tiempos por uno de los contrayentes, haber yacido deshonestamente antes del matrimonio y a la muerte de alguno de los contrayentes (Michel, 1847; Mainar, 2006).

⁶ Un consejo general compuesto por doctores y especialistas en derecho canónico y en teología y dirigido por el Papa o el obispo del lugar.

impedimentos dirimentes eran del derecho divino y ella solo se encarga de impedimentos del orden eclesiástico (Michel, 1847); por otro, al solicitar el divorcio, doña María descubrió que su matrimonio era nulo, pues no existían pruebas físicas sobre la concesión de las dispensas y, además, el único testigo de este hecho, el padre Valtierra, había muerto.

Respecto de los demás miembros del consejo general, no hubo un acuerdo contundente: tres miembros se excusaron de declarar al respecto, dos no recordaban si se presentó (o no) una solicitud de dispensas, uno más afirmó que no se concedieron, mientras que seis se remitieron a los testimonios (De Sosa, 1728, ff. 12a-13a). *Diálogo estoico entre Cacole y un Cocole bachiller* argumenta que las dispensas nunca se dieron, por lo que el matrimonio entre doña María Moreno y don Juan Francisco de Ceballos era nulo.

Las tres líneas

Entre sus múltiples aportaciones a la epistemología y a los estudios literarios, Deleuze y Guattari (2008) propusieron el esquizoanálisis,⁷ modelo rizomático, cuyos elementos pueden afectar o verse afectados por otros. Contrario al arborescente del psicoanálisis, en el que solo hay líneas heterogéneas y múltiples que se conectan o son rotas por otras, el esquizoanálisis busca organizarlas a través de sus conexiones para decodificar el objeto de estudio. Como decodificador integral propone analizar la obra literaria a partir de tres líneas constituyentes:

- I. Líneas de segmentaridad rígida, segmentación dura o molar. En ellas, al parecer todo está codificado, diseñado, ordenado y previsto, está ligada a un discurso de poder, construido por ideas, leyes, ordenamientos sociales o conjunciones políticas que suelen estar conectados con aparatos de poder o instituciones (el Gobierno, la milicia, la Iglesia, la familia, incluso la amistad) —estos aparatos son un colectivo que controla y ejerce el poder e incide en las minorías (grupos étnicos, mujeres, homosexuales, niños). Dichas líneas ordenan cómo debe pensarse y en qué creer (discursos de control, sociedades de control). Suelen entrar en conflicto (son cortadas o cortan) con otras líneas que buscan territorializar y agenciar nuevos procesos o elementos para conformar, fortalecer y mantener su poder o su discurso.

⁷ “El esquizoanálisis analiza e investiga los dispositivos de enunciación colectivos y/o individuales. La incidencia de las disposiciones de enunciación sobre las producciones semióticas y subjetivas en un contexto dado. La propuesta esquizoanalítica es evidenciar el pasaje de los sistemas de enunciados y estructuras subjetivas preformadas, hacia disposiciones de enunciación, que sean capaces de nuevas coordenadas de lecturas y de poner en existencia representaciones y proposiciones inéditas” (Reberendo y Arévalo, s.f., s. p.)

2. Líneas de segmentaridad flexible, segmentación maleable o molecular. Inciden en las primeras y provocan procesos de reterritorialización a través de sus conexiones con ellas—las moleculares las cortan para establecer nuevos parámetros, nuevas conexiones o agenciamientos y hacerse de un territorio—. Su dinámica suele provocar conflictos, pues hay un choque entre dos fuerzas, dos poderes (la minoría frente a los dispositivos de control). El riesgo de este choque es que la molecular se molarice, se vuelva una línea rígida.
3. Líneas de fuga. Son externas y no preexisten bajo el régimen de las líneas rígidas, son trazos; están compuestas con independencia y son revolucionarias, pues no hay un deseo por reterritorializar, sino por abandonar los códigos establecidos para crear los propios, para territorializar y para crear nuevas estructuras dinámicas a partir de su propia energía; devienen en otros códigos, crean nuevos territorios y se estructuran para crear nuevos cimientos.

El ejercicio dilucidador de las tres líneas es conocido como *crítica y clínica*, cuando estas se determinan, “se realiza la *crítica* de los flujos o regímenes de signos de un autor” (Pérez, 2012, p. 240). La propuesta deleuziana y guattariana es hacer crítica para encontrar la clínica, a través del cartografiado de estas líneas y sus flujos.

El esquizoanálisis también analiza el territorio para descubrir los procesos de territorialización, desterritorialización y reterritorialización. El territorio se construye con el ejercicio de las relaciones de poder (materiales y simbólicas). De acuerdo con Dreyfus, Foucault no concibe el poder como una propiedad o una exclusividad, sino que se traduce en acción o en el ejercicio de este (Herner, 2009, p. 165). En cambio, Deleuze y Guattari mencionan que el deseo crea territorios a partir de sus conexiones o agenciamientos.

Ligado a una pragmática, el agenciamiento es la relación de cofuncionamiento entre elementos heterogéneos que comparten un mismo territorio y tienen un devenir (Deleuze y Guattari, 2008). Si se piensa desde las relaciones sociales, un ejemplo de agenciamiento sería la conversación o el diálogo entre dos o más personas; este concepto se vincula con las conexiones, las cuales siempre están en constante movimiento, y deriva a procesos temporales de territorialización. En consecuencia, los procesos de territorialización están siempre en movimiento y son gobernados por los agenciamientos y sus componentes: los agenciamientos maquínicos de los cuerpos —las máquinas sociales o las relaciones entre agentes, ya sean hombres, animales o cuerpos cósmicos— y los agenciamientos colectivos de enunciación —remiten a los enunciados—. En este sentido, el agenciamiento es territorial y se articula en torno a un contenido y a una expresión. Además,

un territorio puede construir un agenciamiento y estar compuesto por agenciamientos (Herner, 2009). Este sistema de sistemas trae una dinámica de desterritorialización.

En suma, la territorialización es la creación de un territorio a partir de un agenciamiento o la creación de relaciones con un espacio específico, esto con la finalidad de establecer un lugar que le sea propio al individuo. Por el contrario, la desterritorialización es la pérdida de territorio, la ruptura de toda relación con la historia y la memoria que tal vez significa una desculturización o extrañeza. Este proceso puede ser resultado de distintos factores: pugnas de poder, factores económicos, enfermedad o la migración a un nuevo territorio. El concepto de reterritorialización está ligado al reestablecimiento o la renovación de las relaciones con el territorio; para que exista este último proceso se requiere de una desterritorialización.

Algunas líneas duras o molares encontradas en *Diálogo estoico entre Cacole y un Cocole bachiller* son: el espacio literario, la Iglesia católica y la administración novohispana local.

El espacio literario, lugar donde ocurre la discusión, se presenta desde la primera parleta. Su introducción permite construir una postal que se extiende del pasado al presente del texto literario e insinúa su carácter. Este lugar, el Portal de las flores (hoy Portal de Morelos) en la capital poblana, es una calca a las *stoas* griegas, lugar usado por los estoicos para discutir distintos temas, mientras que los habitantes para comercializar; al mismo tiempo, proporciona una imagen de la vida cotidiana de Puebla. El espacio y el título de este diálogo satírico anuncian su carácter estoico y popular; su tono jocoso, lúdico e intelectual. De este modo, el espacio muestra cómo era la estructura social, un punto de encuentro social y comercial, y configura el entorno de esta obra literaria, el territorio de los personajes, las conexiones con el pasado (el mundo griego, principalmente la filosofía estoica), el presente de la obra (el siglo XVIII) y los distintos sectores sociales poblanos. “En la esquina del Portal de las flores, diametral a la Plaza Mayor y transversal al portal de la Audiencia, frontero a la Imprenta de la viuda de Miguel de Ortega Bonilla, se hallaba, si es que se había perdido (que no hay loco que no sepa su casa, como Chombito) se hallaba en ella, digo, Cacole” (López, 1729, f. 477a).

Con este fragmento se evidencia que el portal también construye conexiones con los principales edificios administrativos (el Tribunal y el Cabildo), con los comerciantes (principalmente de flores y de comestibles) y con la imprenta. Este espacio se constituye como un sistema de conexiones que une distintos sectores sociales: el comercial, el popular, el letrado (la imprenta), el religioso y el político.

¿Cómo configura el Portal de las flores, visto como entorno y espacio, a este texto satírico? La multiplicidad de sus conexiones cristaliza la complejidad del texto y del

mundo novohispano, así como la conjunción de elementos, cuyos contrastes permiten la complementariedad: el Portal de las flores conjuga elementos de distintos mundos que parecen paradójicos, mas son complementarios; esto es, el espacio conforma un mundo con múltiples conexiones, entradas y salidas —la unión de los cultos y poderosos con los sectores populares—; evidencia el Barroco, movimiento que para el siglo XVIII ya había sido desplazado por la Ilustración en algunos países europeos; además complementa y confirma el carácter, el tono y la complejidad de *Diálogo estoico entre Cacole y un Cocole bachiller*.

En esa época, la Iglesia católica, como cualquier poder fáctico, impuso una serie de normas sociales, religiosas y morales con el fin de controlar —en este caso, a los poblados novohispanos—, castigar o desaprobar a los transgresores; también controlaba la imprenta y la producción editorial a través de la censura y la persecución de textos y de autores que no cumplieran con las normas impuestas (Rubín, 1790). Este diálogo satírico en cuestión se conserva porque fue recogido por la Inquisición. La Iglesia complementa el poder político local, controlado por una oligarquía de comerciantes, religiosos y militares, encabezados por Juan José de Veytia y Linaje, un español enviado por la corona para organizar y solucionar los escándalos de corrupción. Por supuesto, el nombramiento de Manuel Torija y Rojo, como regidor interino, obedece a intereses políticos que Juan José de Veytia y Linaje buscaba satisfacer. Este y todo su aparato político, indirectamente mencionado en el diálogo, representan una tercera línea que, a su vez, se complementa con la segunda.

Un fenómeno interesante ocurre entre las dos últimas líneas. Si bien ambas constituyen un núcleo de poder sólido, el terrenal irrumpe el espiritual, fracturándolo a tal grado de llevarlo a una crisis de corrupción, donde ambos se convierten en cómplices. Esta sátira es censurada porque ataca indiscriminadamente a figuras públicas y políticas. En una lectura, el motivo real de la repulsa no es por cuestiones éticas o morales, sino políticas, porque doña María Moreno representaba una parte de la oligarquía ligada a escándalos de corrupción y malversación de fondos que agravaron la economía poblana. Para evitar un escándalo mayúsculo, la Inquisición se volvió cómplice al solapar y proteger esa oligarquía representada por doña María. Esta fractura produce un alboroto cuando se descubre que el matrimonio jamás se efectuó ni se buscaron apropiadamente las dispensas. Las discusiones mantenidas en la Iglesia, referentes al matrimonio, poco a poco develan la incapacidad institucional y los intereses políticos.

Manuel Torija y Rojo, representado en su herencia, juega un papel virtual o simbólico en *Diálogo estoico entre Cacole y un Cocole bachiller*. Lo relevante no es su presencia física, sino

el prestigio socioeconómico y político que se hizo con los años y con su matrimonio; varios familiares de su mujer también fueron ricos comerciantes y desempeñaron cargos relevantes en administraciones pasadas, en actividades comerciales (que paulatinamente crecieron) y en su cercanía con el grupo de poder. Tras su muerte, Manuel Torija y Rojo dejó una gran fortuna y la posibilidad de ser parte de la oligarquía; en consecuencia, la fortuna de la viuda doña María Moreno levantó envidias.

La configuración molecular, la fortuna y el prestigio del difunto capitán cortan las líneas rígidas, principalmente a la Iglesia y a la administración gubernamental (los dispositivos o instituciones de poder), al levantar la codicia de don Francisco de Ceballos, cuya situación jurídica no era la óptima para casarse, una situación inaceptable (una mujer viuda y soltera dirigiendo los negocios no era bien vista para la época, pues su papel era limitado). La relevancia de la Iglesia en esta configuración radica en el consejo dado por el confesor a la mujer, el volverse a casar permitiría un descanso, el fin de las habladurías (finiquitar la situación inaceptable) y el mantenimiento de una buena reputación (ser políticamente correcta). Siguiendo los argumentos y la postura del autor de *Diálogo estoico entre Cacole y un Cocole bachiller*, el consejo tuvo repercusiones negativas, pues el matrimonio fue nulo, la mujer perdió parte de su fortuna y su reputación, esta última a partir de los rumores entre los poblanos. De este modo, este matrimonio corta dicha configuración.

¿Cuál es el valor real del matrimonio? El casamiento también puede ser considerado un instrumento para institucionalizar la sexualidad —en términos de esta época, el sexo está ligado a la procreación y la preservación de la sangre mediante los hijos— y la familia —los productos se reconocen como hijos legítimos y los esposos, según sea el caso, adquieren los valores paternal y maternal—. En consecuencia, es una línea rígida, en el caso particular se moleculariza como resultado de otras configuraciones, una de ellas es Manuel de Torija y su herencia.

A excepción de la unión entre doña María y don Manuel Torija (que terminó con la muerte del esposo y en consecuencia la viudez de la mujer), el matrimonio une y desune a los involucrados: la unión no consumada de don Francisco de Ceballos y la prima de la viuda (los esposales) y la de este con la última que terminó con el divorcio y el descubrimiento de que su unión matrimonial fue inválido. Asimismo, hubo consecuencias financieras y morales, las cuales fueron pagadas por doña María (el pago de los esposales, el despilfarro del nuevo marido y la pérdida de reputación). Sin embargo, la problemática real no es el matrimonio, sino la creencia de que se llevó a cabo siguiendo el procedimiento común (la concesión de dispensas a los impedimentos explicados).

En consecuencia, matizando lo dicho, el matrimonio no une o desune —en realidad no se critica a este sacramento, más bien se defendió de este caso—, sino la creencia de que era una solución para el estado de doña María (como mujer independiente), inaceptable para la época.

A pesar de que ella deseó su emancipación financiera mediante un segundo matrimonio, no es una línea flexible, pues no logra concretar su deseo: no deviene mujer, sino que reterritorializa el concepto de mujer casada, donde los resultados del matrimonio no fueron los esperados. Por un lado, Doña María acota su deseo al volver a casarse, el matrimonio parece más bien un bloqueo que imposibilita el movimiento natural del deseo y una manera para someterla, al colocarla en el régimen de símbolos duros. Por otro, en teoría, don Francisco la imposibilita, pues en él se conjugan los valores normativos —en este caso, el varón es quien se encarga de los negocios—. De este modo, doña María abandona su independencia, lograda con la viudez, y reterritorializa las estructuras abandonadas. Cabe destacar que ella también modificó el futuro de don Francisco de Ceballos y produjo una crisis en la Iglesia que repercutió en la política local —su escándalo podría ser empleado por enemigos políticos para golpear la oligarquía.

Don Francisco de Ceballos es otra línea molecular. Si bien su deseo es prosperar financiera y socialmente —de ahí se explica la facilidad con la que decidió terminar con la prima—, sus mayores errores fueron la soberbia y el despilfarro, resultados de una creencia: el varón por su condición tenía el derecho y la obligación de llevar los negocios y, en consecuencia, la mujer debía depender de sus designios. Su esposa, al enterarse de la pésima administración, solicitó el divorcio, el cual evidenció las mentiras para adquirir la herencia.⁸ Él bloquea su propio deseo con su ignorancia, su exceso de soberbia y el hartazgo de su mujer.⁹

Francisco Ceballos es una figura interesante, puesto que se espera que actúe de acuerdo con los estándares de masculinidad de la época, es decir, que controle los negocios y muestre cierta independencia financiera sin estar supeditado a otra persona, en este caso a una mujer. *Diálogo estoico entre Cacole y un Cocole bachiller* propone una lectura

⁸ Diálogo estoico entre Cacole y un Cocole bachiller presenta al final una tabla de gastos realizados por Francisco Ceballos durante los tres años de matrimonio con doña María. El divorcio evidenció la inexistencia de un registro de la concesión de las dispensas para los impedimentos, el despilfarro y el desconocimiento del dinero empleado para pagarlas. Los interlocutores de Diálogo estoico entre Cacole y un Cocole bachiller sugieren que don Francisco usó este dinero para la diversión propia.

⁹ Si bien la separación hizo que don Francisco perdiera lo poco logrado, también se originaron varias preguntas: ¿por qué se casaron? ¿Cómo fue posible que la Iglesia permitiera tal unión? ¿Dónde están los testigos del casamiento y de las dispensas?

hilarante de tal figura: un hombre feminizado y una mujer masculinizada, puesto que existe una inversión de roles.

O quizá de los de las *litis expensas* y alimentos que pidió la niña doña Juana Francisca de Ceballos, mujer de dos mujeres y tercera de dos primas, de cuyas costillas, arrancando a una quinientos pesos, a otra ciento cincuenta mil pesos, quiso hacerse hombre y se quedó mujer. ¡Oh buena hija de Eva y mejor hijo de Adán, a quien vengaste de mujeres y de primas arrancándoles las costillas para hacerte hombre, como por ellas se la arrancaron al primer hombre para hacer la primera mujer! (López de Áviles, 1729, ff. 480a-480b).

Un hombre feminizado se contrapone a la figura de doña María, quien busca encontrar un punto intermedio de control y respeto de las costumbres. Sin embargo, esto no sucede así, pues su figura se vuelve masculina y quebranta las normas sociales de la época, adoptando, de alguna manera, el rol masculino, pues se convierte en proveedora de la familia y se involucra en el comercio. Claramente, en una lectura contemporánea, hay un incipiente interés de la mujer por poseer mayores libertades frente al género masculino, que absorbe y controla la sociedad. Entonces, en ambas líneas (doña María y don Francisco) también se habla de procesos de desterritorialización y reterritorialización: doña María deja el modelo femenino y adopta el masculino, mientras que don Francisco territorializa lo femenino.

Los protagonistas de esta sátira en cuestión (Cocole y Cacole) son líneas de fuga porque tienen mayor libertad para moverse entre dos realidades. Bajo la imagen de un sabio que ríe, Cocole no solo evidencia las líneas molares mediante la humillación, también las corta y, a partir de la crítica, las vuelve elementos contra los dispositivos de poder. Cocole se fuga del poder y lo fractura al evidenciarlo —de ahí que la propia Inquisición decidió recoger el texto para evitar que el asunto se volviera más grande—. Su carácter externo le permite ir al problema, ridiculizar a los blancos de su crítica y reflexionar en torno a la corrupción y la anomia de la época, mas retorna sin ser influenciado; él vuelve al problema sin territorializar ni ser territorializado, pues sus objetivos son claros: producir devenires no en sí mismo, sino en sus interlocutores, Cacole y el propio lector.

Al parecer, el papel de Cacole es pasivo-receptor, pues escucha los argumentos de su amigo y no opina al respecto —existe una diferencia en cuanto a la formación académica—, Cocole es un futuro doctor y Cacole un bachiller. Sin embargo, el papel de este último es más relevante de lo que parece, pues él, como representación de la audiencia o de los

lectores, es capaz de construir su propia verdad o su idea de lo que pasó en esta polémica. Dicho de otro modo, Cacole puede estar a favor, en contra o construir su propio conocimiento. Lo interesante de esta línea es que su decisión conllevaría una transformación y la creación de nuevos territorios, pues dejaría de ser Cacole bachiller para devenir en otra figura. Asimismo, sus devenires están en concordancia con las conexiones creadas y sus propias experiencias. De este modo, Cacole no solo se representa a sí mismo, sino también a los lectores de *Diálogo estoico entre Cacole y un Cocole bachiller*.

La literatura menor

Gilles Deleuze (2009) consideró la literatura como una “salud”, ya que, lejos de ser una escritura impuesta, es un proceso sin fin (un círculo sin cierre) que lleva a otros caminos y a otros devenires. Estos últimos no son una conclusión, sino un vínculo con la zona de vecindad (línea de fuga), originada por el corte de las estructuras molares. La literatura y la escritura se encuentran en movimiento —una referencia a la paradoja de Teseo, readaptada por Heráclito (Chisholm, 2002)— y en una constante (re)construcción de nuestras vidas; la invención de un pueblo es la posibilidad de la vida. La literatura permite la adquisición de experiencias que derivan en devenires debido a la comunión texto-lector. Asimismo, el compromiso del escritor —como un vidente que vuelve visibles las potencias del lenguaje en el texto literario (Deleuze, 2009; Fagaburu, 2011)— mes producir clínica y salud.

En *Kafka. Por una literatura menor*, Deleuze y Guattari (2007) replantean tanto la definición de literatura menor —constituida por una minoría en una lengua mayor— como sus alcances y la abordan a través del esquizoanálisis. Su redefinición trasciende la oposición entre literatura canónica y no canónica (v. Bloom, 2013), se extiende en cómo ciertas obras o géneros literarios son capaces de cortar aquellas mayores y producen un devenir que renueva el panorama literario. La literatura menor, a la manera de la línea de fuga, secciona la literatura molar o mayor, produciendo transformaciones artísticas, incluso ideológicas. *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha* ilustra perfectamente lo anterior: la obra es una sátira de las literaturas molares (caballería y caballerescas); sus cortes produjeron cambios en la episteme.

Asimismo, la literatura menor está en constante movimiento, es una producción de producción: “la producción como proceso desborda todas las categorías ideales y forma un ciclo que remite al deseo en tanto que principio inmanente” (Deleuze y Guattari, 2009, p. 14), una fábrica productora de devenires y cambios. Esta literatura puede detenerse y volverse una literatura molar —el triunfo del movimiento romántico sobre la

Ilustración produjo que este se estableciera, se volviera en un sistema—, lo cual significaría su muerte como línea de fuga. Sin embargo, este detenimiento podría ser temporal y esta literatura estaría moviéndose y produciendo nuevos devenires. Hubo casos en que corrientes literarias supuestamente superadas han impulsado otras (el modernismo nutriéndose del romanticismo o el naturalismo nutriéndose del costumbrismo y del realismo).

Deleuze (2009) tiene una visión pragmática de la lengua: si bien esta es un sistema de signos lingüísticos que se relacionan según ciertas reglas, obedece en gran medida al hablante. Dicho en términos deleuzianos, el hablante, como línea de fuga, corta la lengua como sistema de signos o estructura molar para, en cierta manera, hacerla suya, volverla parte de su territorio (desterritorialización y reterritorialización). Lo que ocurre en la literatura es similar: el escritor construye una lengua propia con una lengua mayor; es decir, en la literatura existe un lenguaje artístico, un devenir-otra-lengua, única e irrepetible. Por un lado, Deleuze evidencia que todo escritor tiene un estilo afín, construido con la práctica y el estudio; por otro, enfatiza que un buen escritor es quien logra producir un devenir-otra-lengua. En este sentido, sería ocioso e ingenuo preguntarse si existe un procedimiento para crear una segunda lengua, puesto que la creación obedece a la experiencia, a los intereses y al ingenio de los autores.

Sin embargo ¿existe un devenir otra-lengua en *Diálogo estoico entre Cacole y un Cocole bachiller*? Debido a que es incierto conocer la existencia de otras obras del mismo autor, no habría certezas. Lo que sí es posible saber son las transvalorizaciones o distorsiones de las palabras, estrategia muy común en la sátira (Hodgart, 2010; Highet, 1962). La manera en cómo es llamado el capitulado o la división del diálogo en cuestión es un claro ejemplo: parla y parleta. Ambas provienen del verbo hablar y esta de *parabolāre* (parábola) (Echegaray, 1887); existe una diferencia connotativa sutil entre hablar y hablar: el primero mantiene un carácter o una connotación neutra, además, su uso, sin un elemento que le dote de un significado específico, es neutral; el segundo es un hablar marcadamente “informal, jocoso o despectivo” es el “hecho de hablar de más o inoportunamente” (RAE, 2005). Sin embargo, el uso de estos vocablos (parla y parleta) en el texto literario es ambivalente: sí es marcadamente jocoso, pero también intelectual, puesto que apunta a una forma literaria (parábola) y parodia tanto la seriedad de los discursos de la oratoria como los diálogos filosóficos.

Un segundo ejemplo es los nombres de los protagonistas. Independientemente del significado, los nombres Cacole y Cocole se asemejan a un trabalenguas, debido a la unión de la *c* con sus vocales. Si se separan silábicamente, omitiendo la última sílaba (*-le*), se tienen dos palabras con significado: *Caco* (ladrón) y *Coco* (cabeza, haciendo referencia a

la inteligencia). Al incluirles la última sílaba a ambas palabras y tomarla como un verbo, resultan dos oraciones: *caco leé* y *coco leé*. Si se cambia la posición de las letras, omitiendo unas consonantes, resulta lo siguiente:

Cocole → elococ → el loco (omitendo la última consonante)

Cacole → elocac → loca (omitendo la primera vocal y la última consonante)

Deleuze y Guattari (2007) enmarcan el lenguaje en un ejercicio de poder: el mismo sistema controla qué se puede decir. Tal es el caso de la Inquisición española y su rama novohispana, que censuró y recogió *Diálogo estoico entre Cacole y un Cocole bachiller*. El papel de la Inquisición, tanto la papal como la española, en la historia católica, juega un papel importante, puesto que permite conocer la idiosincrasia de la época, la situación política y la represión social e ideológica. La Inquisición se desarrolla en la Edad Media para preservar el dogma católico y contrarrestar las herejías que “en el siglo XII, se había[n] convertido en una seria amenaza para la Iglesia católica” (Turberville, 1971, p. 7). El hereje fue considerado un rebelde y un paria social que contradecía o no seguía las verdades católicas ni a las autoridades eclesiásticas. Durante los siglos XVII-XVIII, combatió enérgicamente el pensamiento ilustrado procedente de Francia, cuyos pensadores como Voltaire solían ser hostiles contra la Iglesia; bajo el reinado de Carlos IV, actuó en vano contra las ideas ilustradas, las cuales se habían vuelto peligrosas para el Estado y para la institución eclesiástica.¹⁰

Lo anterior se relaciona con una afirmación: “en ellas [las literaturas menores] todo es político” (Deleuze y Guattari, 2007, p. 29). En ese sentido, existe una crítica política en *Diálogo estoico entre Cacole y un Cocole bachiller* cuando evidencia las inconsistencias en el matrimonio y la incapacidad de la Iglesia para resolverlo.

Existe una presencia del colectivo, del pueblo. Primero, los personajes del diálogo en cuestión discuten en el Portal de las flores, un rizoma urbano en el que se conectan la

¹⁰ La Inquisición inspeccionó la prensa para controlar y detener el flujo de las ideas contrarias o críticas al dogma. Los edictos de fe impuestos intentaban controlar los libros que pudieran contener temas ofensivos contra la fe o hubieran sido denunciados por ofender a terceras personas. Para ello, se crearon guías o listas para censurar los libros completa o parcialmente ofensivos. Tal es el caso de *Índice último de los libros prohibidos y mandados a expurgar*, publicado en 1790, en el cual resume los edictos de fe desde 1747 a 1789. Sin embargo, la publicación de los índices no era suficiente, así que la Inquisición envió agentes para “inspeccionar las librerías y aun las bibliotecas particulares” (Turberville, 1971, p. 115) para evitar la penetración del pensamiento ilustrado en España, actuando minuciosamente en los puertos y las fronteras con Francia.

vida pública y política de la ciudad; también se hace evidente una presencia de los refranes o dichos, normalmente reconocidos como sabiduría popular.

¿Cómo puede ser si tata Diego Cortés, al darle parte Ceballos de que se casaba con su ama, se encogió de hombros y aún de bigote (que *fue más que estirar la viga de San Félix de Atlixco, doblar un alcornoque de Río Frío o blandear un arrayán de Sierra Morena*), diciendo muy asombrado: “¿casarse usted con su ama, eso cómo puede ser, si es público y nadie ignora en toda la vecindad, el trato ilícito de usted con [la] prima de su ama? ¿Eh?” “¡Eh! Bueno es vivir para ver” y se despidió dándole un repulgo al bigote (López, 1729, f. 483b).¹¹

Estos dichos populares¹² señalan el apoyo excesivo de Diego Cortés, uno de los testigos en el matrimonio entre don Francisco y doña María, a pesar de que este sabía de los esponsales que tenía Ceballos con la prima. Finalmente, los involucrados en este matrimonio, al ser evidenciados, se volvieron la “comidilla” de los poblanos, pues fueron colocados bajo el escrutinio de sus conciudadanos, la mayoría de ellos ajenos al casamiento.

La crítica de flujos

Aunque existen otras líneas en *Diálogo estoico entre Cacole y un Cocole bachiller* que no se pudieron tomar en cuenta en este artículo, se identificaron las relevantes. Las líneas molares son el Portal de las flores (espacio en el cual se unen distintos sectores de la sociedad poblana), la Iglesia Católica (de la cual, José de Sosa es una extensión) y la administración pública de la Puebla novohispana. Las líneas flexibles o moleculares son doña María Moreno y su difunto esposo, Francisco de Ceballos, así como el matrimonio. Las líneas de fuga son Cacole y Cocole, los protagonistas de *Diálogo estoico entre Cacole y un Cocole bachiller*.

La relevancia de estas líneas radica en las conexiones entre ellas, los procesos de territorialización y los devenires. Si bien las líneas molares, entendidas como dispositivos configurados y configuradores del entorno, marcan la pauta, las demás líneas encaminan los procesos de territorialización (línea molecular) y los devenires o transformaciones (línea de fuga), mas si se distinguen: las moleculares no son externas y se agencian principalmente a las molares, reterritorializan los modelos rígidos y cabe la posibilidad de que se molaricen, se vuelvan líneas rígidas; en cambio, las líneas de fuga siguen su propia dinámica, territorializan (crean nuevos espacios), pero su estadía es temporal, pues en ellas

¹¹ Las cursivas son nuestras.

¹² Existen más dichos populares, sin embargo, solo se proporcionó este ejemplo debido al poco espacio.

todo es movimiento. La diferencia sutil radica en este aspecto: las líneas moleculares, al molarizarse, se paralizan y ya no hay movimiento. De tal modo, Deleuze y Guattari consideran las líneas de fuga como revolucionarias por su capacidad productiva de devenires.

¿Cómo se muestran los procesos de reterritorialización de las líneas moleculares estudiadas en *Diálogo estoico entre Cacole y un Cocole bachiller*? En el análisis se partió de dos modelos tradicionales, contrastantes y complementarios: la mujer —figura débil, frágil e incompetente para ciertas actividades (como el comercio), dependiente económico del varón y encargada de la educación de sus hijos— y el varón —fuerte física y emocionalmente, competente en muchas actividades (como el comercio), independiente y proveedor de dinero en casa—. Al comparar estos modelos con la presentación de los personajes, una mujer masculina y un varón femenino (en sentido satírico y peyorativo), se podría suponer la existencia de devenires (*llegar a ser* mujer, en cualquier caso), pero en realidad no lo hay, pues los personajes adoptan paradigmas establecidos que no corresponden a su propio género. Doña María Moreno y don Francisco de Ceballos reterritorializan el modelo del sexo opuesto, vuelven a ellos y no crean los propios —si ella hubiera preferido la independencia y la soltería, habría un devenir mujer, un cambio de paradigma caracterizado por la independencia y la individuación—.

¿Por qué la consideración de que el matrimonio se moleculariza? Si bien este sacramento tiene la bendición religiosa y el reconocimiento de los poderes civiles (a través de él se establecen las familias, otra institución), existe también un establecimiento de dinámicas, de nuevos comportamientos o nuevos roles debido a la importancia dada a la procreación: ellos también se vuelven padres. En *Diálogo estoico entre Cacole y un Cocole bachiller* hay una configuración inicial (la viudez, el no-matrimonio y los esponsales o futuro-matrimonio) que no coincide con la estructura producida por esta unión; el casamiento es consecuencia de un deseo de los involucrados para acceder a la fortuna y el prestigio social —ella quiere mantener el control y él acceder para disfrutarlos—. Debido a la inexistencia de dispensas para los impedimentos, el matrimonio nunca debió ser, ambos (especialmente la mujer), al parecer, creyeron que estaban casados. En consecuencia, este casamiento en particular, conectado a intereses específicos, a la creencia de estar unidos, y alejado de los sentimientos románticos, transgrede el matrimonio, entendido como sacramento y una unión nacida del amor y del respeto, impulsa a las otras figuras a modificar su condición inicial. Dicho de otro modo, esta unión matrimonial se aleja del sacramento y se moleculariza cuando hay mayor énfasis en los intereses económicos y un alejamiento del sentimiento romántico. Por supuesto, este planteamiento parte desde la visión dieciochesca, pues hay estudios (v. Mair, 1972) que entienden el matrimonio como un contrato en el

cual los hijos (principalmente las mujeres) se vuelven objetos para concretar acuerdos familiares y sociales.

Los devenires no deben entenderse teleológicamente (en donde A se vuelve B), sino como un proceso inacabado cuyas conexiones con otros elementos marcan el camino (hacia dónde va), pero también las posibilidades de reconectarse tras haber devenido. El devenir va más allá de simples productos o terminaciones, se encamina a procesos de producción y su valor radica en ella. En su momento se habló de cambios de paradigmas, entendidos como movimiento o flujo hacia nuevos parámetros, cuyo fin es la producción y la constante transformación, sin tomar en cuenta la territorialización de modelos ya configurados. Lógicamente, las líneas de fuga son las únicas productoras de devenires, pues están alejadas de las molares y unidas a procesos dinámicos, de movimiento. De este modo, la crítica de flujos es la descripción de sus movimientos y sus conexiones, así como las consecuencias (devenires).

Deleuze y Guattari se interesan más por las líneas de fuga, pues llevan a los devenires; en ese sentido parece lógico que se enfoquen en aquellas literaturas que se encuentran fuera de las literaturas mayores o canónicas —se podrían definir como literaturas molares o molarizadas, ya que están configuradas de acuerdo con un modelo preestablecido y configuran otras expresiones literarias—. Ellos se interesan por la literatura menor, que es una expresión de las minorías; su lenguaje está desterritorializado y en constante movimiento —es compromiso del escritor producir una segunda lengua—. Asimismo, es política y colectiva.

¿Es *Diálogo estoico entre Cacole y un Cocole bachiller* un ejemplo de literatura menor? Este texto ha sido indexado a los libros prohibidos por la Inquisición, debido a que no presentaba un pie de imprenta ni su autoría —al final de la última parleta, aparece el nombre de Diego López de Áviles y se identifica como un conocido de don Francisco de Cevallos—, tomaba temas teologales y los llevaba a aspectos no permitidos —la comedia y la sátira no eran géneros en los cuales se podía discutir de teología, pues pertenecían a asuntos mundanos— y atacaba figuras del ambiente político poblano. Además, la propia censura era un ejercicio común para desacreditar y protegerse de los enemigos políticos y religiosos. En realidad, este texto satírico no ataca el concepto de matrimonio, sino a una unión específica.

En este texto satírico, a partir del análisis de sus recursos retóricos y de su empleo del lenguaje (giros lingüísticos, metáforas, transformaciones de valores y juegos de palabras), se muestra la presencia del colectivo popular (principalmente representado en los interlocutores, Cacole y Cocole, y en los refranes) que observa, evidencia y critica con

la burla a la oligarquía poblana (el colectivo que ejerce el poder). Debido a su carencia de poder y a su influencia, la única alternativa para acotar la oligarquía es a través de la literatura satírica, empleando un segundo español, nutrido con lecturas satíricas (por ejemplo, *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*), refranes populares, chistes referenciales y textos legales y teológicos.

Finalmente, las líneas y sus conexiones permitieron reconocer las funciones textuales de *Diálogo estoico entre Cacole y un Cocole bachiller*, la crítica (contra un matrimonio arreglado, contra la anomia institucional y contra la corrupción) y, en consecuencia, las oposiciones. Por tales razones —las líneas, los devenires, el lenguaje y el entorno ya explicados—, se concluye que este texto satírico es un ejemplo de literatura menor, caracterizada por ser contraria a la molar.

Bibliografía

01. Bloom, Harold (1973). *La angustia de las influencias*. Caracas, Monte Ávila, 57 pp.
02. Bloom, Harold (2013). *El canon occidental*. Barcelona, Anagrama, 582 pp.
03. Bogue, Ronald (2003). *Deleuze on Literature*. New York, Routledge, 213 pp.
04. Chisholm, Roderick M. (2002). *Person and Object. A Metaphysical Study*. New York, Routledge, 232 pp.
05. Concilio de Trento (1563). "El sacramento de matrimonio (Sesión XXIV)". Recuperado de http://www.intratext.com/IXT/ESL0057/_P19.HTM.
06. De Echegaray, Eduardo (1887). *Diccionario general etimológico de la lengua española*. Vol. 4, José María Faquinetto (ed), Madrid, Biblioteca de la Universidad de Toronto, 1024 pp.
07. De Sosa, José (1728). *Manifiesto en Derecho*. Puebla.
08. Deleuze, Gilles (1995). *Proust y los signos*. Barcelona, Anagrama, 186 pp.
09. Deleuze, Gilles (2009). *Crítica y clínica*. Barcelona, Anagrama, 216 pp.
10. Deleuze, Gilles (2011). *Lógica del sentido*. Madrid, Paidós, 382 pp.
11. Deleuze, Gilles y Félix Guattari (2007). *Kafka. Por una literatura menor*, México, Era, 127 pp.
12. Deleuze, Gilles y Félix Guattari (2008). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-textos, 522 pp.
13. Deleuze, Gilles y Félix Guattari (2009). *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Buenos Aires, Paidós, 428 pp.
14. Fagaburu, Claudia (2011). "Deleuze literario", en Tomás Abraham y el Seminario de los Jueves (ed), *La máquina Deleuze* [Edición Kindle], Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
15. Herner, María Teresa (2009). "Territorio, desterritorialización y reterritorialización: un abordaje teórico desde la perspectiva de Deleuze y Guattari", *Huellas*, (13), pp. 158-171.
16. Hight, Gilbert (1962). *The Anatomy of Satire*, Princeton, Princeton University Press, 338 pp.
17. Hodgart, Matthew John Caldwell (2010). *Satire. Origins and Principles*, New Jersey, Transaction Publishers, 255 pp.
18. López de Áviles, Diego (1729). *Diálogo estoico entre Cacole y un Cocole bachiller*. Puebla, f. 37.
19. Mainar Rafael Bernard (2006). *Derecho romano. Curso de derecho privado romano*, Venezuela, Universidad Católica Andrés Bello, 660 pp.
20. Mair, Lucy (1972). *Matrimonio*, España, Seix Barral, 253 pp.
21. Michel André (1847). *Diccionario de Derecho Canónico*, Judas José Romo (trad.), volumen 3 y 5, Madrid, José G. de la Peña.
22. Pérez Bernal, Ángeles María del Rosario (2012). "“El Infierno” de Luis Estrada. Una mirada desde el esquizoanálisis de Gilles Deleuze", *Cultura y representaciones sociales*, 6 (12), pp. 238-261.
23. Real Academia Española (2005). "Diccionario panhispánico de dudas". Recuperado de <http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtlle?cmd=Lema&sec=1.2.0.0.0>.
24. Real Academia Española (2012). "Diccionario de autoridades, 1726-1739". Recuperado de <http://web.frl.es/DA.html>.
25. Real Academia Española (2014). "Diccionario de la lengua española". Recuperado de <http://dle.rae.es/?w=diccionario>.
26. Reberendo, Fernando y Humberto Arévalo (s. f.). "¿Esquizoanálisis?". Recuperado de <http://www.esquizoanalisweb.com/#!qu-es-el-esquizoanalis/cdfz>.
27. Rubín de Cevallos, Agustín (1790). *Índice último de los libros prohibidos y mandados expurgar: para todos los reinos y señoríos del católico rey de las Españas Don Carlos iv*. Recuperado de https://play.google.com/books/reader?id=-DYLA AAAAQAAJ&printsec=frontcover&output=reader&hl=en_GB&pg=GBS.PP1.
28. Turberville, A. S. (1971). *La Inquisición española*, México, Fondo de Cultura Económica, 154 pp.

ÁNGELES MA. DEL ROSARIO PÉREZ-BERNAL. Doctora en Estudios Latinoamericanos: Literatura por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Investigadora Nacional del Sistema Nacional de Investigadores, Conacyt, Nivel I. Profesora e investigadora de Tiempo Completo de la Facultad de Humanidades de la UAEMéx. Posdoctora en Literatura y Filosofía por la Universidad de París I, Panthéon, Sorbonne.

ADSO EDUARDO GUTIÉRREZ-ESPINOZA. Licenciado en Letras por la Unidad Académica de Letras de la Universidad Autónoma de Zacatecas. Actualmente estudia la Maestría en Humanidades: Estudios Literarios en la Facultad de Humanidades de la UAEMéx.

Pensar problemas complejos desde un enfoque social: transición epidemiológica y enfermedad de Chagas

*Thinking Complex Problems from a Social Approach:
Epidemiological Transition and Chagas Disease*

Mariana Sanmartino*

Resumen: Considerando los factores epidemiológicos que determinan el curso de los cambios poblacionales, nos encontramos actualmente frente al fenómeno del (re)surgimiento de enfermedades infecciosas, lo que conduce a replantear ciertos marcos de análisis y de acción. Utilizando elementos de la teoría de la transición epidemiológica como eje organizador, nos centramos en aportes posteriores a las formulaciones iniciales para analizar variables que permitan contemplar la (re)aparición de las enfermedades y sus características como fenómenos dinámicos, emergentes de las interrelaciones entre los seres humanos y su entorno sociocultural y ecológico. En este sentido, la enfermedad de Chagas constituye un ejemplo paradigmático, por lo cual abordamos su lectura a la luz de ciertos conceptos planteados por autores como Omran, Barret, Armelagos, Frenk, entre otros.

Palabras clave: Enfermedad de chagas, Epidemiología, Transición demográfica

***Abstract:** Considering the epidemiological factors that determine the course of population change, we are currently addressing the phenomenon of (re)emergence of infectious diseases leading to rethinking certain frameworks for analysis and action. Using elements of the theory of the “epidemiological transition” as an organizing axis, we focus on contributions made after the initial formulations to analyze variables that allow to consider the (re)emergence of diseases and their characteristics over time as dynamic phenomena arising from the interrelationships between humans and their socio-cultural and ecological environments. Chagas disease is a prime example in this sense, so that we focus on a reading across time in the light of certain concepts raised by authors such as Omran, Barret, Armelagos and Frenk, among others.*

***Key words:** Chagas Disease, Epidemiology, Demographic Transition*

* Grupo de Didáctica de las Ciencias, Instituto de Física de Líquidos y Sistemas Biológicos, CONICET-UNLP, La Plata, Argentina, mariana.sanmartino@conicet.gov.ar / mariana.sanmartino@gmail.com

Introducción

Una amplia gama de factores sociales, económicos, demográficos y epidemiológicos determinan el curso de los cambios poblacionales (Omran, 1971). Considerando los factores epidemiológicos y, animados por el éxito en el control de plagas como la poliomielitis y la viruela en los años 1950 y 1960, la comunidad médica occidental consideró que era el momento de cerrar el libro de las enfermedades infecciosas y centrar la atención de la investigación en el creciente problema de las enfermedades crónico degenerativas. Sin embargo, lamentablemente el libro de las enfermedades infecciosas continúa estando abierto y se van añadiendo nuevos capítulos a un ritmo alarmante (Barret *et al*, 1998). A partir de estas consideraciones y continuando con la metáfora de Barret *et al* (1998), podemos considerar a la enfermedad de Chagas como uno de los capítulos paradigmáticos del libro en cuestión; en este texto abordaremos su lectura a la luz de ciertos conceptos planteados por autores como Omran, Barret, Armelagos, Frenk, entre otros. De esta manera, utilizaremos algunos elementos de la teoría de la transición epidemiológica como eje organizador de nuestro análisis.

Las formulaciones iniciales de la transición epidemiológica planteadas por Omran, a comienzos de los setenta, proporcionaron un marco interdisciplinario útil para la integración de los cambios demográficos en la epidemiología de las poblaciones humanas. Nos interesan los aportes posteriores a este modelo, a partir de los cuales se analizan diferentes variables que permiten observar el hecho de que la (re)aparición de las enfermedades y sus características en el tiempo son fenómenos dinámicos emergentes de las interrelaciones entre los seres humanos y su entorno socio-cultural y ecológico desde el Paleolítico (Zuckerman *et al*, 2014; Barret *et al*, 1998; Armelagos, 1997; Frenk *et al*, 1991a y 1991b).

En el presente ensayo hacemos una búsqueda en esta teoría para encontrar herramientas que permitan comprender los cambios ocurridos a lo largo de la historia en la epidemiología de la enfermedad de Chagas, hasta llegar a las particularidades de la configuración actual de la problemática.

La enfermedad de Chagas

Desde el punto de vista biomédico, el Chagas, también conocido como *Tripanosomiasis americana*, puede definirse como una enfermedad parasitaria crónica, causada por el protozoo flagelado llamado *Trypanosoma cruzi*. Este parásito se transmite a los seres humanos y a otros mamíferos a través de las deyecciones de insectos hemípteros hematófagos, conocidos –según la región– como “chinche”, “vinchuca”, “barbeiro”, “chinche besucona”, “kissing bug”, entre otros. Las especies de vectores más importantes, desde

el punto de vista epidemiológico, son aquellas que colonizan las viviendas humanas y están generalmente confinadas a los ambientes domésticos y peridomésticos de las zonas rurales, semirurales y periurbanas de vastas regiones de Latinoamérica (Schofield, 1994). Otros mecanismos de transmisión menos frecuentes son la transfusión de sangre o el trasplante de algunos órganos de donantes infectados, la transmisión congénita de madres infectadas, la ingesta de bebidas o alimentos contaminados con los excrementos de insectos vectores infectados y, en casos aislados, por accidentes laborales (World Health Organization (WHO), 2009; Schmunis, 2007).

Debido a los fenómenos de urbanización y globalización de las últimas décadas, hace tiempo que el Chagas dejó de ser un problema únicamente rural y una realidad exclusivamente latinoamericana (WHO, 2009; Sanmartino, 2009a; Pérez-Molina *et al*, 2011; Bern y Montgomery, 2009; Briceño-León y Galván, 2007; Schmunis, 2007). En este contexto, lo difícil de su diagnóstico, las particularidades de su evolución, el estigma que frecuentemente acarrea y la situación socioeconómica de la población mayoritariamente afectada son factores que impiden realizar estimaciones acertadas sobre su impacto. A pesar de ello, se calcula que en América Latina existen al menos 8 millones de personas infectadas con el *T. cruzi* (WHO, 2012; OMS, 2007). Al mismo tiempo, en Estados Unidos se estima que existen más de 300 mil individuos infectados por este parásito (Bern y Montgomery, 2009); de igual manera, otras 100 mil personas se encontrarían en esta situación en Europa, Canadá, Australia y Japón (Pérez-Molina *et al*, 2011; WHO, 2009).

Según Edgar Morin (1999), reconocemos la complejidad de una problemática cuando los diferentes elementos que la constituyen son inseparables y cuando comprendemos, en su análisis, que existe un tejido interdependiente, interactivo e inter-retroactivo entre el objeto de conocimiento y su contexto, las partes y el todo, el todo y las partes y las partes entre ellas. A partir de estas consideraciones generales y de lo planteado, entendemos al Chagas como una problemática compleja, definida y caracterizada por elementos que se conjugan dinámicamente conformando una especie de “rompecabezas”, en el cual las partes solo cobran sentido al ser consideradas en mutua dependencia y en interrelación con el todo (Sanmartino *et al*, 2012). Por este motivo sostenemos que hablar de Chagas es mucho más que hablar de una enfermedad. En ese sentido, reconociendo aspectos biomédicos, epidemiológicos, socioculturales y político-económicos dentro de esta complejidad, consideramos que se requieren aproximaciones de investigación, prevención, control y tratamiento que brinden respuestas integrales, acordes con las particularidades de los escenarios actuales (Sanmartino *et al*, 2012; Sanmartino, 2009a y 2009b). “No tenemos más remedio que ser imaginativos, flexibles y desprejuiciados”, dijo Carlos

Morel (1999) al hablar de los desafíos que aún se plantean para encarar esta problemática. Consideramos que hacer eco de este llamado implica, entre otras cosas, sumar la mayor cantidad de elementos que sirvan para analizar el tema desde distintos puntos de vista.

La(s) transición(es) epidemiológica(s)

En su origen, la teoría de la transición epidemiológica traducía los esfuerzos de Omran (1971) para definir los mecanismos de interacción que caracterizarían las pautas determinantes y consecuencias de los cambios de salud y enfermedad en una variedad de contextos sociales. De acuerdo con formulaciones posteriores (Zuckerman *et al*, 2014; Frenk *et al*, 1991a y 1991b), acordamos que es fundamental hacer hincapié en la necesidad de entender esta transición como un proceso dinámico, en el cual, los patrones de salud y enfermedad de una sociedad se van transformando en respuesta a cambios más amplios de índole demográfica, socioeconómica, tecnológica, política, cultural y biológica.

Según el modelo original, se pueden distinguir tres grandes etapas sucesivas de los patrones de mortalidad en la transición epidemiológica:

1. La edad de la peste y el hambre cuando la mortalidad es alta y fluctuante, lo que impide el crecimiento sostenido de la población.
2. La edad de pandemias en retroceso, cuando la mortalidad disminuye progresivamente y los picos epidémicos son cada vez menos frecuentes o desaparecen.
3. La edad de las enfermedades degenerativas y las provocadas por los seres humanos, cuando la mortalidad sigue disminuyendo y, finalmente, se estabiliza en un nivel relativamente bajo.

Al considerar que la salud y la enfermedad están determinadas de manera multicausal y que deben ser enfocadas desde una perspectiva interdisciplinaria e integral, es necesario abordar la variedad de factores implicados desde un marco analítico de referencia coherente (Zuckerman *et al*, 2014; Frenk *et al*, 1991a). En este sentido, los determinantes de la transición —desde la predominancia de enfermedades infecciosas a las degenerativas— señalados inicialmente por Omran (1971) se agrupan en tres amplias categorías:

- Ecobiológicos
- Socioeconómicos, políticos y culturales
- Médicos y de salud pública

Sin embargo, es necesario mencionar algunas limitaciones del modelo original planteadas por autores como Zuckerman *et al* (2014), Barret *et al* (1998) y Frenk *et al* (1991a y 1991b), quienes ponen de relieve la necesidad de expandir este modelo para dar cuenta de la heterogeneidad de la experiencia de la enfermedad dentro de las poblaciones que atraviesan transiciones epidemiológicas. Tales limitaciones se pueden sintetizar en dos planteamientos centrales:

- El marco implícito de que cada etapa de la transición es más avanzada y deseable que las anteriores. Al centrarse exclusivamente en las tendencias en la mortalidad, la teoría de Omran no aborda los debates en torno a las consecuencias del aumento de la longevidad en la calidad de vida y el bienestar.

- El uso de naciones enteras como unidades de análisis enmascara la experiencia diferencial de estos eventos de acuerdo con la etnia, el género y la posición social dentro de las estadísticas poblacionales.

En el proceso de transición, el significado de la enfermedad sufre una transformación profunda; de un evento agudo y transitorio, se convierte en un estado crónico, muchas veces estigmatizado y a menudo con secuelas, en el que la carga psicológica, social y económica aumenta (Frenk *et al*, 1991a). Así, es posible la combinación, aparentemente paradójica, de una mortalidad descendente junto con una morbilidad creciente; ya que frecuentemente existe la creencia de que los cambios implicados en la transición epidemiológica son un signo de progreso. Si bien se puede afirmar que, en general, posponer la muerte es algo positivo, es cuestionable considerar que los padecimientos degenerativos, los accidentes o la violencia representen una forma de morir más “civilizada” que las enfermedades infecciosas (Frenk *et al*, 1991b).

Para superar las limitaciones mencionadas, algunos autores (Zuckerman *et al*, 2014; Harper y Armelagos, 2010; Barret *et al*, 1998; Armelagos, 1997) plantean el uso de un marco ampliado de la teoría inicial. Al rastrear la aparición de la enfermedad en el Paleolítico, el Neolítico, la Revolución industrial y en la sociedad global contemporánea, se sugiere la existencia de tres distintas transiciones, cada una definida por un único patrón de enfermedad íntimamente relacionado con los modos de subsistencia y con la estructura social. Desde este marco ampliado, se sostiene que tanto las tendencias actuales de (re) aparición de enfermedades infecciosas en el mundo industrializado, como una ecología de la enfermedad cada vez más globalizada, anuncian la llegada de una tercera transición epidemiológica cualitativamente distinta en la salud humana (Barret *et al*, 1998). En este

sentido, acordamos con Zuckerman *et al* (2014) cuando sostienen que la teoría ampliada de las transiciones epidemiológicas no solo profundiza la comprensión de las tendencias globales de salud, sino que también brinda información pertinente para orientar las políticas y los programas de prevención, la detección de nuevas condiciones y agentes patógenos, la identificación de factores de riesgo y el control de muchas enfermedades.

Cruzando lecturas y evidencias: tres transiciones epidemiológicas

Por el interés analítico que plantean, utilizaremos principalmente las propuestas de Zuckerman *et al*, 2014; Barret *et al*, 1998 y Armelagos, 1997, como hilo conductor para hacer una breve lectura de la evolución de la problemática del Chagas en el tiempo.

a) Primera transición epidemiológica

Comenzando hace unos 10 mil años, el gran cambio se produjo en la mayoría de las poblaciones humanas que pasaron de un estilo de vida de cazadores-recolectores nómadas al sedentarismo y a la producción primaria de alimentos (agricultura). Esto implicó modificaciones importantes en la organización social humana, la alimentación y el comportamiento, creando condiciones favorables para que las infecciones zoonóticas hicieran la transición a los huéspedes humanos y para que los patógenos humanos preexistentes evolucionaran en formas más virulentas. Los asentamientos permanentes instalados en agregados más grandes multiplicaban el número de posibles huéspedes, al tiempo que aumentaban la frecuencia de los contactos interpersonales *dentro* y *entre* comunidades, favoreciendo la propagación y evolución de infecciones más agudas; estas surgieron a un ritmo creciente, a medida que los seres humanos transformaron sus hábitats en zonas urbanas primero e industriales después, estableciendo un patrón en la evolución humana que continúa hasta nuestros días (Armelagos, 1997).

Los restos esqueléticos de secuencias arqueológicas que abarcan esta transición cultural muestran, en general, un aumento en la prevalencia de lesiones infecciosas en las poblaciones que pasaron de la recolección al sedentarismo y a la producción de alimentos, aportando un fundamento empírico importante a estas consideraciones (Barret *et al*, 1998). De acuerdo con la hipótesis de que la tripanosomiasis americana es probablemente tan antigua como la presencia de los seres humanos en el continente (Araújo *et al*, 2009; Aufderheide *et al*, 2004; Guhl *et al*, 2000), estudios realizados en momias de hasta 9 mil años de antigüedad, encontradas en el norte de Chile y el sur de Perú, revelaron

evidencias de infección con *T. cruzi* en humanos. Sin embargo, se cree que la expansión principal de esta tripanosomiasis tuvo lugar a partir del siglo XVII, con las migraciones de colonizadores europeos hacia las regiones interiores de Latinoamérica. El inicio de los ciclos de transmisión domésticos está relacionado, probablemente, con prácticas agrícolas que transformaron los ciclos selváticos en los ecosistemas, tanto forestales como de la sabana, y luego proporcionaron viviendas rurales adecuadas para ser colonizadas por las chinches, así como productos almacenados para atraer mamíferos infectados (Schofield, 1994). Asimismo, la domesticación de animales como cabras, ovejas, vacas, cerdos y aves facilitó un mayor reservorio de zoonosis (Armelaos, 1997), influyendo también en la transmisión de parásitos como el *T. cruzi* a los seres humanos.

El patrón epidemiológico de la tripanosomiasis americana revela que la transmisión primitiva estaba restringida a ciclos específicos en entornos de selva tropical, donde el parásito se diseminaba inicialmente a través de secreciones de las glándulas anales y la orina de las zarigüeyas, y más tarde a través de insectos triatominos que se alimentaban de pequeños mamíferos en amplias zonas del continente, sin que los seres humanos intervinieran en este ciclo natural. Esto podría sugerir un equilibrio entre especies como resultado de largos periodos de adaptación, dado que la misma situación persiste actualmente en las áreas silvestres. De esta manera, se puede considerar que la enfermedad de Chagas en humanos es un hecho puramente accidental, pues a medida que entraron en contacto con los focos naturales de infección y causaron diferentes grados de transformaciones ecológicas, los triatominos infectados se vieron obligados a ocupar sus viviendas. Así comenzó el proceso de adaptación y domiciliación de los insectos vectores que tenían acceso a alimento y protección frente a depredadores y cambios climáticos. Un buen ejemplo de esto es *Triatoma infestans*, el principal vector del *T. cruzi* en los países del Cono Sur, considerada una especie casi exclusivamente domiciliaria (Guhl *et al*, 2000; Schofield, 1994).

b) Segunda transición epidemiológica

Esta transición coincidiría aproximadamente con la Revolución industrial a mediados del siglo XIX en Europa y América del Norte; se distingue por una marcada disminución en la mortalidad debida a enfermedades infecciosas en los países desarrollados. Este descenso es el eje principal de la segunda proposición del modelo de Omran (1971): el cambio a largo plazo en los patrones de mortalidad y enfermedad por el que las pandemias de infección son gradualmente desplazadas por enfermedades degenerativas y causadas por los seres

humanos como la formas principales de morbilidad y causas primarias de muerte. Las llamadas “enfermedades de la civilización” incluyen el cáncer, la diabetes, la enfermedad de las arterias coronarias y las enfermedades pulmonares obstructivas.

En América Latina y el Caribe, la transición epidemiológica se inició antes de la década de los treinta. A partir de las características particulares de la región, Frenk *et al* (1991a y 1991b) propusieron el “modelo polarizado prolongado” de la transición epidemiológica, el cual presenta los siguientes rasgos distintivos:

1. Superposición de etapas.
2. *Contratransición*. La naturaleza lineal y unidireccional de la teoría original no permitía mucha libertad de movimientos de contraflujo. El resurgimiento de enfermedades como el paludismo, el dengue y el cólera constituye una prueba de peso en ese sentido.
3. Transición prolongada. Los dos procesos antes descritos conducen a una situación en la que no existe una resolución clara del proceso de transición.
4. Polarización epidemiológica. Las tres características anteriores no afectan de igual forma a los diferentes grupos sociales y regiones geográficas, por el contrario, exacerban las desigualdades previas en materia de salud. La “transición polarizada prolongada” introduce diferencias cualitativas en el tipo de enfermedades que padecen los diversos grupos sociales. La superposición de etapas en el nivel nacional ocurre porque las poblaciones rurales y con menos recursos continúan sufriendo una morbilidad pretransicional, mientras que los habitantes urbanos experimentan, en mayor grado, un patrón de morbilidad postransicional.

En lo que respecta a la *tripanosomiasis americana*, hubo que esperar hasta 1909 para que la problemática comenzara a ser percibido como un tema de importancia para toda la región a partir de los primeros trabajos del médico brasileño Carlos Chagas, los cuales dieron origen a la “historia científica” de esta problemática (Sanmartino, 2009b; Zabala, 2009). En cuanto a la “historia del control” a nivel continental, más allá de las realidades de cada país, es necesario remontarse a 1991 para hacer referencia al comienzo de la llamada “Iniciativa de los países del Cono Sur”, cuyo objetivo central es interrumpir la transmisión vectorial y transfusional de la enfermedad de Chagas en Argentina, Brasil, Bolivia, Chile, Paraguay y Uruguay (Guhl, 2009). Luego, siguiendo el lineamiento marcado, en

diferentes regiones del continente fueron creadas tres iniciativas más: las de los Países Andinos, la de Centroamérica y México en 1997, y la iniciativa Amazónica.

Vinculado con los logros alcanzados —de manera dispar en las diferentes regiones—, en lo que respecta a la enfermedad de Chagas, se observa que en las últimas décadas la morbilidad y la mortalidad tienden a producirse a una edad cada vez más avanzada; esto representa un efecto de cohorte debido a que el control de los insectos vectores ha reducido la exposición y la incidencia de la infección entre las personas más jóvenes, convirtiendo esta dolencia en una enfermedad de adultos mayores. Algunos autores sostienen que la exposición intensa a los triatomíneos con las consecuentes infección y reinfección con *T. cruzi* contribuían a la progresión acelerada de la miocardiopatía y las altas tasas de enfermedad grave en las décadas anteriores, al comienzo de la Iniciativa del Cono Sur, y que el control de los vectores ha llevado a una mejora en la evolución de la dolencia desde entonces (Hidron *et al*, 2010).

c) Tercera transición epidemiológica

El fenómeno actual de las enfermedades infecciosas emergentes indica una tercera transición caracterizada por tres tendencias principales:

1. Un número sin precedentes de nuevas enfermedades se han detectado en los últimos 30 años, las que se están convirtiendo en importantes contribuyentes a la mortalidad de adultos.
2. Se observa un aumento en la incidencia y prevalencia de enfermedades infecciosas preexistentes que se creía que habían sido objeto de un mejor control (siendo la enfermedad de Chagas un caso paradigmático en este sentido).
3. Muchos de estos patógenos (re)emergentes están generando cepas resistentes a los antimicrobianos, a un ritmo más rápido que la posibilidad de desarrollar nuevos fármacos.

Estas tendencias están ocurriendo en el contexto más amplio de una creciente globalización, donde el tamaño y la movilidad de la población aumentan las posibilidades del patógeno para atravesar las barreras geográficas. En esta nueva transición, los factores antropogénicos se encuentran en la base real del problema (Harper y Armelagos, 2010; Barret *et al*, 1998; Armelagos, 1997). El uso indiscriminado de antibióticos, el deterioro del medio ambiente, el calentamiento global, el modelo preponderante de desarrollo económico

y de uso de la tierra, la migración forzada de millones de refugiados y el colapso de la infraestructura en muchas de las naciones menos desarrolladas están en el origen de esta situación (Armelagos, 1997).

América Latina está experimentando actualmente una transición en los patrones de enfermedad, característica de los países en desarrollo (con altas tasas de enfermedades infecciosas y muertes prematuras) hacia un patrón más parecido a los países industrializados, en los que las condiciones crónicas como la obesidad, la hipertensión y la diabetes son más comunes. Sin embargo, al responder a un modelo particular —el “polarizado prolongado” (Frenk *et al*, 1991b)— el escenario característico presenta una superposición de patrones.

Como mencionamos inicialmente, los movimientos migratorios desde las zonas rurales a las zonas urbanas han cambiado las características epidemiológicas de la enfermedad de Chagas en las últimas décadas. Se estima que alrededor de 70% de la población latinoamericana vive actualmente en áreas urbanas, cuando las cifras en los años treinta mostraban que el 70% habitaba en áreas rurales. La infección, que había sido primordialmente rural, pasó a ser también urbana y transmisible por transfusión sanguínea y trasplante de algunos órganos. El problema se ha agudizado aún más en los países no endémicos como España, Japón, Australia, Canadá y Estados Unidos (entre otros), debido a la afluencia de migrantes —con serología positiva para Chagas— procedentes de áreas endémicas. De esta manera, el desplazamiento de personas infectadas con *T. cruzi* plantea un problema de salud pública, incluso en países en los que no hay transmisión vectorial del parásito, donde se han comunicado casos de transmisión de *T. cruzi* por productos sanguíneos y también casos congénitos (Pérez-Molina *et al*, 2011; Sanmartino, 2009a; WHO, 2009; Schmunis, 2007).

Al responder a las características de esta tercera transición epidemiológica, nos encontramos con una variedad y complejidad de escenarios que —además de la cuestión mencionada referida a la expansión de las usuales fronteras geográficas y sociales— hacen que, en la actualidad, la problemática del Chagas continúe siendo un tema que requiere más atención que la que tiene en la práctica. De esta manera, se observan fenómenos como la reemergencia de la transmisión vectorial en lugares donde no se llevaron acciones continuadas de control, la aparición de focos de triatomíneos resistentes a los insecticidas tradicionalmente aplicados y la aparición de insectos vectores en zonas urbanas o silvestres antes exentas, como el Amazonas (OMS, 2007; Morel, 1999).

Conclusiones

La teoría clásica de la transición epidemiológica de Omran y sus modificaciones pueden ayudar a ampliar la comprensión de las complejas y múltiples dimensiones de la salud y de la enfermedad, brindando elementos que orienten ciertas estrategias de prevención y permitan explicar algunas tendencias en la evolución de algunas enfermedades y, de esta manera, contribuir a mejorar la salud de la población (Zuckerman *et al*, 2014).

Como en el caso de la línea base de la era paleolítica y la primera transición epidemiológica, las desigualdades sociales cuentan en las diferentes formas en que la segunda transición fue experimentada *dentro* y *entre* las poblaciones. En las sociedades más industrializadas, las diferencias socioeconómicas, étnicas y de género están fuertemente asociadas con diferencias en la morbilidad y la mortalidad por enfermedades crónicas e infecciosas. Perdidas en las estadísticas nacionales, y temporalmente enmascaradas por los antibióticos, las condiciones seleccionadas para la primera transición persisten entre la población pobre de los países más ricos durante la segunda.

Frente a estas consideraciones, la situación descrita para la problemática del Chagas resulta un ejemplo elocuente. Por una parte, la misma ha estado tradicionalmente vinculada a las poblaciones más vulnerables de América Latina, dado que históricamente la transmisión del *T. cruzi* se produjo en las zonas rurales del continente. Por otra, desde 1991 los programas de control del Chagas han conseguido notables progresos en la disminución de la transmisión vectorial y transfusional del parásito, lo que lleva a una reducción dramática en la prevalencia de infección entre las personas más jóvenes (Guhl, 2009); sin embargo, aún existen millones de adultos infectados con el *T. cruzi*. Los movimientos masivos de población en las últimas décadas han llevado a muchas de estas personas a las ciudades en toda América Latina y también hacia otros continentes (WHO, 2009; Sanmartino, 2009a; Pérez-Molina *et al*, 2011; Bern y Montgomery, 2009; Briceño-León y Galván, 2007; Schmunis, 2007). Actualmente, se estima que alrededor de dos tercios de las personas que tienen Chagas viven en zonas urbanas (Rodríguez y Albajar, 2010).

La lectura de la particular evolución de la problemática abordada permite ver la existencia de diferentes escenarios, cuya caracterización debería ayudar a orientar acciones de prevención y control acordes con cada contexto. Hace tiempo que el Chagas dejó de estar circunscrito solo al ámbito silvestre, también dejó de afectar solo a determinados sectores sociales o a los habitantes de zonas rurales, además ya no es una realidad exclusiva de determinado continente. Entender los diferentes patrones puede servir para encarar las acciones a seguir de manera más acertada y coherente con las situaciones particulares, principalmente frente a una problemática como el Chagas, que en la actualidad presenta

características que permiten colocarla en la –aparentemente– contradictoria situación de endemia (presente aún en amplias zonas de América Latina) y enfermedad re-emergente (dado el aumento de su alcance geográfico).

Finalmente, acordamos con Zuckerman *et al* (2014) cuando sostienen que la aplicación de estas lecciones a los retos sanitarios mundiales actuales no puede erradicar todas las enfermedades humanas, pero podría generar apoyo para nuevas intervenciones a gran escala que apunten a abordar las causas últimas de muchas problemáticas importantes vinculadas con la salud de las personas. No decimos que en la teoría planteada y revisada se encuentran las claves de la solución a la problemática del Chagas, más bien consideramos que realizar una lectura como la trazada en estas páginas puede brindar pistas para entender mejor la situación actual y pautas para complementar y orientar de manera más acertada los pasos a seguir.

Bibliografía

01. Araújo, Aduino; Ana María Jansen *et al.* (2009). "Paleoparasitology of Chagas disease: a review", *Memorias Do Instituto Oswaldo Cruz*. 104, junio, pp. 9-16.
02. Armelagos, George. (1997). "Disease, Darwin and medicine in the third epidemiological transition", *Evolutionary Anthropology*. 5, supl. 6, pp. 212-220.
03. Aufderheide, Arthur; Salo Wilmar *et al.* (2004). "A 9,000-year record of Chagas' disease", *Proceedings of the National Academy of Sciences USA*, 101, supl. 7, pp. 2034-2039.
04. Barret, Ronald; Christopher Kuzawa *et al.* (1998). "Emerging and re-emerging infectious diseases: the third epidemiologic transition", *Annual Review of Anthropology*. 27, pp. 247-271.
05. Bern, Caryn y Susan Montgomery. (2009). "An Estimate of the Burden of Chagas Disease in the United States", *Clinical Infectious Diseases*. 49, supl. 5, pp. e52-e54.
06. Briceño-León, Roberto y Jorge Méndez Galván. (2007). "The social determinants of Chagas disease and the transformation of Latin America", *Memorias Do Instituto Oswaldo Cruz*. 102, supl. 1, pp. 109-112.
07. Frenk, Julio; José Luis Bobadilla *et al.* (1991a). "Elementos para una teoría de la transición en salud", *Salud pública de México*. 33, supl. 5, pp. 448-462.
08. Frenk, Julio; Tomás Frejka *et al.* (1991b). "The epidemiologic transition in Latin America", *Boletín de la Oficina Sanitaria. Pan American Sanitary Bureau*. 111, supl. 6, pp. 485-496.
09. Guhl, Felipe; Carlos Jaramillo *et al.* (2000). "Chagas Disease and Human Migration", *Memorias Do Instituto Oswaldo Cruz*. 95, supl. 4, pp. 553-555.
10. Guhl, Felipe; Carlos Jaramillo *et al.* (2009). "Revisión actualizada sobre la epidemiología de la enfermedad de Chagas en América Latina", en Storino R. y colaboradores, *Chagas en el siglo XXI. De la enfermedad a la problemática social*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Akadia.
11. Harper, Kristin y George Armelagos. (2010). "The Changing Disease-Scape in the Third Epidemiological Transition", *International Journal of Environmental Research and Public Health*. 7, supl. 2, pp. 675-697.
12. Hidron, Alicia; Robert Gilman *et al.* (2010). "Chagas Cardiomyopathy in the Context of the Chronic Disease Transition", *PLoS Neglected Tropical Diseases*. 4, supl. 5, p. 688.
13. Morel, Carlos. (1999). "Chagas Disease, from Discovery to Control – and Beyond: History, Myths and Lessons to Take Home", *Memorias Do Instituto Oswaldo Cruz*. 94, supl. 1, pp. 3-16.
14. Morin, Edgar. (1999). *Los siete saberes necesarios a la educación del futuro*. Unesco, París, 67 pp.

15. Omran, Abdel. (1971). "The epidemiologic transition: a theory of the epidemiology of population change", *The Milbank Memorial Fund Quarterly*. 49, supl. 4, pp. 509-538.
16. OMS (Organización Mundial de la Salud). (2007). *Reporte del grupo de trabajo científico sobre la enfermedad de Chagas*. Buenos Aires. 96 pp.
17. Pérez-Molina, José; A. Pérez-Ayala *et al.* (2011). "EuroTravNet: imported Chagas disease in nine European countries, 2008 to 2009", *Euro Surveillance: European Communicable Disease Bulletin*. 6, supl. 37, pp. 2741-2752.
18. Rodríguez Coura, José y Pedro Albajar Vinas. (2010). "Chagas disease: a new worldwide challenge", *Nature*. 465, supl. 7301, pp. s6-s7.
19. Sanmartino, Mariana. (2009a). "'Tener Chagas' en contexto urbano: concepciones de varones residentes en la región de La Plata (Argentina)", *Rev Biomed*. 20, supl. 3, pp. 216-227.
20. Sanmartino Mariana. (2009b). "100 años de Chagas (1909-2009): revisión, balance y perspectiva", *Revista de la Sociedad Entomológica Argentina*. 68, supl. 3-4, pp. 243-252.
21. Sanmartino, Mariana; Mengascini A. *et al.* (2012). "Miradas Caleidoscópicas sobre el Chagas Una experiencia educativa en el Museo de La Plata", *Revista Eureka sobre Enseñanza y Divulgación de las Ciencias*. 9, supl. 2, pp. 265-273.
22. Schmunis, Gabriel. (2007). "Epidemiology of Chagas disease in non endemic countries: the role of international migration", *Memorias Do Instituto Oswaldo Cruz*. 102, supl. 1, pp. 75-85.
23. Schofield, Christopher John. (1994). "Triatominae: Biología y control", *Euro-Communica Publications, West Sussex*. pp. 20-29
24. WHO (World Health Organization). (2009). *Control and prevention of chagas disease in Europe*, Ginebra. p. 69.
25. WHO (World Health Organization). (2012). *Global report for research on infectious diseases of poverty*, Ginebra. p. 184
26. Zabala, Juan Pablo. (2009). "Historia de la enfermedad de Chagas en Argentina: evolución conceptual, institucional y política", *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*. 16, supl. I, pp. 57-74.
27. Zuckerman, Molly; Kristin Nicole Harper *et al.* (2014). "The evolution of disease: anthropological perspectives on epidemiologic transitions", *Glob Health Action*. 7, supl. 1, pp. 1-8.

MARIANA SANMARTINO. Doctora en Ciencias de la Educación por la Universidad de Ginebra, Suiza; especialista en Ciencias Sociales con Mención en Salud, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales; Bióloga por la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina; investigadora adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Actualmente forma parte del Grupo de Didáctica de las Ciencias (Instituto de Física de Líquidos y Sistemas Biológicos, CONICET-UNLP) y coordina el Grupo ¿De qué hablamos cuando hablamos de Chagas? (CONICET-UNLP-CIIE), en La Plata, Argentina.

La Santa Muerte, entre la mano invisible del mercado y la visible de la violencia

La Santa Muerte, between the Invisible Hand of Market and the Visible of Violence

Miguel Ángel Arteaga-Medina*
Brenda Saraí Mejía-Torres**

Resumen: Este artículo propone argumentos que buscan explicar, desde una perspectiva sociológica, la difusión del culto de la Santa Muerte entre diversos sectores sociales, la gran mayoría de índole subalterna. El punto de partida es la concepción amplia de violencia del sociólogo noruego Johan Galtung. Desde tal concepto, se analiza tanto a los individuos como el contexto social que los envuelve, el cual les ocasiona una permanente sensación de inseguridad y abandono. Lo anterior crea la necesidad de encontrar amparo bajo un poder (en este caso de carácter religioso) que apoye a los sujetos en la búsqueda de estructurar un sentido para sus vidas y concretarlo en prácticas, bajo una sensación de protección sobrenatural.

Palabras clave: Santa Muerte, Culto, Violencia, Informalidad, Neoliberalismo

***Abstract:** This article proposes arguments that seek to explain, from a sociological perspective, the spread of the cult of Santa Muerte among various social sectors, the vast majority of subaltern nature. The starting point is the broad conception of violence provided by the Norwegian sociologist Johan Galtung. From this concept, we analyze both individuals and the social context that surrounds them, which causes them a permanent feeling of insecurity and abandonment. This creates the need to find shelter under a power (in this case religious) which support the subject in seeking to structure a sense to their lives and transform it into practices, under a sense of supernatural protection.*

***Key words:** Santa Muerte, Worship, Violence, Informality, Neoliberalism*

* Universidad Autónoma del Estado de México, mautem14@hotmail.com

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

Introducción

Actualmente las creencias religiosas están sufriendo reacomodos. En un entorno de rápidos cambios económicos, tecnológicos, culturales, políticos, la mayoría de la población lucha por sobrevivir rodeada de nuevas inseguridades, temores y desconciertos. Buscando sentido y protección para su vida mucha de esa población recurre a lo religioso; de ella, un alto porcentaje decide alejarse de las opciones tradicionales y prefiere el amparo de nuevas ofertas espirituales. En el caso mexicano —y en el latinoamericano— si bien se da una pérdida de adeptos por la Iglesia católica, uno de los fundamentos básicos en la formación de la cultura de la región, se incrementan, en cambio, los miembros de otras iglesias y cultos: testigos de Jehová, mormones, pentecostales, los autodenominados “cristianos”, conversiones predominantes en la clase media baja; creencias de origen oriental: budismo, elementos de espiritualidad hinduista (yoga), entre la clase media y la media alta. Visto en conjunto, la importancia de lo religioso en América Latina se mantiene, pero configurando hoy una pluralidad de creencias y movimientos sincréticos que sí constituye una novedad (Parker, 2005). Por diversas que sean las creencias que participan en esta reorganización, sus bases éticas presentan muchas coincidencias sobre lo que se considera una “conducta correcta”; todas ellas derivan sus principios de las enseñanzas de lo que unánimemente miran como textos sagrados: escritos bíblicos o textos de filosofía oriental.

Esto es solo un aspecto del cambio religioso en México y la América Latina contemporánea; otra faceta incluye una versión más heterodoxa de lo religioso: aparecen algunos cultos (o se incrementa su peso) que permiten una relación diferente entre lo divino y la conducta cotidiana de los creyentes. Jesús Malverde, la Santa Muerte, en el caso mexicano; el culto a San Miguel Arcángel —distinto a la veneración que se tiene para él dentro de la Iglesia católica—, en el colombiano, pertenecen a este tipo. Se puede afirmar que lo peculiar de estas creencias está en la permisividad que otorga a la conducta de los creyentes frente a la rigidez de las normas que le imponen las iglesias tradicionales. Dicha permisividad llega a avalar a la conducta violenta que practican algunos segmentos de creyentes. Se acepta a la violencia como un elemento natural de la condición humana en algunos casos y, en otros, incluso se la alienta: el culto colombiano a San Miguel Arcángel, por ejemplo. Este escrito intenta proponer, en el ámbito mexicano, posibles explicaciones para la expansión del culto de la Santa Muerte en el contexto violento que vive el país. Para conseguirlo, empieza refiriéndose al posible origen de la imagen, describiendo sus características y dando una mirada a la heterogénea variedad de sus devotos. Luego examina, de manera amplia, la relevancia que ha alcanzado la violencia en el país, tanta, que

ha generado un clima de inestabilidad e inseguridad general. Enseguida se refiere a la pérdida de influencia social de la política y de la iglesia institucional, así como al culto de la Santa Muerte como una de las alternativas; haremos énfasis en algunas características de este, y, a partir de allí, se intentarán encontrar argumentos para comprender por qué individuos provenientes de muy dispares segmentos de la sociedad se sienten atraídos por el culto, muchos de ellos desplegando actividades violentas y haciéndolas su medio de subsistencia.

La Santa Muerte es una manifestación de religiosidad popular centrada en el culto de una imagen: un esqueleto humano que representa a la muerte misma, personificada como ser sobrenatural con un infinito poder sobre la vida y la muerte de los humanos. El esqueleto como símbolo de la muerte es de origen cristiano, empleado durante siglos para recordar la caducidad de la vida terrena y la importancia de la eterna (Reyes, 2011). En el caso que estudiamos, en cambio, la Santa Muerte simboliza un esencial apoyo con el que los creyentes creen estar protegidos para enfrentar sus dificultades y preocupaciones en esta vida.

Ya sea como representación pictórica o escultórica (sobre todo en esta última variante), aparece siempre ataviada con arreglos que sus fieles consideran espléndidos. En ocasiones pueden depender del gusto del propietario de la imagen, en otras, las vestimentas se estiman adecuadas para determinadas circunstancias (Perdigón, 2015), pero las más de las veces sus ropajes son inspirados en los de figuras de la tradición católica: monjes, santos o en los de la misma Virgen María, como muestran las innumerables fotos de Claudia Reyes Ruiz (2010). Los creyentes del culto se declaran, casi siempre, católicos, aunque los representantes oficiales de la Iglesia rechazan de manera total la figura y su culto (Perdigón, 2008). Este culto repite, con variantes, los rituales que se acostumbra realizar frente a las imágenes de santos o vírgenes dentro del catolicismo popular: se colocan ofrendas en un altar improvisado, se realizan oraciones, se dicen misas, todo a cambio de favores de la Santa Muerte para los devotos que los soliciten. Hasta aquí todo aparenta una devoción semejante a la ofrecida a muchas figuras de la tradición católica; pero junto a velas, cirios, flores, a la Santa Muerte no le molesta que le ofrenden mariguana o cualquier otra droga, ni tampoco que, entre súplicas para encontrar trabajo, sanar de una enfermedad, conseguir novio, le soliciten la enfermedad o la muerte de alguien, un día productivo en la venta de drogas, no fallar cuando, por dinero, se “trabaja” eliminando a otro. Es decir, su particularidad fundamental radica en los amplísimos límites que admite para la conducta cotidiana de sus devotos.

Evolución del culto a la Santa Muerte

Se desconoce cuándo y dónde se originó el culto. Hay quien afirma que tiene orígenes prehispánicos (Araujo, 2015). Pero de esto no existen evidencias, ni tampoco parece verosímil. Eliminados los sacerdotes de los dioses nativos por los conquistadores —élite cultural creadora y monopolizadora de las racionalizaciones que daban sentido y coherencia a sus rituales—, lo que permaneció entre los sectores indígenas de “abajo” de la visión religiosa prehispánica terminó totalmente subordinado a los principios católicos, como se puede ver en el culto a la Virgen de Guadalupe, por ejemplo. Lo que sí es probable, aunque indemostrable, es que los indígenas de los siglos XVI, XVII y XVIII hayan tomado el desastre demográfico que acompañó a la conquista y colonización española como manifestación de un infinito poder de la muerte y que, por ello, la consideraran uno de los más poderosos dioses cristianos, digna de adoración. “Si nos limitamos a México: en vísperas de la conquista, su población es de unos 25 millones; en el año de 1600, es de un millón” (Todorov, 2001, p. 144). No sería extraño que los indígenas de esos tiempos hubieran razonado así frente al que se juzga como el mayor genocidio conocido en la historia de la humanidad. Refuerza esta consideración el arqueólogo Carlos Navarrete, “quien explica cómo hacia el año de 1650 en Guatemala se empezó a rendir culto a varias figuras de esqueletos, que se presumía eran representaciones de San Pascual, a quien se le atribuía el milagro de haber terminado con una peste que azotaba a la región” (Fragoso, 2011, p. 7).

Lo cierto es que la evidencia de mayor antigüedad de este culto está certificada por investigadores en la segunda mitad del siglo XVIII, como una reutilización de la imagen cristiana de la muerte, sin reminiscencias de ritos prehispánicos (Gil, 2010). Los investigadores vuelven a encontrar imagen y culto a principios del siglo XX. La presencia cotidiana de la muerte durante el período de lucha armada de la Revolución mexicana posiblemente reavivó el culto. Pero su auge parece comenzar en la década de los sesenta del siglo XX, cuando se hace notorio que figuras de esqueletos son veneradas en varios pueblos del país y que ya para entonces empieza a volverse también un culto urbano (Gil, 2010).

Hoy se considera el culto de la Santa Muerte como una manifestación de religiosidad popular que presenta un continuo incremento en su número de adeptos. Podría contar con, aproximadamente, dos millones de creyentes (Bojalil, 2008).

¿Qué características sociales comunes poseen los creyentes en la Santa Muerte? No son un conglomerado humano homogéneo. Los hay en los más diversos segmentos sociales, jóvenes y viejos, de diferentes oficios (Lara, 2008). También madres en búsqueda de protección a su familia, políticos con ansia de poder (Gaytán, 2008), aunque el

número de devotos de cada segmento es diferente. En parte por la relevancia que se les ha dado en crónicas periodísticas, televisión, novelas, películas, se destaca entre sus devotos a individuos provenientes de sectores sociales que viven de manera cotidiana en medio de una violencia directa y letal: narcotraficantes, sicarios, secuestradores, “narcomenudistas” (distribuidores de droga al menudeo), asaltantes, ladrones, prostitutas, “el mundo del crimen” (Gil, 2010). También muchos reclusos en prisión (Castellanos, 2004), así como miembros de segmentos sociales excluidos por prejuicios culturales serían devotos de la Niña Blanca, como también se le conoce: homosexuales, lesbianas, transexuales. Pero los anteriores son una minoría, la mayor proporción la aportan sectores de población urbana de bajo nivel económico y cultural, marginados de los beneficios estatales, de la educación, del desarrollo y la modernidad (Reyes, 2010). Es un culto que ha adquirido relevancia entre la variedad de santos y vírgenes a quienes solicitan amparo aquellos que trabajan en la informalidad laboral, que en el México de hoy agrupan el mayor número de la población económicamente activa. Ese mundo en el que sus miembros tienen en común su condición de marginalidad respecto a la política social del Estado y formas de sobrevivencia consideradas ilegales o inaceptables por ese poder estatal, aunque la situación de indiferencia, rechazo o persecución oficial muestra una amplia estratificación.

Sin renegar de su condición de miembros de la Iglesia católica ni de sus valores éticos fundamentales, pero sí al margen de la ortodoxia, muchas versiones de catolicismo popular centran su interés en algún santo o alguna imagen que consideran particularmente milagrosa. Las pretensiones de los fieles de la Santa Muerte son mayores: se afirman como católicos, pero algunos viven una práctica que los ubica claramente fuera de los valores aceptados por la Iglesia oficial. Para comprender el fenómeno examinaremos la interrelación de violencia, fenómeno que en la realidad social del México de hoy —y de América Latina— aparece como central, con la situación de amplios segmentos de sectores subalternos y con la adopción y adaptación de elementos culturales de carácter religioso para propiciar legitimidad a nuevas formas de sobrevivir.

El contexto violento

Por violencia entendemos toda situación o acción que limite o destruya los intereses o el ser mismo de un individuo o grupo de individuos en beneficio de otro u otros. Evidentemente, esto implica un ejercicio de poder que puede ser momentáneo o permanente, individual o grupal, institucional o informal, legal o ilegal. Elemento fundamental en el desarrollo histórico de cualquier nación, la violencia es producto y necesidad de una situación social desigual. Ya sea para mantener tal desigualdad, con las ventajas consecuentes

para quien la ejerza, ya para eliminarla, la violencia siempre aparece; puede juzgarse como acción criminal o elogiarse como elemento activo en la lucha por la justicia. Siendo expresión de intereses opuestos de todo tipo, también su valoración cambia acorde a quién la emita y cuándo se realice. Violentos son quienes aparecen en las páginas rojas de los diarios y violentos fueron Hidalgo y Morelos, protagonistas de la historia de México. Pero la violencia que se propone destruir la desigualdad es, de modo inevitable, momentánea; para hacer verdadero su resultado tiene por fuerza que dejar de ser, una vez conseguido su objetivo. La violencia que cuida una estructura desigual de la sociedad, en cambio, debe permanecer, con una dinámica que adopta múltiples variantes.

Esta amplitud del fenómeno de la violencia se analiza de manera más certera si se adopta la propuesta teórica del sociólogo noruego Johan Galtung (2003). Desde su perspectiva, la violencia se presenta como el gran obstáculo social para que las potencialidades de los individuos logren transformarse en realidades. En su visión, la violencia se concreta como una interrelación de tres elementos que pueden considerarse como tipos de violencia: estructural, directa y cultural.

En esta perspectiva teórica, la estructura misma de la sociedad, en tanto basada en la desigualdad, es violenta. Se aprovecha en beneficio de pocos y perjuicio de muchos; una élite minoritaria monopoliza decisiones que incumben a todos, organiza y legitima la opresión y explotación de la mayoría mientras acumula para sí los beneficios. Es el tipo de violencia que mayor y más profundo daño causa. Esta, la violencia estructural, cuenta con un largo proceso histórico en el que, si bien se puede reconocer un proceso civilizatorio en general, se concreta en cada momento negando a la mayoría las posibilidades que dicho avance civilizatorio crea para el desarrollo de la individualidad personal. El conocimiento de la naturaleza crece, los argumentos sobre la esencia humana se acrecientan, las propuestas sobre posibles futuros de la sociedad se intensifican, pero donde la violencia estructural prevalece se niega a un alto porcentaje de la población la integración en la educación formal y, por tanto, la inclusión en las nuevas preocupaciones y perspectivas humanas. Igual ocurre en la atención médica: violencia estructural y negación a las mayorías de las posibilidades actuales de aprovechar los adelantos en la investigación médica ya convertidos en terapias se ven como naturales. Lo mismo se puede decir sobre la situación de la vivienda, de la cultura, de la recreación (Jiménez, 2012). Y de un punto que para el tema tratado aquí adquiere particular relevancia: la situación del trabajo, que hoy en México y en prácticamente toda América Latina, la región socialmente más desigual del mundo, la mayoría lo realiza en la precariedad y la informalidad. Es decir, a mayor desigualdad, mayor violencia estructural, con la consecuente frustración vital

de millones, aislados de los diversos logros de la civilización. Tan permanente ha sido la presencia de este tipo de violencia en la historia y en la cotidianidad que es percibida por la mayoría como natural y no como anomalía violenta. Por esto Galtung la califica como “invisible”.

La violencia directa es aquella que de manera común se considera como tal. Aquí el instrumento para practicarla sería la fuerza física, la palabra que agrede, el gesto que desprecia. También un objeto cualquiera o una de la variedad de armas creadas por el hombre para destruir o someter. La practican individuos, grupos, instituciones con fines dispares: rebelión, represión, sometimiento, venganza, robo, asesinato. Su fin, ya considerado legítimo, ya ilegítimo, es destruir o someter en su materialidad un individuo, un grupo, una institución: la rebelión como reacción social contra instituciones consideradas dañinas; la represión, respuesta institucional para mantener su orden. Así, la variedad de manifestaciones de violencia directa siempre tiene su contraparte, también violenta (Jiménez, 2012).

La violencia cultural consistiría en el empleo de aquella serie de valores, normas, tradiciones, que en el transcurrir de la historia han legitimado las actitudes y acciones de un individuo o grupo de individuos para eliminar, someter o explotar a otro u otros. También para crear una visión del mundo que oculte el aspecto violento de la estructura social. Es decir, son construcciones culturales que permiten crear, legitimar y mantener poder. Al igual que con la estructural, Galtung califica a este tipo de violencia como “invisible”, pues quienes la practican o se someten a ella la consideran formas naturales de proceder. Su variedad es amplísima: presente en lo religioso, con su temor a la justicia divina; en lo político y su manejo de la legalidad jurídica; en lo económico y la organización desigual del trabajo; en lo educativo y la supuesta sabiduría del maestro; en lo familiar y la autoridad del padre; en el género y la preponderancia de lo masculino; en lo racial y sus fantasiosas diferencias naturales; en lo cotidiano y las actitudes machistas (Galtung, 2003).

Mirada desde esta perspectiva, la realidad social mexicana contiene un alto grado de violencia estructural. Violenta es la desigual distribución del ingreso:

... un reporte de WealthInsight (2013) revela que en 2012, había en México 145,000 individuos con una riqueza neta superior a un millón de dólares (sin incluir el valor de su residencia habitual). En conjunto, sus riquezas ascendían a un total de \$736 mil millones de dólares. Estos millonarios —representantes de menos del 1% de la

población total— concentraban en ese año alrededor del 43% de la riqueza total del país (Esquivel, 2015, p. 16).

Como violencia de este tipo se pueden considerar las decisiones en política económica y la corrupción con que incrementan sus niveles de acumulación las élites empresariales y de la burocracia estatal. Las deficiencias y corrupción del sistema de justicia y su consecuencia, una impunidad generalizada: "... un sistema judicial mexicano que solamente resuelve entre uno y tres de cada 100 delitos cometidos durante la transición política mexicana del priismo al panismo, y luego al priismo otra vez" (Buscaglia, 2015, p. 48). Violencia estructural es también el sistema educativo mexicano, con la baja calidad de la preparación que imparte:

La calidad de la educación en México ocupa uno de los últimos lugares de listado de 124 países, lo que dificulta el desarrollo de una fuerza de trabajo sana, educada y productiva, según el Reporte de Capital Humano 2015 elaborado por el Foro Económico Mundial (El Financiero, 13 de mayo, 2015).

Igualmente, estructuralmente violenta es la carencia de vivienda digna para la mayoría. El presente y el futuro de todos los excluidos de los derechos de seguridad social y jubilación, tanto por la informalidad laboral como por la implantación del sistema de las afores que elimina en los hechos el derecho a recibir una pensión. La situación del trabajo es el aspecto de violencia estructural que más golpea en la cotidianidad de millones de familias. Aquellos que laboran dentro de la formalidad, de la legalidad, acatan obligadamente las reglas de la reforma laboral vigente desde 2012. Aquí se reglamenta una vida cotidiana del trabajador absolutamente sometida a las variaciones en el actuar de la empresa, con la productividad que exige el mercado globalizado como razón. Además, se utiliza esta situación del obrero para incrementar los beneficios de la empresa llevando los salarios de los trabajadores a límites de sobrevivencia

...un mexicano que trabaja una jornada formal completa y que percibe el salario mínimo sigue siendo pobre. Si con ese ingreso ha de mantener a un miembro más de su familia, a ambos se les considera pobres extremos. El salario no está ni cerca de ser suficiente para adquirir una canasta básica que les provea de los nutrientes mínimos indispensables para llevar una vida saludable (Esquivel, 2015, p. 29).

Aún peor es la situación de aquellos que sobreviven en la informalidad laboral. La migración del campo a las ciudades, fenómeno que en toda América Latina se agudiza desde mediados del siglo xx, provoca el incremento del sector marginal urbano (ante todo, marginal al trabajo). Aunque presente desde tiempos coloniales (Rubial, 2005), ya es mirado como primordial en las décadas de los sesenta y setenta del siglo xx por los científicos sociales de la región (Quijano, 1976). En México, hoy la informalidad laboral agrupa el mayor porcentaje de Población Económicamente Activa (PEA).

Según la Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo (ENOE), la tasa de informalidad en México para el primer semestre de 2016 es de 57.4 (ENOE, 2016).

Según la Organización Internacional del Trabajo (OIT):

... el mayor problema que enfrenta el mercado laboral en la actualidad es la informalidad, que representa el 58% de la población ocupada (29 millones de personas), siendo la más afectada la población juvenil. Entre los jóvenes de 14 a 19 años la informalidad es de 84.6%, disminuyendo a 60.45% en el grupo de 20 a 24 años, y a 50.8% en el grupo de 25 a 29 años (OIT, 2015, p. 8).

Bajo la denominación *informalidad laboral* se agrupa toda una gama de trabajos, ninguno con registro y autorización de las instituciones estatales, pero con múltiples diferencias entre sí. Actividades comerciales sin lugar fijo (“comercio ambulante”), con productos que también manejan los establecimientos formales. Venta callejera de comida preparada, comercio de artículos robados, de drogas al menudeo, tráfico de drogas, aquí se agrupan desde labores fuera de lo institucional por su mera falta de registro, hasta actividades delincuenciales. Como se aprecia en el párrafo citado, afecta sobre todo a la población juvenil, la más propensa a caer en ocupaciones que implican violencia directa. La situación de ilegalidad común a toda esta realidad condena a quienes sobreviven en ella a luchar en el desamparo y la inseguridad, sin protección institucional alguna, con el permanente acoso de las autoridades que, legalmente o no, detienen, extorsionan, impiden o aprovechan en su beneficio tales actividades.

Por sus características ocupacionales, tal como lo postula el economista peruano Hernando de Soto en *El otro sendero* (1987), estudio sobre los informales en su país, puede considerárseles como pequeños empresarios con una práctica capitalista libre de restricciones. En palabras del escritor Mario Vargas Llosa, firme defensor del esquema económico neoliberal, en el prólogo del citado texto:

... hombres y mujeres que a fuerza de voluntad y de trabajo a veces sobrehumanos, sin la menor ayuda por parte del país legal y más bien con su hostilidad declarada, han sabido crear más fuentes de trabajo y más riqueza en los campos en que pudieron obrar que el todopoderoso Estado, mostrando a menudo más audacia, empeño, imaginación y compromiso profundo con el país que sus competidores formales (De Soto, 1987, pp. XXV-XXVI).

Veintinueve años después de escritas esas líneas, se puede agregar que en prácticamente toda América Latina el neoliberalismo, con su competencia asimétrica, que incrementa la acumulación allí donde los recursos de capital abundan y empobrece a los que no cuentan con ellos, condena a estos “competidores” a reproducir permanentemente un capitalismo de la miseria y a sobrevivir en él.

La violencia directa se ha incrementado en México desde la declaración de guerra al narcotráfico por el gobierno de Felipe Calderón en el año 2006. Entre 2007 y 2011 los enfrentamientos armados entre cárteles de la droga y entre estos y el ejército y la policía han provocado 51.501 muertos (Valdés, 2015). Lo explica la poderosa estructura transnacional de los cárteles de la droga, la guerra que mantienen entre ellos y con el ejército, marina y policías, la corrupción generalizada de funcionarios de los tres niveles de gobierno (municipal, estatal y federal) y de elementos policiales, las múltiples actividades de los elementos armados (sicarios) al servicio de los cárteles: asesinatos, secuestros, “ordeña” de petróleo, cobro de “derechos de piso”, extorsiones y asesinatos a migrantes, realizadas algunas como labores del cártel, otras de manera independiente, conforme los sicarios van incrementando su poder y adquiriendo autonomía (Valdés, 2015). Pero también está la violencia de las instituciones estatales: represión, tortura, desapariciones forzadas, ejecuciones extrajudiciales (Mastrogiovanni, 2015). Así como las desapariciones, producto de múltiples factores: “Hasta marzo de 2015, en el país se enlistaron oficialmente 25 mil 821 personas ‘no localizadas’ en el Registro Nacional de Datos de Personas Extraviadas o Desaparecidas, del Sistema Nacional de Seguridad Pública” (Goche, 2015).

También son altas las actividades del crimen común: asaltos, robos, secuestros; así mismo es notoria aquella violencia más ligada a la vida cotidiana, violencia de género, intrafamiliar, acoso escolar (*bullying*).

Todo lo anterior ha generado un nuevo panorama de violencia cultural en el México de hoy que podría exponerse como:

a) El resquebrajamiento de la concepción del trabajo como la actividad natural del ser humano que da sentido a la vida, genera estima propia y ajena y permite una vida digna para el individuo y la familia. Quiebre causado por la actual hegemonía de la versión neoliberal del capitalismo, con el libre mercado como centro, donde especulación financiera, corrupción generalizada, automatización, insignificancia de las organizaciones gremiales obreras, etcétera, han colocado a la mayoría de quienes viven de su trabajo en una situación de permanente inestabilidad. Su consecuencia es la generalización de una visión del mundo donde todo es válido para sobrevivir, donde cada quien es una suerte de enemigo del otro, de cualquier otro, en una competencia permanente de todos contra todos.

b) El desarrollo de una violencia cultural de bajo nivel en el mundo de la actividad informal urbana. El comercio informal se relaciona con el cliente con una fusión del tradicional “no dejarse”, “chingarse” al otro, y de la moderna mercadotecnia, con su permanente pretensión de engañar a todos. Mezcladas con la tradición avanzan aquí las modernas técnicas de publicidad, una de las facetas de la nueva violencia cultural del mercado. No se pretende afirmar que actividad informal y delincuencia sean sinónimos, pero sí que muchas de sus actividades presentan claras tendencias al engaño, al “todo se vale” en asuntos de competencia de mercado. Se expresaría como actitud “transa” en el pequeño comercio o en actividades de servicios (venta de artículos robados o piratas, fraudes en servicios de fontanería, de mecánica, de reparaciones eléctricas).

c) Una reactivación y neo-utilización por el crimen organizado de una cultura tradicional de violencia, sobre todo en algunas zonas rurales (Guerrero, Veracruz, la región de tierra caliente de Michoacán), para destruir la competencia de otras estructuras empresariales del mismo tipo que les disputan la producción, el tráfico y los mercados de la droga; así como para defenderse de fuerzas militares y policiales. También el desarrollo, por esas mismas organizaciones criminales, de una nueva violencia extrema, donde el exceso es norma, que funciona como mensaje de dominación, creando o agudizando una cultura de sometimiento de la población. Violencia directa y violencia cultural íntimamente ligadas.

d) La aceptación y celebración de la violencia como elemento habitual, natural y hasta indispensable de la vida cotidiana por ciertos sectores, ante todo juveniles, provenientes de grupos sociales marginales. Se expresa en el narcocorrido, que la canta y exalta como medio para lograr la realización personal; con el sicariato (asesinato por dinero) convertido en “aspiración profesional”; en la determinación de enfrentar la vida como el gozo pleno e inmediato de todo lo placentero, valiéndose de los medios que sean; el

dicho “más vale cinco años como rey que cincuenta como buey” exhibe esa actitud. Viejos valores, donde individualismo y violencia propios del “macho” son esenciales para ser estimado como hombre se adaptan a contextos novedosos.

e) Una cultura de inseguridad y miedo generalizado, experimentada por todos los estratos de la población. Se teme perder el trabajo, se vive con angustia la posibilidad de extorsión y secuestro; de salir a la calle, de ser asaltado, convertirse en la víctima accidental de un pleito ajeno. Se mira en el desconocido a un posible delincuente, se recela del policía, de la administración de justicia, de la burocracia, de las instituciones bancarias y del vecino.

Se ha ido formando una especie de atmósfera cultural donde la omnipresencia de la violencia provoca que, frente a ella, cada quien asuma actitudes personales; de rechazo temeroso o de aceptación y práctica de alguna variante violenta como medio de vida. Es en este ambiente donde se expande el culto a la Santa Muerte.

La Santa Muerte como alternativa al fracaso de la Iglesia y la política

Durante siglos, desde la época de la Conquista, los desamparados recurrían a la protección de figuras del imaginario religioso de la Iglesia católica; tal proceder contaba con el aval indiscutible de esta. Para comprender el fenómeno estudiado requerimos entender por qué estas construcciones culturales han perdido poder como elementos adecuados de amparo frente a otras que no se someten a la ortodoxia católica.

En épocas anteriores, la vida de la mayoría de los mexicanos y sus familias estaba determinada por el lugar geográfico y social en que nacían. Se nacía y se vivía como campesino o hacendado, como hombre del campo o de la ciudad. El esfuerzo personal se concentraba en asegurar la vida eterna. De acuerdo con González (1998), el mensaje católico de que “salvación solo la hay en la otra vida” y de que la Iglesia dictaba las normas de conducta y administraba los medios (sacramentos) para lograrla era coherente con la realidad vivida por los creyentes. Pero hoy preocupa esta vida, la terrena; multitudes la experimentan como insoportable. Desconcertados, consideran sus oraciones como no oídas y rechazan el afán de la Iglesia católica de monopolizar normas de conducta y medios de salvación. El creyente y el escéptico, el resignado y el ambicioso conviven en el mismo individuo. Temen y respetan a las figuras tradicionales del imaginario religioso católico, pero no esperan mucho de su ayuda en lo inmediato. También les consta que el paraíso se puede vivir aquí: telenovelas, películas, noticias sobre la vida de potentados y grandes corruptos demuestran su existencia. Si pertenece a la mayoría excluida se

debate entre limitarse a satisfacer las necesidades primarias para sobrevivir o abrirse a la posibilidad de “salvación terrena”, de construir su paraíso aquí con el único capital que puede invertir: astucia y violencia.

Si las prácticas religiosas tradicionales, ante todo la católica, pierden peso como creadoras de sentido y guías de conducta, la esperanza en la opción política también se resquebraja. Hasta la década de los setenta del siglo xx un cambio político y económico radical era visto por muchos como una utopía creadora de sentido; lejana o cercana en el tiempo, existía como alternativa. La desintegración de la Unión Soviética y la globalización del capitalismo neoliberal debilitaron su peso, desgaste agudizado por la multitud de mensajes de gobiernos, empresarios, medios de comunicación que desde los ochenta del siglo pasado proponen al libre mercado como la única construcción social acorde con la naturaleza humana. Cuando desde esa década llegaron las crisis económicas recurrentes en las sociedades de mercado neoliberal, se las percibió como similares a sequías o exceso de lluvias, como catástrofes naturales; lo correcto era acatar su inevitable presencia y adaptarse a ellas. Minusvalorada la perspectiva de un cambio construido desde la racionalidad política, lejano de la realidad el discurso de la ortodoxia católica, se encontró aceptable por muchos, como alternativa de apoyo y sentido —allí, en el campo de lo religioso, que siempre ha constituido la base de la cultura popular— acercarse a una figura que ya existía de manera marginal, la Santa Muerte, construyéndole los matices adecuados para convertirla en protectora en esta tan cambiante y dura realidad actual.

¿Cómo, de ser un hecho, un acontecimiento que se teme y del que se evita hablar, la imagen de la muerte pasa a convertirse en símbolo de esperanza y protección para millones de creyentes en el México de hoy? Ya se vio que la figura que la representa es vieja construcción de la Iglesia, tradicional recordatorio de la caducidad de esta vida. En México, como en cualquier otro lugar, se le teme y su inevitabilidad la propone como siempre presente, puede aparecer en cualquier momento. “Cuando te toca, te toca” es un dicho común. La particularidad mexicana es su simultánea aceptación. Se la reta e incluso se la recibe y se baila con ella, como se procede con otro humano cualquiera. Si no aparece en casa en plan de trabajo, si lo hace con ánimo de festejar, es magnífica persona y más vale congraciarse con ella, como el hombre del pueblo considera debe proceder con todos los poderosos. Esta visión alterna ha ido construyéndose con la conjunción sincrética de tradiciones indígenas y católicas, que aparece con nitidez en el Día de Muertos, una especie de fiesta triste donde se recibe a los parientes que ya se han ido, pero que alegra la muerte con sus calaveras de mil colores; actualmente también con influencias de los festejos estadounidenses de la Noche de brujas (*Halloween*).

Ha contribuido, además, la búsqueda por intelectuales y artistas de símbolos que representen la identidad mexicana, entre los que destacan imágenes de la muerte. Motivo de meditación en *Muerte sin fin* de José Gorostiza, elemento esencial en *Pedro Páramo* de Juan Rulfo, presente siempre en las novelas de la Revolución (Mariano Azuela y *Los de abajo*, Martín Luis Guzmán y *La sombra del caudillo*, Rafael F. Muñoz y *¡Vámonos con Pancho Villa!*, y tantas otras), presente también en la producción cinematográfica nacional: *El esqueleto de la señora Morales*, de Rogelio A. González. Diego Rivera la recrea en sus murales: *Sueño de una tarde dominical en la Alameda Central*. Octavio Paz analiza su importancia en *El Laberinto de la Soledad*:

Adornamos nuestras casas con cráneos, comemos el día de Difuntos panes que fingen huesos y nos divierten canciones y chascarrillos en los que ríe la muerte pelona, pero toda esa fanfarrona familiaridad no nos dispensa de la pregunta que todos nos hacemos: ¿qué es la muerte? No hemos inventado una nueva respuesta. Y cada vez que nos la preguntamos, nos encogemos de hombros: ¿qué me importa la muerte, si no me importa la vida? (Paz, 2006, p. 64).

Ahora, cuando la vida ofrece tantas posibilidades, por lo menos potencialmente a los desposeídos, que hoy pueden carecer de todo menos del conocimiento de los paraísos que habitan los privilegiados, cuando la pasividad rural de antes se convierte en necesaria actividad urbana, cuando las crisis recurrentes transforman la vida de millones en insoportable, sectores amplios de mexicanos parece que han encontrado una respuesta: la muerte importa como protectora de vidas que hoy también importan. Se pide las apoye a quien siempre ha demostrado ser su permanente vencedora: la muerte, que sobrevive a todo y a todos. Para llegar a esta versión santificada ya existía un largo proceso de acercamiento y aceptación.

Características de la Santa Muerte

Las declaraciones de la mayoría de los devotos de la Santa Muerte sobre su persistencia como creyentes católicos no son vanas, reflejan una verdad: es en este contexto —el católico— donde ocurren los cambios con los que millones de individuos enfrentan hoy la realidad desde una novedosa perspectiva religiosa.

Consciente de su pérdida de influencia cuantitativa y cualitativa, la Iglesia católica canonizó al indígena Juan Diego en el año 2002, con el ánimo de crear una figura religiosa con la que pudieran identificarse los sectores más desprotegidos, diversificando

la oferta de apoyo y consuelo divino dentro de la ortodoxia católica. La estrategia no ha prosperado. Hoy resulta poco atractiva la vida de un humilde y obediente Juan Diego del que se sabe muy poco, aparte de su manifiesta capacidad para hacer mandados. Vivimos una realidad, como dice el lenguaje de la burocracia, de “emprendedores” autónomos, en la que la virtud que cuenta es la iniciativa individual, para nada la obediencia.

Si la burocracia eclesiástica intentaba actualizarse empleando la tradición guadalupana, algo similar ha ocurrido entre los devotos de la Santa Muerte. ¿Cómo conseguir que la figura mayor en el respeto y la confianza del pueblo católico mexicano, la Virgen de Guadalupe, apoye a quienes en su conducta cotidiana son la desobediencia permanente? En gran medida la Santa Muerte es la adecuación distorsionada del símbolo guadalupano a nuevas necesidades. La imagen de la Virgen de Guadalupe se construye y se vive sobre el modelo de la madre ideal: ser perfecto, que conduce por el camino del bien a sus hijos, sin permitirles ninguna desviación. La de la Santa Muerte, sobre el de una aproximación más realista a la verdad de muchas madres: dispuestas a defender a sus hijos siempre, culpables o no, colocando como única condición la dependencia del hijo para con ellas. Madres y poderosas las dos, pero la Niña Blanca más acorde con las necesidades de devotos que se mueven en un mundo de individualismo extremo y, por tanto, lejanos al papel de hijo ideal.

La Santa Muerte es una construcción de la religiosidad popular que presenta múltiples facetas de manera simultánea: dimensiones que se entrecruzan, superponen y mezclan: madre sobreprotectora, ser de comprobada existencia y evidente poder, intermediaria con los poderes divinos, una especie de burócrata influyente en la jerarquía del poder celestial. En suma, es una construcción imaginaria de poder para, bajo su protección, dar sentido a la vida en un mundo irracional que no hay manera de comprender, que prohíbe, impide, exige, teje redes de vigilancia que quiebran privacidad e individualidad, mientras exalta y propone el cultivo por cada quien de estas mismas características como medios de salvación personal en esta vida.

Frente a la fe, fuente de legitimidad y de certeza sobre la existencia de Dios, ángeles, santos y demás miembros del paraíso celestial en la tradición católica, la Santa Muerte avala su existencia con elementos más acordes con esta época “científica”: muestra evidencias empíricas. A todos nos consta la realidad de la muerte como hecho y el poder de este evento de trastornar planes y esperanzas. Si se considera a todo acontecimiento resultado de una acción y a esta de un actor, con buena disposición y mejor voluntad (los creyentes las tienen, y mucha), se puede concluir que la muerte existe como ente con voluntad y, por tanto, con vida. Su concreción en la realidad sería la imagen venerada. En una regresión

que otorga características humanas y poderes sobrenaturales a un fenómeno fundamental de la naturaleza, transforman a la muerte en un ser con poder y con voluntad, es decir con capacidad de optar por destruir o proteger.

La potestad de la Santa Muerte no es similar a la de un santo más, jerárquicamente se ubicaría como inferior a Dios, pero con mayor relevancia que los miembros del santoral; en parecer de Enriqueta Romero, quien desde 2001 organiza un culto público en el barrio de Tepito de la Ciudad de México: “primero es Dios, luego la Santa Muerte y después la Corte Celestial” (Reyes, 2010, p. 148). Su poder no incumbe solo a las formas de existencia (a esto se reduce la intervención de los santos), sino a la existencia misma; posee una jurisdicción definitiva sobre todos, con capacidad para expresarse en cualquier momento, con múltiples medios: violencia, enfermedad, epidemias, accidentes. La inmortalidad, única forma de rehuirla, ha sido por siglos la utopía perfecta, pero también la forma perfecta de lo imposible; el culto a la Santa Muerte sería un procedimiento para acercarse parcialmente a ese imposible; allí donde otros solo encuentran su fin, el devoto logra protección y aplaza lo inevitable.

Ya aceptada su existencia y su poder, se le atribuye un papel como representante e intermediaria, especialmente influyente, del poder divino. Aquí se muestra particularmente humana y actualizada. Como mucha de la burocracia terrena, con “mordidas” (sobornos) de por medio olvida límites y reglamentos. Una ofrenda o un compromiso bastan para que la tradición ética del catolicismo quede desplazada y todo se proteja y todo se autorice. Una madre puede solicitar que su hijo no abandone los estudios, otra que el suyo sobreviva en su trabajo de sicario, es decir que se desenvuelva como asesino eficiente; la prosperidad mediante la venta de tamales puede ser lo implorado en un hogar, y el éxito en la distribución de drogas al menudeo, en otro.

Al contrario de las imágenes de la Virgen María, en quienes los creyentes pueden suponer gestos de amor, bondad, simpatía; el rostro de la Santa Muerte (una calavera) exhibe total y permanente indiferencia. La protección se logra mediante una transacción: se solicita, se ofrece y se cumple, como en la burocracia o en el comercio. Quien busca su apoyo mira en esa imagen un reflejo de la conducta correcta en la sociedad actual: el otro solo importa en cuanto cumple.

El culto a la Santa Muerte es una estructura cultural en construcción; tarea que se da, de manera simultánea, en diferentes zonas geográficas, en distintos segmentos sociales. En todos los lugares y estratos sociales adaptándolo a la satisfacción de necesidades particulares. A ello se debe que no exista en el culto una ritualidad “oficial” que la unifique, a que las características personales que se le atribuyen a la imagen pueden

diferir en distintas zonas donde existe el culto. Las actividades de los múltiples núcleos de creyentes “son movimientos desestructurados, libres, eclécticos y fragmentados” (Lara, 2008, p. 294). Aunque no en todos los lugares, es común que se la considere celosa y “cabrona”, típicas reacciones de alguien dedicado a los negocios. En un fragmento de un testimonio recopilado por Blanca Bravo, el entrevistado afirma, refiriéndose a un creyente dedicado al comercio de drogas y armas: “Al principio tenía a la Santa Muerte, a un Malverde y a un San juditas, pero dice que la muerte se empezó a enojar y a decirle en su pensamiento que no los quería y el bato los mandó a la chingada y le dejó el altar para ella sola” (Bravo, 2013, p. 8). Aquí, sus celos son los propios de un comerciante; al no aceptar la competencia de otras figuras religiosas reclama el monopolio en la atención a sus clientes. Aunque existen versiones distintas, también del cuidado que supuestamente pone en sus intereses proviene que La Cabrona sea uno de los nombres con el que se le conoce. Evidencia que a la Santa Muerte más vale cumplirle, quien olvida su compromiso provoca la venganza. En palabras de un devoto:

Mira la Santa Muerte puede ser como una espada de dos filos, tanto le puedes pedir cosas buenas como le puedes pedir cosas malas. Hay un dicho que dice tu pídemelo lo que quieras, pero fíjate lo que me vas a pedir porque cuando te lo pueda lograr o cumplir a lo mejor no te va a gustar. . . mucha gente tiene ese dilema de que si no le cumples pues se va a cobrar ¿no? Se va a cobrar con la vida de un ser querido o de uno mismo (René Romero, entrevista National Geographic, 2010).

La religiosidad popular se va estructurando cercana a la realidad que viven y las carencias que padecen los creyentes. En la construcción de la Santa Muerte realidad y necesidades aparecen toscamente yuxtapuestas, inconexas y hasta contradictorias entre sí, tanto como distintos son los sectores sociales que acuden a su amparo. Capaz de protegerlo todo, ya la vida, ya la muerte, pero nunca desinteresadamente, demasiado humana para ser santa, demasiado poderosa para ser humana. A manera de hipótesis podríamos ver su construcción adoptando esquemáticamente la tesis de Ludwig Feuerbach (2002). Para él, los dioses no eran más que construcciones humanas en las que estos idealizaban la imagen que tenían de sí mismos; en la Santa Muerte podríamos mirar esto a manera de boceto rudimentario: lo único idealizado es el poder. Las otras características de la imagen muestran virtudes y defectos de cualquier humano de estos tiempos. También se podría considerarla como representación, en el campo de lo religioso, de los impulsos de vida y agresión que, según Freud (1992), conviven en todo humano.

El devoto se sabe en dependencia con la Santa Muerte por la libertad obtenida para actuar sin restricciones, según sus necesidades, en la vida cotidiana. ¿Por qué se elige a la muerte encarnada para gestionar tan amplia libertad? La Muerte, en su actividad tradicional, el dar fin a la vida de los humanos, también entrega libertad total: sobre el muerto no rigen sufrimientos, compromisos, leyes, reglamentos, valores o normas. Muerte y libertad real, total, siempre vienen unidas. Este es uno de los motivos del poder y la atracción de la Santa Muerte. En su culto, el devoto consigue algo cercano a esa libertad y con oraciones, rituales y tributos, su aval para continuar con vida. Así es como en su imaginario religioso el devoto típico asume y acepta su realidad de excluido social y adecúa a ella su actuar. Ausente de los beneficios de la estructura de protección social, educativa, médica, estatal en suma, no existente, “muerto” para las instituciones, encuentra natural no estar obligado a ningún compromiso formal con leyes o normas emanadas de ellas. Se adjudica así el derecho a vivir en libertad. En cambio, por tradición y convicción sí se mira legítimamente sometido al poder divino. Y la Santa Muerte es la construcción adecuada para, sin mostrar oposición a ese poder que teme y respeta, conseguir la aceptación divina de esa libertad en su actuar cotidiano, indispensable para sobrevivir en ese mercado del capitalismo de la miseria que configura su mundo. El mundo de innumerables individuos y familias en permanente inseguridad e inestabilidad, protegido por una imagen religiosa marginada por la Iglesia católica y por el Estado.

¿Cómo se crea un culto que rompe con los valores éticos de la estructura religiosa de la que proclama formar parte, la católica? Una de las razones de esta especie de selección espontánea de la figura de la muerte como protectora por individuos de los más variados sectores sociales, con las más dispares ocupaciones, es la ambigüedad histórica de su simbolismo. Tradicionalmente representa la finitud de esta vida, pero también lo demoníaco, por tanto, los valores opuestos a la ética cristiana. A esto se agrega que la construcción actual del culto mezcla elementos de rituales y valores del catolicismo popular con objetivos y prácticas esotéricas, de santería, de magia negra, todo lo que sus seguidores consideran incrementa su efectividad (Bravo, 2013). La tercera razón que lo explicaría es la general ruptura de las normas de convivencia social, tan común ya, que se la incluye como elemento factible de protección divina, sobre todo por aquellos que viven en la práctica permanente de esa ruptura sus actividades de sobrevivencia o enriquecimiento (carteristas, asaltantes, narcotraficantes). También ayuda a la permisividad ética de este culto la amplia variación de los rituales practicados por los devotos. Si bien es común la celebración de misas, rosarios, peregrinaciones, con una ritualidad próxima a la católica, ceremonias que tienden a crear comunidades y a extender el culto, también

es relevante la práctica privada (Fragoso, 2011). Aquí cada devoto practica el culto a su buen entender, crea sus propios rituales, sin una normalización generada por una burocracia eclesial que imponga ritos, reglas y normas. A pesar de intentos en este sentido, como los del “obispo” David Romo (Gil, 2010), en el culto a La Niña Blanca prima una amplia libertad. Los límites que se imponen a lo solicitable dependen de la realidad que vive cada quien; no existiendo jerarquía eclesiástica de control el creyente es libre, se relaciona directamente con la Santa Muerte sin temor a ser descubierto o denunciado, algo indispensable para el segmento de creyentes que más llama la atención de las miradas externas, el del mundo del crimen (Bravo, 2013).

Normalmente las solicitudes a vírgenes y santos de los creyentes católicos muestran un tinte pasivo, la actividad debe realizarla el santo: conceder salud, encontrar un objeto perdido. Es el último recurso después de un esfuerzo sin resultados. Aunque también en el catolicismo tradicional muchas peticiones nacen de la necesidad cultural y psicológica del creyente de sentirse protegido en sus actividades, las dirigidas a la Santa Muerte muestran mayor tendencia a solicitar respaldo para una actividad: que el día de trabajo “rinda” vendiendo mucha mercancía, que un robo tenga buen fin, que, por esta vez, el muerto sea el otro. La Santa Muerte apoya la creación de futuro, los santos católicos ortodoxos la restauración del pasado. La Niña Blanca otorga seguridad y suprime culpas. La amoralidad con que el sicario realiza sus actividades parece depender de que no las considera una decisión propia, personal: él solo cumple órdenes de su patrón. Es un trabajo, como cualquier otro. Pero no pierde conciencia de lo que hace ni de que en cualquier momento los resultados podrían ser opuestos. Si es devoto, esa inseguridad le sujeta a quien toma la determinación definitiva: la muerte misma, a la que mira personificada como el más poderoso de los patrones. Si el patrón de “aquí” ordena terminar con la vida de alguien, el de “allá” (la muerte) toma la decisión final, él es tan solo la mano que ejecuta.

Conclusiones

La difusión y auge de imágenes protectoras de índole religioso entre los sectores populares urbanos de México rebate el “desencantamiento” del mundo (incremento de la visión y organización racional del mundo), que previó Max Weber para el mundo occidental. Si bien es una verdad manifiesta en países desarrollados, en otros, como el mexicano, en que la pronunciada desigualdad crea socialmente varios méxicos, a los sectores populares urbanos ese desencantamiento solo llegó parcial y superficialmente. La organización laica del Estado y una educación pública basada en la razón, impulsadas por los gobiernos desde el triunfo liberal en el siglo XIX, tendía a imponerlo. Resquebrajadas hoy las posibilidades

de educación, en la mayoría de este segmento poblacional la visión mágico-religiosa se mantiene. Tampoco tiene motivos para encontrar racionalidad en el mundo de la práctica cotidiana. Lo contrario es más factible. Rotos los lazos comunitarios de su vida rural originaria, inmediatamente después de su migración a las zonas urbanas reorganizó con lazos menos sólidos una vida comunitaria en vecindarios, barrios, zonas marginales. Dos factores fracturaron estas nuevas comunidades: el incremento poblacional y, desde la década de los ochenta del siglo XX, la reorganización neoliberal de la economía que colocó al mercado como centro y eje de toda actividad humana. Los esbozos de Estado benefactor, contruidos desde el triunfo de la Revolución mexicana, se quebraron con la adopción del nuevo paradigma político-económico que desaconseja esa práctica gubernamental. El Estado actual se ha transformado en una estructura burocrática que prioriza los intereses de las élites económicas nacionales y extranjeras; quiebra estructuras de protección social (como los parámetros de contratación laboral, los derechos de jubilación); retira apoyo a los pequeños campesinos y manipula las leyes para favorecer a los grandes conglomerados agroindustriales y a las empresas mineras; criminaliza en su conjunto al mundo del trabajo informal. De Estado dispuesto a negociar con diferentes sectores sociales y realizar concesiones para mantener cierto equilibrio, pasa a convertirse en el gran poder que propicia el incremento de la vulnerabilidad de los sectores subalternos y los privilegios de las élites. Mirado desde abajo, el Estado ha perdido su razón de ser, su legitimidad. Es, en los hechos, un poder enemigo. Reorganiza e incrementa la violencia estructural, ejerce con más fuerza e insistencia la directa y acepta, avala y difunde la violencia cultural en su versión de competencia de mercado. También, por los métodos que emplea para enfrentar a las grandes empresas del crimen organizado, provoca en este ámbito un incremento exponencial de violencia directa.

Para la población urbana que trabaja en la informalidad las normas legales no son válidas, no son de su mundo; ellas exigen estabilidad de actividades, solo a su margen se puede sobrevivir. La permanente improvisación es natural en el mercado de la informalidad, requiere marginación legal. Algo similar ocurre con las normas de la Iglesia católica: esta se precia de atesorar leyes eternas. De tanto obsesionarse en ello, se está convirtiendo en un museo de normas éticas, alejadas de la realidad en que sobrevive la mayoría. El sector popular urbano, informal, excluido, sufre doble desamparo: frente a las autoridades se siente perseguido; frente a las imágenes de vírgenes y santos, culpable.

Ante la nueva irracionalidad del mundo, de la que el poder estatal es impulsor y cómplice, muchos elementos de los sectores subalternos urbanos se amparan en otro poder, también irracional, pero más potente y más irrefutable que el estatal: la muerte,

la máxima expresión del poder de hecho, con capacidad para imponerse sobre todos sin normativas, en cualquier momento, pero al final, siempre. Tradicionalmente temida, ahora también protectora en su versión creada por el imaginario religioso popular: la Santa Muerte. Este “contrapoder” (muy lejano del que proponía Gramsci) no presenta una actitud opositora al sistema; por el contrario, acepta al mercado como centro natural de la estructura social y económica; además, lo mira como sitio adecuado para desarrollar conductas y valores que permiten procesar en él intereses de sectores subalternos informales, excluidos, con necesidades extremas, y desarrollar así una especie de “capitalismo de la miseria”. Se acepta, entonces, que cada quien, cada grupo concreto proceda a la creación de normas acordes a sus circunstancias, en un mundo de violencia con muy diversas gradaciones, desde la violencia asesina del narcotráfico, del secuestro, hasta la violencia cultural del machismo y la “transa”, instrumentos con los que en todo intercambio económico cada quien intenta sacar ventaja.

El mundo actual, que en la mirada de financieros y empresarios aparece regido por la racionalidad del mercado, es vivido por los sectores del otro polo social como un proceso irracional e incomprensible de quiebre permanente de tradiciones, normas, cohesión y logros sociales. No presentándose alternativa, la adaptación para vivir en él es general. Una de las posibilidades para ello es la adhesión al culto de la Santa Muerte, culto individualizado que “naturaliza” la interacción social allí donde la anomia se ha convertido en endémica. Otro estudio afirma que este culto “sería un referente re-organizador de ese estado de anomia” (Castells, 2008, p. 21). Realmente ocurre lo opuesto; este nuevo “encantamiento del mundo” crea herramientas para integrarse a una realidad en persistente conflicto adaptándose a ella, no intentando una alternativa de estabilidad.

Este sería el resultado último del culto a la Santa Muerte. Acepta la ausencia de valores y conductas comunes que permitirían la cohesión y convivencia de todos, admite como normal y permanente la situación de anomia. Provoca que este quiebre general de valores y normas de conducta, habitualmente momentáneo en coyunturas de crisis, se consienta como la natural y permanente forma de enfrentar el día a día en el “mundo capitalista” de los desposeídos. Para un segmento de devotos el amparo de esta imagen incluso avala las prácticas violentas que constituyen su método de sobrevivencia. Constituye un testimonio del fracaso de la izquierda política; hoy, los sectores populares urbanos, desoyendo su llamado a transformar el sistema vigente, lo adoptan como suyo y crean instrumentos propios para desenvolverse en él. También rompe la hegemonía administrativa e ideológica del Estado y de la Iglesia. Las normas administrativas del Estado son tratadas como impedimentos para su actuar y, por tanto, eluden su ordenamiento y control.

Las bases éticas y morales clericales ya no son las de un alto porcentaje de devotos. Pero sus diferencias con el Estado y la Iglesia son de carácter secundario; en esencia, el culto a la Santa Muerte es una versión irracional y cómplice de aceptación y adaptación a la realidad social y política actual, impulsada por las necesidades inmediatas de millones de personas que luchan por sobrevivir día a día en la inestabilidad permanente. Para muchos de sus creyentes, la Santa Muerte avala la práctica de conductas con principios de mercado, es decir, de conductas sin principios, tan solo con intereses. Aquí el imaginario religioso no conduce al creyente a paraísos eternos, solo pretende guiarlo en esta realidad que, parece, toma por natural y, por tanto, por eterna.

Bibliografía

01. Araujo Peña, Sandra A. et al. (2015). "El culto a la Santa Muerte: un estudio descriptivo", Universidad de Londres. Recuperado de www.udlondres.com/revista_psicologia/articulos/stamuerte.htm.
02. Bravo Lara, Blanca Estela (2013). "Bajo tu manto nos acogemos: devotos a la Santa Muerte en la zona metropolitana de Guadalajara". *Nueva antropología*. 26 (79), julio-diciembre. México, pp. 11-28.
03. Bojalil, Stephanie (2008). "La Santa Muerte invade a Puebla y a México". Puebla. Recuperado de www.poblanerias.com.
04. Buscaglia, Edgardo (2015). *Vacios de poder en México. Cómo combatir la delincuencia organizada*. México: Proceso/ Grijalbo, 245 pp.
05. Castellanos, Laura (2004). "La Santa de los desesperados". *La Jornada*. México. Recuperado de www.jornada.unam.mx/2004/05/09/mas-santa.html.
06. Castells Ballarín, Pilar (2008), "La Santa Muerte y la cultura de los derechos humanos", *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, VI (1), enero-junio. México: Centro de Estudios Superiores de México y Centro América, pp. 13-25.
07. De Soto, Hernando (1987). *El otro sendero. La Revolución Informal*. México: Diana, 317 pp.
08. ENOE (Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo) (2016). México. Recuperado de www.inegi.org.mx/est/contenidos/Proyectos/encuestas/hogares/regulares/enoe/.
09. Esquivel H., Gerardo (2015). "Desigualdad Extrema en México: Concentración del Poder Económico y Político". México. Recuperado de <http://www.oxfam.mx/2015/09/22/desigualdad-extrema-en-mexico-concentracion-del-poder-economico-y-politico/>.
10. Feuerbach, Ludwig (2002). *La esencia del cristianismo*. Madrid: Trotta, 400 pp.
11. El Financiero (2015). *Calidad de la educación en México, de las bajas en el mundo: WEF*. México. Recuperado de www.elfinanciero.com.mx/.../calidad-educacion-mexico-wef-primaria-in.
12. Fragoso, Perla (2011). "De la 'calavera domada' a la subversión santificada. La Santa Muerte, un nuevo imaginario religioso en México". *El Cotidiano*. 169, septiembre-octubre. México, UAM, pp. 5-16.
13. Freud, Sigmund (1992). *El malestar en la cultura*. México: Alianza, 240 pp.
14. Galtung, Johan (2003). *Violencia Cultural*. Bilbao, Gernika Gogoratuz. Recuperado de www.gernikagogoratuz.org/.../202892edd66aaf5c03dacf1298fd7f8938.
15. Gaytán Alcalá, Felipe (2008). "Santa entre los malditos. Culto a la Santa Muerte en el México del siglo XXI", *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*. VI (1), enero-junio, México: Centro de Estudios Superiores de México y Centro América, pp. 40-51. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74511188004>.

16. Gil Olmos, José (2010). *La Santa Muerte. La virgen de los olvidados*. México: Debolsillo, 189 pp.
17. Goche, Flor (2015). “‘Tragedia nacional’: 25 mil 821 personas desaparecidas en México”. Recuperado de <http://www.voltairenet.org/article187432.html>.
18. González Faus, José Ignacio (1998). *Fe en Dios y construcción de la historia*. Madrid: Trotta, 341 pp.
19. Jiménez-Bautista, Francisco (2012). “Conocer para comprender la violencia: origen, causas y realidad”. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*. 19 (58), enero-abril. Toluca, pp. 13-52.
20. Lara Mireles, María Concepción (2008). “El culto a la Santa Muerte en el entramado simbólico de la sociedad de riesgo”. *Anuario XV de Investigación de la Comunicación*. México: CONEICC/ Universidad Autónoma de San Luis Potosí, pp. 285-298. Recuperado de ccdoc.iteso.mx/cat.aspx?cmn=download&ID=5265&N=1.
21. Mastrogiovanni, Federico (2015). *Ni vivos ni muertos. La desaparición forzada en México como estrategia de terror*. México: Proceso/Grijalbo, 271 pp.
22. “National Geographic: tabú Latinoamérica; rituales entre la vida y la muerte”. Recuperado de <http://mundofox.com/la/videos/tabu-latinoamerica/rituales-entre-la-vida-y-la-muerte/681457551001/>.
23. OIT (Organización Internacional del Trabajo), (2015), *Juventud e informalidad: formalizando la informalidad juvenil. Experiencias innovadoras en México*. Lima, Oficina Regional para América Latina y el Caribe, Recuperado de www.ilo.org/americas/publicaciones/WCMS_360448/lang.../index.htm.
24. Parker Gumucio, Cristián (2005). “¿América Latina ya no es católica? Pluralismo cultural y religioso creciente”. *América Latina Hoy*, 41, diciembre. España: Universidad de Salamanca. Recuperado de <http://2fwww.redalyc.org/articulo.oa?id=30804102>.
25. Paz, Octavio (2006). *El laberinto de la soledad. Postdata. Vuelta a El laberinto de la soledad*. México: FCE, 351 pp.
26. Perdigón Castañeda, Judith Katia (2008). “Una relación simbiótica entre La Santa Muerte y el Niño de las Suertes”, *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*. VI (1), enero-junio. México: Centro de Estudios de México y Centro América, pp. 52-67. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74511188005>.
27. Perdigón Castañeda, Judith Katia (2015). “La indumentaria para la Santa Muerte”. *Cuicuilco*. 22 (64), septiembre-diciembre. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, pp. 43-62.
28. Quijano, Aníbal y Francisco C. Weffort (1976). *Populismo, marginación y dependencia*. San José de Costa Rica: Educa, 334 pp.
29. Reyes Ruiz, Claudia (2010). *La Santa Muerte. Historia, realidad y mito de la Niña Blanca*. México: Porrúa, 243 pp.
30. Reyes Ruiz, Claudia (2011). “Historia y actualidad del culto a la Santa Muerte”. *El Cotidiano*. 169, septiembre-octubre. México: UAM, pp. 51-57.
31. Rubial García, Antonio (2005). *Monjas, cortesanos y plebeyos. La vida cotidiana en la época de Sor Juana*. México: Taurus, 279 pp.
32. Todorov, Tzvetan (2001). *La Conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI, 277 pp.
33. Valdés Castellanos, Guillermo (2015). *Historia del narcotráfico en México. Apuntes para entender al crimen organizado y la violencia*. México: Proceso/Grijalbo, 483 pp.

MIGUEL ÁNGEL ARTEAGA-MEDINA. Maestro en Sociología por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Actualmente es profesor de la Facultad de Humanidades de la UAEMéx.

BRENDA SARAI MEJÍA-TORRES. Licenciada en Comunicación, Campus Universitario Siglo XXI. Maestra en Humanidades: Estudios Latinoamericanos por la Facultad de Humanidades, UAEMéx. Actualmente es profesora de licenciatura en el Instituto Universitario Franco Inglés de México y de Bachillerato en la Preparatoria Ignacio Ramírez Calzada de la UAEMéx.

Contribuciones desde
Coatepec

Reseñas, documentos y traducciones

Reviews, documents and translations

Reseña de Señoríos, pueblos y comunidades. La organización política territorial en torno del Chicnahuitecatl, siglos xv-xviii

*Book Review of Fiefs, Towns and Communities. The Territorial
Political Organization Related to Chicnahuitecatl, xv-xviii Centuries*

María Teresa Jarquín-Ortega*

Gerardo González Reyes (2013), *Señoríos, pueblos y comunidades. La organización política territorial en torno del Chicnahuitecatl, siglos xv-xviii*, México, UAEM-Facultad de Humanidades, 478 pp.

*Cuánta pena me causan los lugares que aparecen en
campos solitarios, con cruces que señalan los calvarios
aledaños. También tienen lagares, cuadras, pilón, ta-
bernas y pajares y otras cosas de antiguos vecindarios.*

CRISTINO VIDAL BENAVENTE

La presente obra tiene como objetivo principal rescatar la historia novohispana en la región sur del actual Estado de México. Concretamente la zona en torno del volcán Xinantécatl; historia poco conocida y trabajada pero que ahora, a través de este libro, se nos entrega de forma clara y precisa, en cinco capítulos extensos, reflexiones finales, apéndices e ilustraciones. La investigación sirvió para que el Dr. Gerardo González Reyes obtuviera su grado en el Colegio de México, y la publicación corrió a cargo de la Universidad Autónoma del Estado de México y la Facultad de Humanidades.

En el primer capítulo, titulado “La colonización nativa de Matlatzincó poblamiento y configuración de entidades políticas”, se aborda el pasado prehispánico del área de estudio, con algunos indicios sobre su estructura social, económica y política, con objeto de ver cuáles son las continuidades y cuáles las discontinuidades en la estratificación social del sistema tributario, y cómo se adecuó dicho sistema de gobierno prehispánico en el contexto novohispano. Se resalta la configuración multiétnica (matlatzincó, mazahua, tenochca, otomí y tlahuica).

* Profesora-Investigadora, El Colegio Mexiquense

En el segundo capítulo, “La desintegración del Matlatzincó: autoridades nativas, encomiendas y fijación de términos”, se explica cómo se incorporan los naturales a la llegada de los españoles; se resaltan las realidades con la Triple Alianza, la fragmentación del territorio a través del reparto de la encomienda y la definición del territorio nativo después de 1521.

En el tercer apartado, “El resultado de la conquista: cabildos y pueblos de indios”, se hace hincapié en la coyuntura política de los primeros años, en los desplazamientos paulatinos de *tlatoque* y ascensos de *pipiltin*. A través de ellos se identifican las transformaciones de las instituciones políticas prehispánicas; entre ellas, la del *altepetl*, la cual cambia por la de pueblos de indios.

En el cuarto capítulo, “Los pueblos y la integración del espacio novohispano”, se analiza la evangelización, los primeros traslados, los colapsos demográficos y los reacomodos poblacionales, vistos a través de informes en donde se congregan y se reubican pueblos en función de la minería.

El quinto, “El saldo de la colonización española: fragmentación de pueblos y desarrollo de comunidades”, se dedica al estudio de la colonización europea; se busca el reconocimiento de autonomía en las dependencias de las cabeceras para constituirse en pueblos, así como búsqueda de las comunidades indias de ser reconocidas como pueblos.

Como se observa, el autor hace un recuento desde la época prehispánica hasta el siglo XVIII, centrando su atención en el proceso de transición de los señoríos mesoamericanos a los pueblos de indios de esta zona. Realiza una revisión historiográfica y antropológica, identificando una diversidad de opiniones respecto de la forma de concebir a la comunidad, desde su origen prehispánico o novohispano. Se enfoca en un eje de análisis en donde refiere al nacimiento de la comunidad india en un espacio peculiar, dominado por la producción minera de la vertiente suriana del volcán Chicnahuitcatl o Nevado de Toluca. Propone tres fenómenos como antecedentes inmediatos a la aparición de la comunidad: primero, la sustitución del *altepeme* por pueblos de indios; segundo, la instalación del cabildo indio como elemento sustituto del gobierno nativo, a su vez ordenador de la nueva relación entre la cabecera y los sujetos; tercero, el conjunto de reformas espaciales ejecutadas a la sombra de los programas congregacionales orientados a satisfacer la demanda de bienes, servicios y fuerza de trabajo destinada a la empresa española.

Su hipótesis se basa en mostrar, con mucho detalle, el proceso de fragmentación del señorío Matlatzincó, mediante la atomización de los *altepeme* y la paulatina restricción del ámbito de injerencia del gobierno indio, además de la sucesión de fenómenos como las bajas demográficas, los procesos congregacionales y el avance de la propiedad española

inducida por el desarrollo minero del área. El contexto, como ya aseguré, es la vertiente suriana de Matlatzincó y las unidades de observación, sus distintas entidades políticas o *altepeme*, más tarde reconocidas como pueblos de indios que, al enfrentarse a la situación social de los siglos XVII-XVIII provocan su recomposición para dar lugar a las comunidades indias. No obstante que el área elegida ha sido tratada por los estudiosos del pasado prehispánico y novohispano su idea es recuperar el proceso novohispano para identificar el nacimiento de la comunidad india.

El modelo explicativo lo retoma de uno que habría propuesto el doctor René García Castro en 1999, según el cual, la noción de *altepetl* es la entidad clave para entender la conformación de los pueblos indios coloniales. No obstante, se separa de él al realizar un examen minucioso de este proceso en una zona acotada, como la vertiente sureña de Matlatzincó, lo que le permitió identificar un número mayor de *altepeme*.

Para establecer el objeto de estudio, se ocupa del pasado prehispánico en sus estructuras social, económica y política, con el fin de observar si hay continuidad o discontinuidad en la estratificación social y en el sistema tributario; sobre todo, examina la adecuación del sistema de gobierno prehispánico en los primeros años del dominio español. También, analiza los mecanismos de la población superviviente a la conquista armada y los colapsos demográficos a través de los cuales se identifican las transformaciones de las instituciones políticas prehispánicas. Dirige su atención a la minería y su vinculación con los pueblos de indios, así como a los nuevos centros poblacionales inducidos por la explotación minera (pueblos de indios, haciendas, estancias ganaderas y agrícolas). Asimismo estudia el resultado de la conquista europea en el contexto de la lenta compensación demográfica nativa y la emergencia del mestizaje.

Las fuentes a las que recurrió González Reyes la sistematizó y las consultó de acuerdo con la información que le proporcionaron y, según su naturaleza, como los datos concentrados en crónicas y códices coloniales, entre ellos el código de Temascaltepec y el mapa de Ocuilán elaborado en el siglo XVIII; valiosas aportaciones provenientes del campo de la arqueología y las publicaciones que dan cuenta de la historia prehispánica. En general, se nutrió del material documental procedente del Archivo General de la Nación, en sus ramos de indios, mercedes, tierras, civil, congregaciones, general de parte, hospital de Jesús e Inquisición. Alguna información complementaria procede del Archivo General de Indias del Archivo Histórico del Estado de México, del Archivo General Agrario. Otros datos son del Archivo General de Notarías de la Ciudad de Toluca y de repositorios documentales del Archivo del Poder Judicial de Toluca, aunque con poca fortuna, porque el material data del siglo XIX.

No solo con esta investigación, sino en sus estudios en el proceso de la aparición de la comunidad india en el contexto novohispano del México central, llega a dos conclusiones. Según la primera, en el campo de la historiografía y la antropología predomina una diversidad de opiniones respecto de la forma de concebir la comunidad. A partir de la segunda, a pesar de la existencia de dos corrientes de opinión de respecto a su origen, para algunos prehispánica y para otros novohispana, cabe resaltar la insuficiencia en los argumentos sobre el desarrollo histórico de este fenómeno; es decir, no existe un acuerdo respecto del origen histórico de la comunidad, pues para unos su naturaleza es prehispánica y reside en la tenencia de la tierra trabajada en “común”, mientras que para otros es novohispana y se encuentra en las tierras de “común repartimiento” y en la “caja de comunidad”. En consecuencia, existe un manejo indistinto de la categoría *comunidad indígena*, a veces equiparada con el pueblo de indios, otras con los barrios y frecuentemente con dependencias menores o sujetos.

El campo de estudio continúa abierto, aún falta mucho por investigar y aportar para una mejor comprensión del impacto que tuvieron los tres siglos de dominación española en la zona del Chichimequ Coast. Con el análisis del doctor Reyes, podemos explicarnos y entender que muchos de los aspectos y de las actitudes desarrolladas en este período son resultado de lo que ahora es el sur del Estado de México, como los pueblos de Almoloya Amatepec, Malinalco, Jiquipilco, Zacualpan, Zumpahuacan, Ocuilan, Texcaltitlán, Temascaltepec, Tenancingo, Joquicingo, Tejupilco, Coatepec, Ixtapan, Tonalico y otros más.

Esta obra enriquece la historia de una región, olvidada por la historiografía tradicional, pero que tiene mucha importancia en el contexto actual.

Guía para autores *Contribuciones desde Coatepec*

Es una publicación semestral que aparece en los meses de enero y julio, editada por la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEMéx). Difunde resultados originales de investigaciones en el área de Humanidades, así como reseñas, traducciones y entrevistas ligadas a esta misma área. Las colaboraciones podrán ser aceptadas en español, inglés o portugués.

Se solicita a los colaboradores apegarse a las siguientes normas editoriales:

1. La **extensión** de los artículos académicos tendrá un mínimo de 15 cuartillas y un máximo de 30; las reseñas, un mínimo de dos cuartillas y un máximo de 5, en hojas tamaño carta escritas a doble espacio con 28 líneas de 65 a 70 golpes cada una. El Consejo Editorial se reserva el derecho de aceptar artículos de mayor extensión cuando sean de especial relevancia.

2. El título del trabajo será breve e indicará con claridad el contenido.

3. La **estructura** de los textos deberá ser la siguiente: introducción, cuerpo del trabajo, conclusiones y bibliografía.

4. Para efectos de indización, los trabajos deberán contener una **síntesis** (*abstract*) en español y en inglés (de 60 a 100 palabras), así como título y de tres a cinco palabras clave en ambos idiomas.

5. Las notas a pie de página deberán tener secuencia numérica y no usarse para bibliografía.

6. Para las **referencias bibliográficas** dentro del texto se usará la notación Harvard: primer apellido del autor, año de edición y número de página, todo entre paréntesis; ejemplo: (Pérez, 1997: 48).

7. La **bibliografía** debe corresponder únicamente a las citas; se ordenará alfabéticamente y se numerará. Cuando una autor aparezca más de una vez deberá escribirse siempre su nombre completo, es decir, no se recurrirá a guiones ni espacios. El modo en el que la bibliografía debe anotarse seguirá este orden: apellidos y nombre del autor, año de publicación entre paréntesis, título del **libro** en cursivas, ciudad donde se editó, editorial y número de páginas; ejemplo:

Pérez Brignoli, Héctor (1985), *Breve historia de Centroamérica*, Madrid, Alianza, 169 pp.

Si el autor es una institución, se iniciará con las siglas, el nombre de la institución entre paréntesis, año de publicación entre paréntesis, título del libro en cursivas, lugar de edición, editorial y número de páginas; ejemplo:

CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe) (2000), *Equidad, desarrollo y ciudadanía*, Santiago de Chile, CEPAL, 379 pp.

En el caso de **artículos**, el orden será: apellidos y nombre del autor, año, título entrecomillado, nombre de la revista en cursivas, número de la misma, ciudad donde se editó, mes de publicación y los números de las páginas que abarca dicha referencia; ejemplo:

Cruz Sandoval, Fernando (1984), "Los indios de Honduras y la situación de sus recursos naturales", *América Indígena*, vol. XLIV, núm. 3, México, Instituto Indigenista Interamericano, julio-septiembre, pp. 423-446.

Si se trata de **capítulo de libro**: apellidos y nombre del autor, año, título del capítulo entrecomillado, nombre y apellidos del coordinador o compilador del libro, título del libro en cursivas, ciudad donde se editó, editorial y número de páginas del capítulo; ejemplo:

Sader, Emir (2004), "Hacia otras democracias", en Boaventura de Sousa Santos (coord.), *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 565-590.

Cuando se trate de **páginas web**, podrán seguirse dos modelos:

a) apellidos y nombre del autor, año (si el documento no tiene fecha, se indica el año de consulta), título en cursivas, lugar, institución, página Web, fecha de consulta; ejemplo:

Gómez Martínez, José Luis (2003), *Repertorio iberoamericano de ensayistas y filósofos*, Athens, Universidad de Georgia, <http://ensayo.rom.uga.edu/filosofos/mexico/zea>. Consultado el 23 de enero.

b) nombre de la institución, año de la consulta, lugar, página Web, y día y mes de la consulta; ejemplo:

MERCOSUR (Mercado Común del Sur) (2003), <http://www.mercosur.org.uy>. Consultado el 5 de enero.

8. Cuando se usen siglas o acrónimos, la primera vez deberán escribirse entre paréntesis y enseguida del nombre completo al que se refieren.

9. Los autores podrán acompañar sus textos con esquemas, cuadros sinópticos, fotografías y grabados necesarios al texto (de preferencia en archivos PDF), indicando, en su caso, los créditos y aprobación correspondientes, para dejar a salvo los derechos de terceros.

10. La procedencia de la información contenida en las colaboraciones es responsabilidad exclusiva de los autores, por lo que, invariablemente, deberán hacerse las referencias bibliográficas correspondientes. *Contribuciones desde Coatepec* no asume responsabilidad alguna en caso de plagio.

11. Las colaboraciones deberán ser originales, inéditas y **no estar sometidas simultáneamente a otras publicaciones**. Podrán remitirse a la Facultad de Humanidades de la UAEMéx: Cerro de Coatepec, s/n, paseo Tollocan esquina con paseo Universidad, Ciudad Universitaria, C.P. 50110, Toluca, Estado de México. En este caso, se requiere la entrega de tres ejemplares impresos de buena presentación y calidad, más un disco con el archivo en formato Word o Word Perfect. También se reciben a través de correo electrónico: rcontribuciones@uaemex.mx

12. El material vendrá acompañado, en página anexa, de los siguientes **datos** (sin abreviaturas): nombre completo del autor o autores; domicilio y teléfono particular y/o de su trabajo y, en su caso, fax y correo electrónico; institución de adscripción y área de especialidad del autor; título completo del texto y *curriculum vitae* resumido.

13. Se aceptan textos en español, inglés o portugués.

14. Toda colaboración será sometida a un mínimo de **dos dictámenes**, de acuerdo con el sistema de pares académicos bajo la modalidad de doble ciego. Todos los artículos, tanto internos como externos a la UAEMéx serán sometidos a arbitros externos a esta institución. El editor acusará recibo de los originales y, una vez evaluados por los dictaminadores nombrados por el Consejo Editorial de la revista, comunicará al autor los resultados: aprobado sin cambios, aprobado con sugerencias, aprobado condicionado a la realización de los cambios indicados, y rechazado. Cabe resaltar que los resultados son inapelables y el número máximo de reenvíos serán dos.

15. *Contribuciones desde Coatepec* se reserva el derecho de hacer los cambios editoriales convenientes.

16. La revista se reserva el derecho de ser distribuida por medios magnéticos, electrónicos o cualesquiera otros que se desarrollen.

17. En ningún caso serán devueltos los textos impresos ni los discos.

18. La UAEMéx requiere de los autores que cedan la propiedad de los derechos patrimoniales de autor a la revista *Contribuciones desde Coatepec*, para que su artículo y materiales sean reproducidos, publicados, editados, fijados, comunicados y transmitidos públicamente en cualquier forma o medio, incluida su puesta a disposición a través de medios electrónicos, ópticos o de cualquier otra tecnología, para fines exclusivamente científicos, culturales, de difusión y sin fines de lucro. Para ello, los autores deben remitir, el formato de carta-cesión de la propiedad de los derechos de autor debidamente requisitado y firmado. Este formato (disponible de forma impresa en la revista o de forma electrónica en la página web) se puede enviar por correspondencia o por correo electrónico en archivo PDF.

19. La revista *Contribuciones desde Coatepec* se adscribe al movimiento de acceso abierto, por lo cual sus contenidos están disponibles en Internet bajo la licencia de *Creative Commons* en la modalidad “Atribución no comercial. CC BY-NC”, la cual permite a otros distribuir, remezclar, retocar y crear a partir de su obra de modo no comercial, y a pesar de que sus nuevas obras deben siempre mencionarlo y mantenerse sin fines comerciales.



20. El Comité editorial de la revista vela por la transparencia y originalidad de sus publicaciones, garantizando el contenido inédito, la calidad académica de excelencia y el compromiso ético de cada uno de los actores de este proceso (autores, editores, dictaminadores, correctores, etc.).

De este modo, surge nuestra adhesión al “Código de Conducta para Editores de Revistas Científicas”, que ha establecido el **Comité de Ética de Publicaciones (COPE: *Committee on Publication Ethics*)**. Los editores de esta revista, en calidad de máximos responsables de esta publicación, nos comprometemos a buscar y responder activamente a las opiniones de autores, lectores, revisores y miembros del consejo editorial para mantener actualizados, dinámicos y con máxima transparencia todos los procesos de nuestra publicación. Por ello, aseguramos que el proceso de dictaminación de cada una de las colaboraciones que aparecen en esta revista es llevado a cabo bajo la revisión de pares académicos en la

modalidad de doble par ciego; es decir, se trata de un proceso anónimo que pretende coadyuvar a la máxima objetividad por parte de evaluadores y articulistas. Así pues, todas las malas conductas en la investigación (plagios, autores fantasma, manipulación indebida de archivos fotográficos, por mencionar algunos) serán sancionadas. Mantenemos el compromiso de instruir a nuestros colaboradores en la práctica de conductas éticas durante todo el proceso de elaboración, evaluación y publicación de sus artículos.

De igual forma, nos comprometemos a informar sobre los fondos que patrocinan nuestra revista, así como de la preservación de los mismos, para contar con un equipo de especialistas (editores, abogados, diseñadores, correctores, entre otros) en cada una de las áreas. Tales equipos serán evaluados anualmente para mantener un estándar alto en cada uno de nuestros procesos. De igual forma, en caso de que los artículos que se publiquen cuenten con algún patrocinio, se informará oportunamente.

Al asumir este compromiso ético-editorial aseguramos que la guía de autores de esta publicación cuenta con todas y cada una de las directrices para la adopción, clara y exhaustiva, de los modelos de edición técnica y citación, a fin de que los autores cumplan con lo esperado, es decir, no infrinjan ninguna norma del proceso editorial internacional.

También aseguramos que todo artículo aceptado basa su estatus en su originalidad, relevancia y claridad; así como en la consonancia que guarda con la línea editorial de nuestra revista. De igual forma, los artículos que ya han sido aprobados deberán publicarse aunque los editores responsables no continúen en la organización de esta revista.

Este resumen recapitula escuetamente, pero de manera precisa, las directrices del COPE, las cuales pueden ser consultadas en su totalidad en el siguiente link, www.publicationethics.org. Cabe destacar que, como miembros de dicha organización, estamos sometidos a las recomendaciones que ésta emita en caso de alguna queja o sugerencia respecto del presente código.

Normas del Proceso de Dictaminación

El proceso de dictaminación se apegará a los artículos de nuestro reglamento que se indican a continuación:

Artículo 23. Independientemente de sus resultados, los contenidos de los dictámenes serán entregados a los autores, cuidando, por supuesto, que la identidad del dictaminador permanezca anónima.

Artículo 24. Para que el Comité Editorial avale la publicación de un manuscrito, se requerirá de dos dictámenes positivos.

Artículo 25. Cuando los resultados de los dos dictámenes sean de aprobado sin cambios, el Comité Editorial avalará de inmediato la publicación del manuscrito.

Artículo 26. Cuando los dos dictámenes rechacen la publicación del manuscrito, ésta será rechazada por el Comité Editorial.

Artículo 27. Antes de continuar con el proceso, siempre que alguno de los dos dictámenes sea de aprobado con sugerencias o aprobado condicionado a la realización de ciertos cambios, el Comité esperará la respuesta escrita del autor de la obra con respecto a las observaciones hechas en tales dictámenes. En este escrito el autor contestará de manera sistemática dichas observaciones, detallando los cambios realizados en su texto respecto a las sugerencias o condiciones que le hayan parecido adecuadas y argumentando su inconformidad con aquellas con las que no esté de acuerdo.

Artículo 28. Cuando el resultado de un dictamen sea aprobado sin cambios o aprobado con sugerencias y el del otro sea de rechazo, el Comité designará un tercer dictaminador.

Artículo 29. Cuando uno de los dictámenes rechace la publicación y el otro la apruebe de manera condicionada, para que el Comité Editorial designe un tercer dictaminador, el autor deberá hacer las correcciones oportunas para obtener la aprobación del dictaminador que condicionó la publicación de la obra.

Artículo 30. Cuando los dictaminadores que hayan condicionado la publicación de un manuscrito emitan un nuevo dictamen, el Comité Editorial sólo tomará en consideración lo relacionado con las objeciones mencionadas en su primer dictamen.

Artículo 31. Cuando los dos dictámenes aprueben de manera condicionada la publicación, el autor deberá atender las condiciones que se le hayan hecho, y el Comité Editorial solicitará a ambos dictaminadores su visto bueno, en caso de que estén de acuerdo con las correcciones realizadas.

Artículo 32. Cuando el resultado de un dictamen sea aprobado sin cambios o aprobado con sugerencias y el del otro sea condicionado, el Comité Editorial, dependiendo de la respuesta del autor, optará entre dos soluciones. Si el autor argumenta por escrito un rechazo global al dictamen condicionado y su argumentación le parece convincente al Comité Editorial, éste designará un tercer dictaminador. Si el autor considera oportuno atender las objeciones del dictamen condicionado, el Comité editorial, una vez recibido el texto corregido, solicitará el visto bueno del dictaminador que condicionó la publicación de la obra.

CARTA-CESIÓN
DE LA PROPIEDAD DE LOS DERECHOS DE AUTOR

Toluca, México a ____ de _____ de 201__

A QUIEN CORRESPONDA
P R E S E N T E

Por medio de la presente con fundamento en lo dispuesto por los artículos 24, 25, 26, 27, 30, 31, 32, 33, 35 y 36 de la Ley Federal del Derecho de Autor, el que suscribe _____, autoriza a la revista

Contribuciones desde Coatepec, editada por la Universidad Autónoma del Estado de México a través de la Facultad de Humanidades, para que reproduzca, publique, edite, fije, comunique y transmita públicamente en cualquier forma o medio, en caso de ser aprobado el artículo de mi (nuestra) autoría titulado: _____

_____, mismo que es producto de la actividad científica realizada en mi (nuestro) carácter de _____.

También autorizo (autorizamos) su distribución al público en el número de ejemplares que se requieran y su comunicación pública, en cada una de sus modalidades, incluida su puesta a disposición del público a través de medios electrónicos, ópticos o de cualquier otra tecnología, para fines exclusivamente científicos, culturales, de difusión y sin fines de lucro.

Esta autorización será por veinte años a partir de la fecha de firma de la presente licencia de uso exclusivo, en el entendido de que los derechos morales sobre la titularidad del artículo de mérito quedan a salvo del autor, asimismo estoy (estamos) de acuerdo que en el supuesto de que se utilizara con fines lucrativos, se me (nos) reconocerán y otorgarán los derechos autorales de conformidad a la Ley Federal del Derecho de Autor, lo que se formalizará a través del instrumento jurídico correspondiente.

Esta autorización, será renovada automáticamente por el mismo período, en el entendido de que si alguna de las partes decide darla por terminada, deberá notificar a la otra dicha decisión, lo cual se hará a través de comunicado por escrito con una anticipación de cuando menos treinta días antes a la fecha en que proceda la renovación automática.

En virtud de lo anterior, manifiesto (manifestamos) expresamente que no me (nos) reservo (reservamos) ningún derecho en contra de _____.

A T E N T A M E N T E

(nombre y firma del AUTOR (es))

DATOS DE CONTACTO DEL AUTOR

Formato que se envía a los dictaminadores

Contribuciones desde Coatepec

Facultad de Humanidades

Universidad Autónoma del Estado de México

EVALUACIÓN DEL ARTÍCULO

Título del artículo: _____

Área del conocimiento:

- | | |
|-------------------------|---|
| _____ Filosofía | _____ Estudios lingüísticos y literarios |
| _____ Historia | _____ Estudios latinoamericanos |
| _____ Ciencias sociales | _____ Ciencias de la información documental |

	BIEN	REGULAR	MAL
1. Correspondencia entre título y contenido	_____	_____	_____
2. Brevedad y claridad informativa del resumen	_____	_____	_____
2. Precisión en la delimitación del objeto de estudio	_____	_____	_____
4. Concordancia entre el objeto de estudio, el desarrollo del trabajo y las conclusiones	_____	_____	_____
5. Claridad y coherencia de la estructura del artículo	_____	_____	_____
6. Precisión conceptual	_____	_____	_____
7. Rigor argumentativo	_____	_____	_____
8. Exposición e información suficientemente completas de los temas abordados	_____	_____	_____
9. Coherencia entre las ideas del texto	_____	_____	_____
10. Relevancia de las conclusiones	_____	_____	_____
11. Pertinencia, suficiencia y actualización bibliográficas	_____	_____	_____
12. Aportación (sólo en los rubros que proceda):			
a) ampliación del conocimiento con datos	_____	_____	_____
b) ampliación del conocimiento en aspectos teóricos y/o metodológicos	_____	_____	_____
c) verificación del conocimiento	_____	_____	_____
d) redefinición, discusión o corrección del conocimiento	_____	_____	_____
e) aplicación del conocimiento	_____	_____	_____
f) divulgación (por ejemplo, con fines docentes), con ventaja sobre textos similares	_____	_____	_____
13. Claridad y coherencia (entre oraciones y párrafos) en la redacción	_____	_____	_____
14. Corrección ortográfica (letras y signos de escritura)	_____	_____	_____
15. Homogeneidad en la forma de citar y en la bibliografía	_____	_____	_____

DICTAMEN

- _____ Aprobado sin cambios
_____ Aprobado con sugerencias
_____ Aprobado condicionado a la realización de los cambios indicados
_____ Rechazado

Deseo revisar nuevamente la versión modificada del artículo Sí ____ No ____

Fecha de recepción del trabajo

Fecha de entrega del dictamen

Nombre del dictaminador

Firma

Dirección postal para enviarle constancia de dictamen y publicaciones, como forma de reconocimiento:

Por favor, escriba el fundamento de su dictamen en archivo independiente. Su extensión es libre, pero se ruega al respecto la mayor concreción posible. Cuando proponga modificaciones al texto, distinga con claridad las sugerencias de las condiciones.

Guide for authors of *Contribuciones desde Coatepec*

Journal published by Facultad de Humanidades (Faculty of Humanities) of the Universidad Autónoma del Estado de México (UAEMÉX) (Autonomous University of the State of Mexico).

It publishes the research results corresponding to Humanities area. Book reviews of these areas are also received.

Formal publishing norms:

1. Academic papers printed text will be 15 pages minimum and 30 maximum; reviews, 2 minimum and 5 maximum, in double-spaced letter size sheets (28 lines, 65 to 70 hits each). The Editorial Committee reserves the right to accept papers of greater extension if they are of special relevance.

2. Title of the paper should be representative of the content, clear and concise.

3. The internal **structure** of the papers must correspond to: Introduction, Exposition, Conclusion / Results and Bibliography.

4. For indexation purposes, papers will include an **abstract** (60 to 100 words), the title and from 3 to 5 keywords, both in English and Spanish.

5. Footnotes will be numbered. They are reserved for comments, not for bibliography neither references.

6. **References** must follow Harvard Referencing System: author surname, date and page number/s, in parentheses and in the main body of the text: (Pérez 1997: 48).

7. Only cited material will be listed on the **bibliography** in alphabetical order by author: surname, given name, date (in parentheses), title (italic font), place of publication, publisher and total number of pages. Example:

Pérez Brignoli, Héctor (1985), *Breve historia de Centroamérica*, Madrid, Alianza, 169 pp.

When the author is an institution: acronym, institution (in parentheses), date (in parentheses), title (italic font), place of publication, publisher and total number of pages. Example:

CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe) (1989), *Transformación ocupacional y crisis social en América Latina*, Santiago de Chile, CEPAL, XII, 243 pp.

Articles: author surname, given name, date (in parentheses), title of the article (marked off with double quotation marks), journal title (*italic font*), place of publication, month of publication and page numbers. Example:

Cruz Sandoval, Fernando (1984), "Los indios de Honduras y la situación de sus recursos naturales", *América Indígena*, vol. XLIV, núm. 3, México, Instituto Indigenista Interamericano, pp. 423-446, julio-septiembre.

Chapter in book: author surname, given name, date (in parentheses), title of the chapter (marked off with double quotation marks), book coordinator/editor, book title (*italic font*), place of publication, publisher and page numbers. Example:

Sader, Emir (2004), "Hacia otras democracias", en Boaventura de Sousa Santos (coord.), *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 565-590.

Web pages: author surname, given name, year (in parentheses, if there is no date, use the year accessed), title (*italic font*), place, institution, full Web page address, day - month - year (if other than the one in parentheses) accessed. Example:

Gómez Martínez, José Luis (2003), *Repertorio iberoamericano de ensayistas y filósofos*, Athens, Universidad de Georgia, <http://ensayo.rom.uga.edu/filosofos/mexico/zea>. Consultado el 23 de enero.

Or: acronym, institution (in parentheses), year accessed (in parentheses), place, full Web page address, day and month accessed. Example:

MERCOSUR (Mercado Común del Sur) (2003), <http://www.mercosur.org.uy>. Consultado el 5 de enero.

8. Acronyms ought to be followed by the complete name of the institution in parentheses the first time they appear.

9. Tables, images, illustrations, photographs may be included (preferably on format PDF) with due referencing and permission to reproduce it, according to actual copyrights.

10. All resources used need referencing, authors are responsible of acknowledging material. *Contribuciones desde Coatepec* does not assume any responsibility of **plagiarism** made by any author.

11. Articles must be entirely original, unpublished and **not being simultaneously reviewed by any other journal**. Printed contributions (three items of the manuscript), plus the file in a diskette or a disc (in Word or Word Perfect), may be send to the Facultad de Humanidades de la UAEMéx: Cerro de Coatepec, s/n, paseo Tollocan esquina con paseo Universidad, Ciudad Universitaria, C.P. 50110, Toluca, Estado de México. Papers are also received by e-mail: contribuciones@uaemex.mx

12. A separated sheet is required with the following **personal data** (no abbreviations): author/s full name, contacting address and telephone (specifying: personal or work data), fax and e-mail, organization the author works for, field of study, full title of the paper, journal section to be included in, and a summarized resume.

13. Articles in English, Portuguese and Spanish are welcome.

14. All papers will be reviewed by the double blind peers method; this process will be conducted by academic reviewers that are specialists in the subject proposed. All papers will be requested outside the institution. The Editorial Committee needs, according to the actual regulation, a minimum of two reviewers. The editor will report the reception of each manuscript to the author/s. Once reviewed, the editor will inform the results to the author/s: Approved, no changes; Approved, some suggestions; Approved under condition of indicated changes; and rejected. The results can not be appealed.

15. *Contribuciones desde Coatepec* reserves the right to make editorial changes when needed.

16. *Contribuciones desde Coatepec* reserves the right to be distributed by any magnetic, electronic or other media.

17. No manuscript neither diskette nor disc will be returned to any author.

18. The UAEMéx requires from authors to relinquish ownership of rights to the journal *Contribuciones desde Coatepec*, for their article and materials to be reproduced, published, edited, fixed, publicly communicated or transmitted in any form or medium, including making it available through electronic, optical or other technology, for scientific, cultural, difussion and nonprofit purposes only. To do this, authors should send the format of transfer of ownership of the copyright properly completed and signed. This format (available in print in the journal or electronically on the website) can be sent by mail or e-mail in PDF file.

19. *Contribuciones desde Coatepec* magazine ascribes the open access movement, so their contents are available online under *Creative Commons license* in the form "Attribution Non Commercial. CC BY-NC". This license lets others remix, tweak, and build upon your work non-

commercially, and although their new works must also acknowledge you and be non-commercial, they don't have to license their derivative works on the same terms.



20. The Editorial Board of the journal safeguards the transparency and originality of its publications, ensuring the new content, the academic quality of excellence and ethical commitment of each of the actors in this process (authors, editors, adjudicators, proofreaders, etc.). Therefore, we manifest our adherence to the "Code of Conduct for Editors of Scientific Journals", which has established the Committee on Publication Ethics (COPE: Committee on Publication Ethics). For this reason, the editors of this magazine, as most responsible for this publication, we commit to actively seek out and respond to the opinions of authors, readers, reviewers and editorial board members to keep updated, dynamic and with maximum transparency all the processes of our publication. Therefore, we assert that the process of dictamination of each of the collaborations in this magazine is carried out under the academic peer review in the form of double-blind pair, that is to say, it is an anonymous process that aims to assist maximum objectivity on the part of reviewers and contributors, due to which all research misconduct (plagiarism, ghost writers, tampering photo archives, to name a few) will be sanctioned. In virtue of the foregoing, we are committed to instruct our contributors in the practice of ethical behavior throughout the process, evaluation and publication of their articles.

Similarly, we are committed to report on funds that sponsor our magazine as well as the preservation of them to have a team of specialists (editors, lawyers, designers, editors, etc.) in each of the areas, which will be evaluated annually to maintain a high standard in each of our processes. In the same way, if the articles published have any sponsorship will be informed promptly.

By taking this ethical commitment we ensure that the guide of authors of this publication has each and every of the guidelines to adopt, clearly and thoroughly, the technical models of editing and citing, so that authors fulfill expectations, that is to say, that they do not infringe any international standard of the editorial process.

We also ensure that all articles accepted, base their status on their originality, relevance and clarity as well as in keeping accordance with the line of our magazine. In the same way, items that have already been approved must be published although the editors responsible do not continue in the organization of this magazine.

This summary recapitulates briefly, but precisely the COPE guidelines, which may be viewed in its entirety at the following link, www.publicationethics.org. Note that as members of this organization we are subject to the recommendations issued by the Commission in case of any complaints or suggestions regarding this code.

Original Manuscript Reviews: Rules and Regulations

For their acceptance, original manuscripts will be reviewed according the following articles of our Publishing Code:

Article 23. Whatever the results, authors will receive the content of the reviews, keeping the anonymity of the reviewer.

Article 24. The Editorial Committee will guarantee the publication of a manuscript only if it receives two positive reviews.

Article 25. When both reviews agree on “Approved, no changes”, the Editorial Committee will immediately guarantee the publication of a manuscript.

Article 26. When both reviews agree on “Rejected”, the Editorial Committee will reject the publication of a manuscript.

Article 27. If a review states “Recommended with minor changes” or “Recommended with substantial changes”, the Editorial Committee will expect the author’s written answer to the review. Authors must reply systematically to each aspect of the review, indicating the changes made according the reviewers’ suggestions or conditions, or if needed stating the reasons for their disagreement.

Article 28. When one review states “Approved, no changes” or “Recommended with minor changes”; and the other review rejects the original, the Editorial Committee will select a third reviewer.

Article 29. When one review rejects the original and the other review states “Recommended with substantial changes”, the author must correct the manuscript according the recommendations of the reviewer, before the Editorial Committee selects a third reviewer.

Article 30. When the referees who recommended a manuscript review it again, the Editorial Committee will only take into account the recommendations emitted in the first review.

Article 31. When both reviews recommend a manuscript, the author must fulfill at least some of the conditions proposed; the Editorial Committee will submit the corrected manuscript to both referees and require a new review from both of them.

Article 32. When one review states “Approved, no changes” or “Recommended with minor changes”, and the other “Recommended with substantial changes”, there are two options. 1) The author may present a written argument rejecting the conditions presented in the review. If the written argument appears convincing to the Editorial

Committee, it will select a third referee. 2) If the author wishes to correct the manuscript according to the conditions proposed in the review, the Editorial Committee will send the corrected manuscript to the same referee again and require a new review from the referee who recommended its publication with substantial changes.

Format that is sent to the referees

Contribuciones desde Coatepec
Facultad de Humanidades
Universidad Autónoma del Estado de México

ARTICLE EVALUATION

Title of the article: _____

Area of knowledge: _____

- | | |
|--|--|
| <p>_____ Philosophy</p> <p>_____ History</p> <p>_____ Social Studies</p> | <p>_____ Linguistic and Literature</p> <p>_____ Latin-American Studies</p> <p>_____ Documentary Information Sciences</p> |
|--|--|

	GOOD	REGULAR	BAD
1. Agreement between title and content	_____	_____	_____
2. Briefness and informative clarity of the summary	_____	_____	_____
2. Accuracy in the establishment of the object of study	_____	_____	_____
4. Object of study, task development and conclusions agreement	_____	_____	_____
5. Clear and coherent structure of the article	_____	_____	_____
6. Defined concepts	_____	_____	_____
7. Argumentative rigor	_____	_____	_____
8. Full exposition and information of the approached topics	_____	_____	_____
9. Coherence among ideas	_____	_____	_____
10. Relevance of conclusions	_____	_____	_____
11. Pertinent, sufficient and updated bibliography	_____	_____	_____
12. Contribution (only when it applies):			
a) Broadening of knowledge based upon data	_____	_____	_____
b) Broadening of knowledge based upon theoretical and methodological aspects	_____	_____	_____
c) Proof of knowledge	_____	_____	_____
d) Knowledge redefinition, discussion or correction	_____	_____	_____
e) Knowledge application	_____	_____	_____
f) Publishing (aims focused to specific areas, e.g. teaching) with advantages over similar texts	_____	_____	_____
13. Clarity and coherence within the text (between sentences and paragraph)	_____	_____	_____
14. Spelling	_____	_____	_____
15. Homogeneity when quoting and in bibliography	_____	_____	_____

- _____ **Approved, no changes sin cambios**
 _____ **Approved, some suggestions**
 _____ **Approved under condition of indicated changes**
 _____ **Rejected**

I wish to revise the modified version of the article

YES ____ **NO** ____

Paper reception date

Report delivery date

Judge's name

Signature

Postal address for results to be sent

Please write the aspects taken into consideration for the results in an independent file. Free extension although concrete evaluation is expected. Whenever there should be any modifications to the text, please have them set as clear as possible.

Contribuciones desde Coatepec, revista editada por la Facultad de Humanidades de la UAEMéx, se terminó de imprimir en junio de 2016 en los talleres de Editorial CIGOME, S.A de C.V. con dirección en vialidad Alfredo del Mazo núm. 1524, Toluca, Estado de México. C.P. 50010. El tiraje fue de 500 ejemplares más sobrantes para reposición. En la composición de textos se utilizó el tipo *Centaur Mt* en tamaños 14, 11, 10, 9, 8 y 7 puntos. Los forros son en cartulina couché cubierta de 210 gramos y los interiores en papel cultural de 75 gramos.

Contribuciones desde **Coatepec**

Directora

María Luisa Bacarlett Pérez

Subdirector

Pedro Canales Guerrero

Comité Editorial Institucional

Mijail Malishev

Marina Vladimirovna Romanova Shishparynko

Ana Lidia García Peña

Francisco Javier Beltrán Cabrera

Miguel Ángel Sobrino

Gloria Camacho Pichardo

Sergio González López

Diana Birrichaga Gardida

Consejeros honorarios

Francisco Lizcano Fernández

Francisco Xavier Solé Zapatero

José Blanco Regueira†

Gerardo A. Rodríguez Casast

Consejo de Redacción

Coordinador editorial

Daniel Arzate Díaz

Corrección

Ana Karen Flores Estrada

Formación

Mónica Edith Morales Olvera

Traducción

Claudia García-moreno Ávila

Portada

Iglesia del Barrio Carolino en Hamburgo, Alemania

Por: MLBP

Asistente editorial

Oliver Alva Gutiérrez

Artículos originales de investigación

- 17-34 *El extraño caso de la "u" invertida: o sea, el de la enmarañada toponimia del Nevado de Toluca*
BERNARDO GARCÍA-MARTÍNEZ
- 35-49 *Buenas costumbres y utilitarismo social. Medidas contra la delincuencia en el Yucatán decimonónico*
PEDRO MIRANDA-OJEDA
PILAR ZABALA-AGUIRRE
GENNY NEGRO-SIERRA
- 51-72 *El Convento de San Salvador en Malinalco. Una revisión documental e historiográfica desde la Historia del Arte*
CARLOS ALFONSO LEDESMA-IBARRA
ABEL ALFREDO REYES-ESTRADA
- 73-92 *La literatura menor desde la perspectiva deleuziana-guattariana. El caso de Diálogo estoico entre Cacole y un Cocole bachiller*
ÁNGELES MA. DEL ROSARIO PÉREZ-BERNAL
ADSO EDUARDO GUTIÉRREZ-ESPINOZA
- 93-105 *Pensar problemas complejos desde un enfoque social: transición epidemiológica y enfermedad de Chagas*
MARIANA SANMARTINO
- 107-130 *La Santa Muerte, entre la mano invisible del mercado y la visible de la violencia*
MIGUEL ÁNGEL ARTEAGA-MEDINA
BRENDA SARAÍ MEJÍA-TORRES
- Reseñas, documentos y traducciones
- 195-209 *Reseña de Señoríos, pueblos y comunidades. La organización política territorial en torno del Chicnahuitecatl, siglos xv-xviii*
MARÍA TERESA JARQUÍN-ORTEGA

Contribuciones desde **Coatepec**